

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

JOSUÉ KLUMB REICHOW

A FILOSOFIA REFORMADA DE HERMAN DOOYEWEERD E SUAS  
CONDIÇÕES DE RECEPÇÃO NO CONTEXTO BRASILEIRO

São Leopoldo

2014

JOSUÉ KLUMB REICHOW

A FILOSOFIA REFORMADA DE HERMAN DOOYEWEERD E SUAS  
CONDICÕES DE RECEPÇÃO NO CONTEXTO BRASILEIRO

Dissertação de Mestrado  
Para obtenção do grau de  
Mestre em Teologia  
Escola Superior de Teologia  
Programa de Pós-Graduação  
Área de concentração: Teologia e História

Orientador: Rudolf Eduard von Sinner

São Leopoldo  
2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R352f Reichow, Josué Klumb

A filosofia reformada de Herman Dooyeweerd e suas condições de recepção no contexto brasileiro / Josué Klumb Reichow ; orientador Rudolf Eduard von Sinner. – São Leopoldo : EST/PPG, 2014.  
113 p.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2014.

1. Dooyeweerd, H. (Herman), 1894-1977. 2. Calvinismo – Holanda – História – Séc. XIX. 3. Cristianismo e cultura – Brasil. 4. Cosmologia. 5. Modernismo. 6. Civilização cristã. I. Sinner, Rudolf Eduard von. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

JOSUÉ KLUMB REICHOW

A FILOSOFIA REFORMADA DE HERMAN DOOYEWEERD E SUA  
CONDICÃO DE RECEPÇÃO NO CONTEXTO BRASILEIRO

Dissertação de Mestrado  
Para obtenção do grau de  
Mestre em Teologia  
Escola Superior de Teologia  
Programa de Pós-Graduação  
Área de concentração: Teologia e História

Data: 05 de Setembro de 2014

Rudolf Eduard von Sinner – Doutor em Teologia – EST

---

Valério Guilherme Schaper – Doutor em Teologia – EST

---

Ronaldo Cavalcante – Doutor em Teologia – Faculdade Unida de Vitória

---

Nas esquinas movimentadas ela brada; nas entradas das portas e nas cidades  
profere as suas palavras:  
Até quando, ó simples, amareis a simplicidade? E vós escarnecedores, desejareis o  
escárnio? E vós insensatos, odiareis o conhecimento?  
Atentai para a minha repreensão; pois eis que vos derramarei abundantemente do  
meu espírito e vos farei saber as minhas palavras.

Provérbios 1:21-23

## RESUMO

O presente trabalho se constitui em uma apresentação do pensamento e sistema filosófico do holandês Herman Dooyeweerd. Nele, discutem-se os fundamentos sob os quais o autor constrói o que ele denominou de *filosofia cosmonômica*, identificando-se no movimento do *neocalvinismo* do final do séc. XIX, de Abraham Kuyper, como a tradição na qual o pensamento dooyeweerdiano está localizado. Com vistas ao oferecimento de uma introdução aos principais elementos presentes no pensamento do filósofo de Amsterdam, este trabalho está estruturado em três capítulos. No primeiro, intitulado *Panorama da modernidade*, faz-se uma breve discussão a respeito desse período histórico e do ideal de racionalidade advindo com ele, para em seguida, apresentar a proposta de Dooyeweerd, como uma leitura crítica da modernidade, via a denúncia do *dogma da autonomia religiosa da razão*. O segundo capítulo, *Elementos constitutivos da filosofia cosmonômica*, versa a respeito da linguagem conceitual do autor, refletindo sobre o significado de cosmonomia e seus desdobramentos para a construção de uma filosofia genuinamente cristã, que se diferencia de uma proposta escolástica. No terceiro capítulo, denominado *A recepção do pensamento de Dooyeweerd no contexto brasileiro*, é realizada uma análise, a partir da tradição kuyperiana-dooyeweerdiana, de possíveis modelos de relação entre o cristianismo e a cultura no Brasil. Na sequência, aponta-se a crítica dos neocalvinistas a um modelo dualista e segmentado de interação com a esfera cultural. Em contraposição a ele, é defendida uma compreensão de cristianismo como força transformadora e redentora da cultura. Em seguida, faz-se uma reflexão a respeito dos pontos de aproximação e de tensão entre a visão neocalvinista e as perspectivas teológicas da *Missão Integral* e da *Teologia da Libertação*, em uma tentativa de diálogo entre essas ricas tradições. Por fim, faz-se um balanço e avaliação de possíveis contribuições da construção dooyeweerdiana, tanto em termos acadêmicos, como é o caso do diálogo entre fé e racionalidade, e, em conversa com o desenvolvimento de uma Teologia Pública.

Palavras-chave: Herman Dooyeweerd. Filosofia Cosmonômica. Neocalvinismo. Modernidade. Religião.

## ABSTRACT

This dissertation constitutes itself as a presentation of the thought and the philosophic system of the Dutch Herman Dooyeweerd. In it, is discussed the foundations upon which the author built what he called the *cosmonomic philosophy*, identifying in the nineteenth century *neocalvinism* movement of Abraham Kuyper the tradition in which the dooyeweerdian thought is located. Aiming to introduce the main elements of the amsterdammer philosopher's thought this work is structured in three chapters. In the first one, called *Panoramic view of modernity*, is made a brief discussion about this historical period, reflecting on the ideal of *rationality* that came with it in order to present the Dooyeweerd's proposal as a critic view of modernity, by the means of his denounce of the *dogma of the religious autonomy of reason*. The second chapter, *Constitutive elements of the cosmonomic philosophy*, demonstrates the author's conceptual language, reflecting about the meaning of cosmonomic and its unfolding towards a construction of a truly Christian philosophy which differs itself of the scholastic perspective. In the third chapter, named *The reception of the Dooyeweerd's thought in the Brazilian context* is made an analysis from a kuyperian-dooyeweerdian tradition of possible models of relation between Christianity and culture in Brazil. In the sequence, it is showed the neocalvinistic critic towards a dualistic and segmented model of interaction with the cultural sphere. In opposition to this model, is defended an understanding of Christianity as a power of transformation and redemption of the culture. Following that, a reflection is made about the convergent and divergent elements between the neocalvinistic view and the theological perspectives of *Missão Integral (Comprehensive Mission)* and *Liberation Theology*, in an attempt to establish a dialog between these traditions. Finally, it is presented an evaluation of possible contributions of the dooyeweerdian construction in academic terms as well as in the case of a faith/rationality dialog, having in perspective the developing of a Public Theology.

Key-words: Herman Dooyeweerd. Cosmonomic Philosophy. Neocalvinism. Modernity. Religion.

## AGRADECIMENTOS

Sou grato a Deus pela dádiva da vida e por poder celebrá-la em sua presença, usufruindo de presentes como a reflexão.

Agradeço à minha noiva Lisandra por todo amor, carinho, compreensão e parceria em todas as horas. Obrigado pelas revisões, sugestões e contribuições valiosas para este trabalho. Sou grato por te ter ao meu lado e por você ser parte fundamental de quem eu sou hoje e serei amanhã.

Agradeço aos meus pais, Enilton e Marly, sempre presentes mesmo distantes. O cuidado constante e o amor estável de vocês é a minha base para enfrentar a vida. Sou muito grato pela vida de vocês e por investirem tanto. Sinto-me agraciado por tê-los ao meu lado.

À minha vó Lilly, apoiadora incondicional das minhas atividades. Sua ternura é fonte de alegria pra mim.

Agradeço imensamente à família Krüger, por ter me acolhido como filho nesses últimos anos. Obrigado por todo amor despendido a mim Roberto, Gislaine e Beta, tanto em palavras como em ações. Gislaine, sou grato por tuas excelentes observações e contribuições a esta dissertação. Muito obrigado.

Agradeço ao meu orientador, professor Rudolf. Nesses dois anos de convivência tive o privilégio de aprender a refinar o meu olhar teológico e minha percepção do mundo. Muito obrigado pelas aulas, orientações, conversas informais e apoio nesse tempo de estudos. Levarei o seu exemplo pra toda a vida.

Agradeço ao CNPq por ter me concedido uma bolsa de estudos nesses dois anos de mestrado, a qual me deu tranquilidade para prosseguir a pesquisa, mesmo em meio aos desafios da vida.

Agradeço aos colegas do grupo de pesquisa em Teologia Pública da EST, pelas excelentes e frutíferas discussões. Nesse sentido, agradeço também aos funcionários e ao corpo docente da Faculdades EST. Obrigado pela acolhida tão calorosa e por integrarem o rigor acadêmico com a dimensão do cuidado humano. Lembro em especial do professor Wilhelm Wachholz.

Agradeço aos colegas de PPG, que nesses anos me proporcionaram agradáveis momentos de conversas, contribuindo decisivamente para a minha formação. Obrigado André, Tiago, Éverton, Fernando e tantos outros, com os quais tive o privilégio de conviver.



Sou grato pela vida do amigo Rodomar, primeiro incentivador à realização desse mestrado. Obrigado pelas conversas, discussões e debates. Vejo em ti o exemplo de alguém que luta e vive um cristianismo integral. Lembro também, em especial, do amigo Gustavo Bains. Tua amizade é uma referência. Obrigado pelo encorajamento na feitura deste trabalho.

Agradeço aos amigos de L'Abri em Belo Horizonte. Obrigado Guilherme e Alessandra pela amizade e por despertarem em mim o interesse por essas temáticas. Lembro em especial do amigo Rodolfo. Muito obrigado pelas contribuições a esta pesquisa, desde a fase da elaboração do projeto. Suas ideias são valiosas. Agradeço às contribuições de Andrew Fellows, e às conversas sobre Dooyeweerd nas manhãs gélidas da Inglaterra.

Por fim, faço um agradecimento especial aos meus amigos da república 358. Companheiros fiéis, com os quais convivi neste tempo de mestrado. Deixo a casa na certeza de uma amizade duradoura. Obrigado Benito, Éverton, Alexandre, Adelar, Anderson e Vini pelas conversas, risadas, cafés e desafios vividos juntos.

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>1 PANORAMA DA MODERNIDADE.....</b>	<b>17</b>
1.1 A dimensão epistemológica.....	19
1.2 O ideal de <i>progresso</i> .....	23
1.2.1 Em sua dimensão política: a Revolução Francesa .....	23
1.2.2 Em sua dimensão econômica: a Revolução Industrial .....	25
1.3 Um cenário de crise: superamos a modernidade? .....	27
1.3.1 Uma pós-modernidade? .....	27
1.3.2 A outra face da modernidade? .....	30
1.4 Herman Dooyeweerd e sua proposta filosófica.....	32
1.4.1 Contexto intelectual: Neocalvinismo holandês.....	32
1.5 A reforma do pensamento teórico: uma crítica da modernidade.....	36
1.6 Apontamentos finais .....	42
<b>2 ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE UMA FILOSOFIA COSMONÔMICA .....</b>	<b>45</b>
2.1 Filosofia e Cristianismo .....	45
2.1 A estrutura da realidade: <i>cosmonomia</i> .....	46
2.1.1 Uma teoria a partir das <i>esferas de soberania</i> .....	48
2.1.2 Ontologia Modal .....	50
2.2 Quem é o <i>eu</i> ? Características da antropologia dooyeweerdiana .....	52
2.3 O lugar da teologia na Filosofia Cosmonômica.....	56
2.4 Os motivos-base religiosos do pensamento e cultura ocidental .....	59
2.4.1 <i>Matéria e Forma</i> .....	60
2.4.2 <i>Criação, queda e redenção</i> .....	63
2.4.3 <i>Natureza e Graça</i> .....	65
2.4.4 <i>Natureza e Liberdade</i> .....	67
2.5 Filosofia Cosmonômica e Pós-Modernidade .....	71
2.6 Alguns apontamentos.....	72

<b>3 O CONTEXTO BRASILEIRO E AS CONDIÇÕES DE RECEPÇÃO DO PENSAMENTO DE DOOYEWEERD.....</b>	<b>75</b>
3.1 A Religião e suas intersecções.....	75
3.2 O cristão contra a cultura.....	77
3.3 O cristão da cultura .....	81
3.4 O cristão como transformador da cultura: o ideal reformacional de soberania .....	84
3.5 Propostas Teológicas Latino-Americanas .....	89
3.5.1 Teologia da Missão Integral.....	90
3.5.1.1 Aproximações e tensões com o neocalvinismo .....	93
3.5.2 Teologia da Libertação .....	97
3.5.2.1 A teologia da libertação à luz do neocalvinismo holandês .....	100
3.5.2.1.1 <i>Dualismo natureza/grça presente na TdL</i> .....	101
3.5.2.1.2 <i>O problema da práxis</i> .....	103
3.5.2.1.3 <i>A Mediação Sócio-Analítica</i> .....	104
3.6 Alguns apontamentos finais .....	105
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>107</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>113</b>



## INTRODUÇÃO

Uma das grandes inquietações humanas diz respeito à compreensão da relação entre objetos, processos e fenômenos, que em um primeiro momento parecem estar desassociados. Nesse sentido, o ser humano sempre busca pelo significado e o sentido das coisas, com a finalidade de dar coerência para a sua vivência e ação no mundo. As diversas incongruências que observamos à nossa volta são, simultaneamente, fonte de crise e instabilidade, mas catalisadoras da busca humana por respostas.

Ademais, vivemos em um contexto que tende a valorizar o saber especializado. O conhecimento específico, técnico e pragmático está em alta conta. Todavia, a crescente especialização do conhecimento humano, não faz com que as grandes perguntas desapareçam: a natureza do divino, a constituição do humano, a interação entre ambos, os limites epistemológicos das ciências e da filosofia continuam ressoando como perguntas válidas e que merecem uma atenção especial.

No final do século XIX, muitos autores previram, e quem sabe até desejaram, o fim da religião. As grandes questões humanas pareciam ganhar outra perspectiva que não a religiosa. Entretanto, o crepúsculo dos deuses não aconteceu. O “Deus morto” de Nietzsche, assim como o “ópio do povo” de Marx, parecem ter persistido como fenômenos atuais. A explosão pentecostal na América Latina e o aumento do islamismo na Europa são possíveis indícios dessa reversão em relação à religião.

Todavia, em muitos contextos, tanto acadêmico, quanto cultural ainda parece haver uma insistência em desconsiderar o fenômeno religioso como parte fundamental da vida humana. Assiste-se a uma tentativa de alienação desse aspecto dos demais aspectos da experiência humana. Qual é a origem dessa alienação? Por que desconsiderar a religião como elemento válido em termos epistemológicos? É possível que haja uma integração entre a perspectiva religiosa e diferentes campos do saber, como a filosofia e as ciências?

De uma maneira geral, pode-se dizer que uma das teses centrais desenvolvidas na modernidade foi a necessidade de separação entre fé e racionalidade, com supremacia dada à segunda em detrimento da primeira. A modernidade acentuou o processo de secularização de uma Europa cristã,

destronando a fé calcada na revelação – cristã - como fundamento epistêmico válido, redirecionando sua atenção para a razão humana, a qual seria autônoma em relação à religião.

Dessa ideia central surgem filosofias e ideologias, as quais pressupõem tal conceito de autonomia do pensamento racional e contribuem para uma privatização da fé. Cabe perguntar: quais são os fundamentos dessa separação? Como são definidas fé e razão no contexto moderno? Como é construída a tese de autonomia da razão em relação à fé como forma de conhecimento?

Os desdobramentos desta tese central da modernidade estão presentes em todas as esferas da vida no ocidente. Tome-se como exemplo um tema bastante discutido atualmente no Brasil, a questão do aborto. É comum ouvir no debate público e mesmo em textos científicos, que este tema não deveria sofrer a influência da religião, pois estas opiniões seriam 'questões de fé', ou seja, privadas. Em um contexto científico brasileiro, herdeiro do *positivismo*, crê-se então que a posição científica, alicerçada em uma racionalidade livre de preconceitos, seria autônoma e, portanto, a única capaz de emitir concepções válidas no debate sobre essa questão específica. A partir dessa visão não há reconciliação entre esses dois polos, fé e razão.

Ademais, o tema sobre a relação entre fé e razão faz parte da vida cotidiana, ainda que não se apresente na maioria das vezes em sua forma teórica, na abstração de conceitos, ou na reflexão ontológica e epistemológica. Entretanto, à ação humana pressupõe-se tal concepção, ao menos a partir da modernidade, período em que a separação das duas dimensões parece ter sido radicalizada.

Essa reflexão torna-se importante, na medida em que se propõe a analisar o desenvolvimento histórico dessa relação no curso do pensamento ocidental, principalmente daquele advindo a partir do *Iluminismo*, apresentando a crítica feita por Herman Dooyeweerd à separação moderna das duas dimensões e à proclamação da autonomia do pensamento racional em relação à religião.

De igual maneira, esse trabalho pode ser valioso num contexto cada vez mais plural e fragmentado, onde a questão da unidade e diversidade se complexificam e as tensões globais aparecem sob várias formas: conflitos religiosos, questão das minorias étnicas, imigração e guetos culturais, além de crises políticas e econômicas. Repensar essa relação disponibilizará um aparato teórico tanto para a

análise de tais tensões, bem como uma possibilidade de reforma das esferas de debate público.

De semelhante modo, assiste-se a um renascimento na esfera pública do debate sobre Deus - *the God debate* - principalmente na Europa e nos Estados Unidos, no qual a polarização se dá entre os *novos ateístas* e os religiosos (cristãos, em sua maioria). Como pano de fundo desses debates subjazem concepções sobre a relação entre fé e racionalidade. Nesse ponto, este estudo pode ser frutífero, na medida em que procura entender historicamente o desenvolvimento de tais conceitos, constituindo-se em uma chave interpretativa de nosso momento histórico, e das tensões presente nele.

Quanto à relevância deste trabalho, pode-se dizer que ela se encontra em pelo menos dois aspectos principais contidos nele, os quais são, de certa forma, indissolúveis. O primeiro diz respeito à importância da compreensão da relação entre concepções religiosas e a racionalidade, e seus posteriores desdobramentos práticos nas estruturas organizacionais nas sociedades ocidentais contemporâneas. O segundo aspecto é a exposição e introdução da importante e original análise desenvolvida por Dooyeweerd, que ainda é pouco conhecida e estudada no contexto brasileiro.

Herman Dooyeweerd foi, durante 44 anos, professor de Filosofia, História e Direito na Universidade Livre de Amsterdã, da qual foi reitor por duas vezes. Em 1948, se tornou membro da Academia Real Holandesa de Ciências, sendo considerado um dos pensadores mais influentes da Holanda. Todavia, a influência contemporânea do pensamento dooyeweerdiano transcende o território holandês, alcançando o restante da Europa, EUA, África do Sul, além de contar com pesquisadores espalhados pelo mundo.

Dooyeweerd ainda é um desconhecido fora dos círculos reformados, especialmente no Brasil, onde há apenas uma obra traduzida, *No crepúsculo do pensamento* (2010). Em uma definição sucinta, pode-se dizer que Dooyeweerd foi o filósofo sistemático de um movimento teológico, a saber, o neocalvinismo holandês. Portanto, é imprescindível conhecer as origens e proposições desse movimento, para que se entenda o contexto de produção intelectual dooyeweerdiano.

Apresentados tais elementos, os quais expõem tanto a problemática como a importância de tal reflexão para o nosso contexto, outras dinâmicas e fenômenos presentes no cristianismo brasileiro podem ser nomeadas como motivações para a

realização deste trabalho. Há alguns anos me pergunto sobre as razões do não envolvimento de muitos cristãos em esferas como a política, filosofia e as artes. Qual a explicação para um baixo impacto cultural cristão no contexto brasileiro?

Alguns exemplos da expressão dessa separação entre o cristão e a cultura no meio evangélico podem ajudar na compreensão dessa visão. Há alguns anos, participei de uma palestra e debate com cristãos universitários, sobre os desafios do testemunho cristão na universidade. Surpreendi-me com a seguinte perspectiva: a universidade é reduzida a um campo de missão, no qual as almas devem ser resgatadas para a igreja. Ela – a universidade – não parecia possuir uma legitimidade em si. Diante de um questionamento levantado, que dizia respeito à integração entre as categorias cristãs com diferentes visões de mundo, indaguei o grupo ali presente: como lidar com um jovem cristão que ouve no domingo que Jesus Cristo é o Senhor, mas durante a semana lê Nietzsche em sua faculdade de filosofia? A resposta de um dos jovens foi paradigmática: “Nietzsche é do diabo”. Questão encerrada. Se você é cristão você não lê.

Em certo sentido, este trabalho se configura em um instrumental analítico crítico diante de tal postura no mundo, a partir da proposição e análise do pensamento de Herman Dooyeweerd, bem como da tradição teológica que o fundamenta, os quais propõem um engajamento do cristão em diferentes campos do conhecimento e da vida prática, diante da crença fundamental de que o cristianismo se configura em uma cosmovisão integral de análise e de engajamento com realidade criada.

Diante da temática discutida, o objetivo central deste trabalho é a apresentação do sistema filosófico, denominado de *cosmonômico*, desenvolvido pelo filósofo holandês Herman Dooyeweerd. Sua abrangente articulação é uma tentativa teórica de resposta às grandes questões levantadas pelo ser humano. Por estar fundamentada em uma tradição cristã específica – herança da reforma protestante, essa filosofia também pode ser denominada de *filosofia reformada* ou *filosofia reformacional*, neologismo que diferencia a tradição de Dooyeweerd de outros empreendimentos semelhantes.

Em consonância com esse objetivo central são derivados objetivos específicos que compõem este trabalho, com vistas a uma reflexão profícua no que concerne à apresentação do pensamento de Herman Dooyeweerd. São eles: apresentar de forma panorâmica os principais elementos da modernidade, em



diversos campos, mas, sobretudo na filosofia; situar historicamente o contexto intelectual sobre o qual Dooyeweerd erigiu a sua crítica à modernidade – mais precisamente a uma concepção de racionalidade advinda com ela; expor os principais elementos conceituais utilizados pelo filósofo holandês, tais como: o significado de cosmonomia, a sua ontologia modal, a sua antropologia, a relação entre filosofia e teologia e a reflexão sobre filosofia cosmonômica e pós-modernidade; e, refletir sobre as condições de recepção do pensamento dooyeweerdiano no contexto brasileiro, notadamente em diálogo com os aspectos culturais, teológico e políticos.

Por se tratar de uma pesquisa de cunho teórico, e, com a finalidade de cumprir os objetivos expostos acima, o método utilizado neste trabalho foi a pesquisa bibliográfica. Além do material publicado em livros, artigos e trabalhos acadêmicos – principalmente em inglês, foram utilizadas muitas referências disponíveis *online* na internet.

A fim de abranger os objetivos mencionados acima, este trabalho está estruturado em três capítulos: no primeiro, intitulado *Panorama da modernidade* faz-se uma apresentação abrangente dos principais temas presentes nesse período, situando Herman Dooyeweerd como um crítico de um tipo de racionalidade construída nos tempos modernos. No segundo capítulo, denominado *Elementos constitutivos de uma filosofia cosmonômica*, são discutidos e apresentados os principais pontos da construção filosófica dooyeweerdiana. No capítulo seguinte, categorizado como *O contexto brasileiro e a recepção do pensamento de Dooyeweerd*, faz-se uma análise e uma aplicação das categorias cosmonômicas no que concerne às dimensões culturais e político-teológicas presentes no Brasil, em um esforço de fazer dialogar diferentes tradições.

A primeira parte do capítulo inicial se configura em uma tentativa de exposição das características fundamentais da modernidade. Desta sorte, aspectos como a dimensão epistemológica e as conseqüentes mudanças em termos de novas construções filosóficas recebem atenção especial. Destarte, a reflexão a respeito do viés político e econômico também é contemplada, com vistas à formação de um quadro interpretativo mais amplo desse contexto. Discute-se de igual modo, a respeito das críticas levantadas à modernidade, dentre vários campos, mas especialmente, a partir dos teóricos da pós-modernidade. Em seguida, na segunda parte do capítulo, faz-se uma contextualização do surgimento e desenvolvimento do

pensamento de Herman Dooyeweerd, localizando-o como herdeiro do neocalvinismo holandês do séc. XIX, que possuía a figura de Abraham Kuyper seu principal expoente. Na sequência, apresenta-se a crítica dooyeweerdiana à moderna construção de racionalidade, em uma denúncia do que o próprio Dooyeweerd denominou de *dogma da autonomia religiosa da razão*.

No capítulo dois expõem-se as especificidades das teses do filósofo holandês. Inicia-se com uma reflexão sobre o significado de *cosmonomia*, o qual nomeia o seu empreendimento teórico. Posteriormente, demonstra-se como o autor se apropria de um conceito introduzido por Abraham Kuyper - seu grande inspirador - as *esferas de soberania*, desenvolvendo-o e aplicando-o de uma forma mais ampla, no que ele categorizou como uma *ontologia modal*. Na sequência do capítulo, faz-se uma exposição dos elementos que compõe a antropologia filosófica de Dooyeweerd, na medida em que refletir sobre a natureza do *eu* humano, para o autor, é pensar sobre as possibilidades e limites do conhecimento humano.

Em seguida, ainda no segundo capítulo, é realizada uma discussão sobre o lugar, escopo e objeto da teologia, a partir de uma perspectiva cosmonômica. Seguindo a exposição, demonstra-se um conceito-chave para a compreensão do filósofo de Amsterdam: o de *motivos-base*, dos quais são identificados quatro - motivos-base, que segundo Dooyeweerd, subjazem ao desenvolvimento cultural no ocidente. Por fim, reflete-se acerca da possível relação entre o pensamento reformacional e as teorias pós-modernas.

Por fim, o terceiro capítulo constitui-se como o capítulo analítico e aplicado dessa pesquisa. Tendo como arcabouço teórico a tradição neocalvinista kuyperiana-dooyeweerdiana, realiza-se uma dupla empreitada: uma reflexão acerca do contexto cultural brasileiro e uma tentativa de apresentação da leitura crítica desenvolvida por autores neocalvinistas brasileiros às teologias da *Missão Integral* e *Teologia da Libertação*.

Na primeira parte desse capítulo, mobilizam-se três modelos de relação entre o cristão e a cultura - tomando emprestada a linguagem conceitual de Richard Niebuhr: *o cristão contra a cultura*, *o cristão da cultura* e *o cristão como transformador da cultura*. Situa-se a tradição dooyeweerdiana no terceiro modelo de relação, refletindo sobre possíveis impactos no *modus operandi* dos cristãos no Brasil. Na segunda parte, apresenta-se, sucintamente, tanto a *Teologia de Missão Integral*, como a *Teologia da Libertação*, reconhecendo a sua relevância e

significado para o nosso contexto. Realiza-se, em seguida, uma interpretação dos fundamentos dessas teologias, partindo-se dos conceitos reformacionais, em uma tentativa de identificar pontos de contato e de tensão entre essas tradições ricas de pensamento.



# 1 PANORAMA DA MODERNIDADE

*O louco não é aquele que perdeu a razão,  
mas o que perdeu tudo, exceto a razão.*

G. K Chesterton

Falar em modernidade é falar em uma visão de mundo, ou em uma *cosmovisão*<sup>1</sup> que emergiu na Europa e, com o passar do tempo, foi ganhando uma forma cada vez mais definida e um escopo cada vez maior. Em um primeiro momento, pode-se defini-la como: “[...] uma designação abrangente de todas as mudanças – intelectuais, sociais e políticas – que criaram o mundo moderno”.<sup>2</sup>

Três eventos históricos foram paradigmáticos nesse sentido, pois ilustram essas mudanças: o Iluminismo, a Revolução Francesa e a Revolução Industrial. Nesse sentido, a era moderna pode ser entendida como um processo de transformação radical dos padrões anteriores de ordem e das relações sociais: a modernidade implementou novos padrões em termos de ideais e filosofia, pensamento político e economia.

Entretanto, as raízes da modernidade não podem ser circunscritas exclusivamente a esses acontecimentos. Proceder dessa maneira seria incorrer no erro de identificar a modernidade com a sua ideologia, com a ideia pretensiosa de que as ‘luzes’ vieram iluminar a ‘escuridão’ advindas somente da França<sup>3</sup>, e que a queda da Bastilha e o ideal dos revoltosos fora o único ideal verdadeiramente moderno ocorrido na história.

Ademais, autores como Alain Touraine e François Dubet<sup>4</sup> discordam da interpretação da modernidade como identificação estrita com o processo de racionalização. Para eles, outra dimensão não pode, de maneira alguma, ser

---

<sup>1</sup> Cf. AMORIM, Rodolfo. *Cosmovisão: evolução do conceito e aplicação cristã*. In: CARVALHO, Guilherme; CUNHA, Maurício; LEITE, Cláudio Antônio Cardoso (Orgs.). *Cosmovisão Cristã e Transformação*. Viçosa: Ultimato, 2006, p. 39-56, p. 41.

<sup>2</sup> KUMAR, Krishan. *Da Sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna: Novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 79.

<sup>3</sup> Cf. HIMMELFARB, Gertrude. *Os caminhos para modernidade*. São Paulo: É Realização Editora, 2011. Nessa obra, a historiadora Norte-Americana Gertrude Himmelfarb defende a existência de ‘iluminismos’, e argumenta que tanto nos Estados Unidos quanto na Grã-Bretanha houve ‘iluminismos’ anteriores ao francês, e que estes possuíam características distintas dos ideais revolucionários manifestos na França, revelando-se, inclusive, com um viés conservador.

<sup>4</sup> Touraine e Dubet são sociólogos franceses contemporâneos vinculados à uma *Sociologia da ação*. Apesar de diferenças em suas interpretações, ambos dão ênfase na dimensão da experiência individual – subjetividade – na formação e construção da sociedade.

excluída da interpretação da modernidade: a subjetivação. Segundo a definição de Touraine:

[a modernidade se constitui na] separação crescente do mundo *objetivo*, criada pela razão em concordância com as leis da natureza, e do mundo da *subjetividade*, que é antes de mais nada o do individualismo, ou mais precisamente o de um apelo à liberdade pessoal.<sup>5</sup>

De semelhante modo, na medida em que se fala de modernidade, se fala da crescente separação entre religião e outras esferas da vida. Como afirma o teólogo Wilhelm Wachholz: “Na pré-modernidade, a religião perpassava toda a vida das sociedades. Não se conhecia a moderna separação entre religião e mundo secular.”<sup>6</sup>

É preciso ainda, que se faça referência à *Reforma Protestante*, deflagrada em 1517 por Lutero, como um importante evento moderno. Em outra passagem, comentando a Reforma, Wachholz postula que:

[...] a Reforma inaugurou o cristianismo como princípio de adesão a uma comunidade cristã. Na modernidade, à medida que se vai afastando Igreja e Estado, o que foi consumado na Revolução Francesa de 1789, a religião deixa de ser fundamento da sociedade. Estado e mercado tornam-se esses fundamentos. As sociedades passam a ser organizadas a partir de Estado e mercado. A sociedade agora é formada por pessoas ‘ateias’, existindo, contudo, em seu meio pessoas cristãs. A religião passa a ser uma opção.<sup>7</sup>

O que marca o processo de individualização e apelo à liberdade pessoal é justamente a Reforma Protestante iniciada no século XVI na Alemanha.<sup>8</sup> A reforma teológica logo alcançaria vastos territórios na Europa e muitos adeptos. No cerne da teologia protestante está o papel central do fiel no ato de culto, diferenciando-se assim da teologia católica. Nesse sentido, o protestantismo se caracteriza por um forte apelo à individualidade e à responsabilidade pessoal – como bem apontou Max Weber em sua *Ética protestante e o espírito do capitalismo*.<sup>9</sup>

Sendo assim, é preciso reafirmar que a modernidade transforma vários aspectos da vida humana. Logo, restringi-la a um aspecto é reduzir seu potencial explicativo e analítico.

<sup>5</sup> TOURAINE, Alain. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 12 – grifo do autor.

<sup>6</sup> WACHHOLZ, Wilhelm. *História e Teologia da Reforma*: Introdução. São Leopoldo: Sinodal, 2010, p.14.

<sup>7</sup> WACHHOLZ, 2010, p. 14.

<sup>8</sup> Cf. LINDBERG, Carter. *As Reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001, p. 114.

<sup>9</sup> Cf. WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Uma definição que é consensual, entretanto, entre os autores que tratam do tema, é a definição dada pelo sociólogo britânico Anthony Giddens, quando afirma que a modernidade “[...] refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”.<sup>10</sup> Dessa forma, identifica-se inicialmente a modernidade à *mudança*.

Como o título do livro de Marshal Berman sugere: *Tudo o que é sólido se desmancha no ar*, pode-se dizer que “[a modernidade] nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia”.<sup>11</sup> Em outras palavras, toda a antiga ordem vigente, seja ela religiosa, política, social, econômica, cultural ou estética, foi substituída por uma nova ordem, e por novas formas de conceber a realidade.

Mas afinal, qual seria, mais especificamente, a natureza dessas mudanças e transformações? Na tentativa de responder a tal pergunta, serão analisadas duas dimensões das mudanças advindas com a modernidade: a) a dimensão epistemológica; e, b) ideal de progresso: nos seus aspectos político e econômico, relacionando-os com a dimensão religiosa.

### 1.1 A dimensão epistemológica

Se há uma imagem que se tem da modernidade, essa é a imagem de um mundo racional, um mundo que é matematizado, mensurado e observado meticulosamente pelos olhos da razão. A racionalidade, supostamente posta em segundo plano pelo cristianismo medieval - que tinha na revelação divina sua principal fonte de saber e verdade - emergiu como fonte fidedigna de conhecimento, como parâmetro e base epistemológica para um mundo *desencantado*<sup>12</sup> que tira os olhos do céu e os põe na terra.

Entretanto, há de ser ter o cuidado de observar que a epistemologia emergente com a modernidade é mais próxima de uma racionalização do que propriamente do surgimento da racionalidade. Afirmar que a razão nasce no período

---

<sup>10</sup> GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991, p.11.

<sup>11</sup> BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido se desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Cia das Letras, 2007, p. 24.

<sup>12</sup> Cf. WEBER, 2004, p. 88.

moderno é negar tanto a *patrística* e a *escolástica* medieval, como os antigos gregos. Tome-se como exemplo a obra política do autor medieval do séc. XIII, Marsílio de Pádua, contemporâneo de Tomás de Aquino, que ao expor seu método de abordagem na obra *O defensor da Paz*, afirma: “[...] dividirei esta obra em três partes. Servindo-me de métodos corretos elaborados pela *razão* e apoiados em proposições bem estabelecidas e evidentes por si mesmas”.<sup>13</sup>

De igual modo, talvez o mais famoso dos autores *escolásticos*, o já mencionado Tomás de Aquino, que realizou uma grande síntese entre a teologia cristã e o pensamento de Aristóteles, chegando a desenvolver a ideia de uma *razão natural* - que seria livre para conhecer e desvelar a estrutura da criação<sup>14</sup> -, deu um importante papel à racionalidade em sua construção teológica.

Dessa forma, podemos afirmar que a ideia de racionalidade não é uma novidade moderna. O que, todavia, pode ser considerada uma inovação moderna é circunscrição à razão em todas as formas de conhecer, desconsiderando tanto a tradição, bem como a ideia de uma revelação, presentes no interior do cristianismo.

Para Touraine, “[a modernidade] é a difusão dos produtos da atividade racional, científica e tecnológica”.<sup>15</sup> Processo esse que é conduzido pelo homem racional. Nesse sentido, a primeira afirmação que ele faz é a de que, não se pode falar em uma sociedade moderna, persistindo a revelação divina. A modernidade, portanto, teria se caracterizado pelo deslocamento de um centro religioso da explicação do real, que é permeado pela fé, para um centro racional, estritamente humano, erigido sob os pilares da ciência.

Na gênese dessa virada epistemológica, destacam-se dois filósofos de grande influência, cujo pensamento moldou os caminhos de desenvolvimento da modernidade. São eles, o francês René Descartes (1596-1650) e o alemão Immanuel Kant (1724-1804).

Destaca-se aqui o *Discurso do Método*, de René Descartes, escrito em 1637, como o marco inicial da filosofia moderna. O título completo é de grande valor ilustrativo, *Discurso do método para bem conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências*, ou seja, começa a emergência da ideia de que o pensamento racional é a única fonte segura de conhecimento do mundo. Com seu famoso *Cogito ergo Sum*,

---

<sup>13</sup> PÁDUA, Marsílio. *O Defensor Da Paz*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1995, p. 73.

<sup>14</sup> Cf. DOOYEWEERD, Herman. *Las Raíces de la Cultura Occidental: Las opciones pagana, secular e cristiana*. Barcelona: CLIE, 1998, p. 32.

<sup>15</sup> TOURAINE, 1994, p.17.



“Penso, logo existo”, ele instaura a dúvida metodológica como forma de conhecer. Para Newbigin:

Descartes viveu em um tempo de ceticismo. Ele inaugurou a revolução intelectual do século dezessete, a qual lançou o fundamento do que hoje pensamos como a era científica ‘moderna’. [Ele] estava convencido de que pelo cumprimento do método que ele adotou [...] seria possível possuir mais do que ele teria denominado **mera crença**, mas sim possuir certezas, um **conhecimento preciso**.<sup>16</sup>

E ainda:

Ele duvida de tudo o que pode submeter à dúvida – todo o conhecimento tradicional, as impressões de seus sentidos e até o fato de ter um corpo -, e chega a uma coisa de que não pode duvidar, a existência de si mesmo como pensador [...] Daí deduziu Descartes que a essência da natureza humana reside no pensamento [...].<sup>17</sup>

A razão, nesse sentido, não considerava nenhum processo de conhecimento que não se baseasse em um rigoroso processo científico. De igual forma, a sua ‘introdução’ radical na modernidade é entendida como uma revolução, pois toda a forma de conhecer precisava ser trocada, dando lugar a essa nova epistemologia, que encontrou eco em importantes paradigmas da ciência<sup>18</sup>, tais como os modelos mecanicistas de Isaac Newton, considerado o fundador da Ciência Moderna; organicista, de Herbert Spencer; evolucionista, de Charles Darwin; e positivista, de Augusto Comte, que viria a ter uma forte influência na formação acadêmica brasileira.

Outra figura central para pensar esse processo de autonomização da razão foi, sem dúvida, o filósofo alemão Immanuel Kant. Sua obra é vasta e complexa. Seu pensamento é conhecido como uma filosofia crítica. Uma das principais obras foi publicada em 1781 sob o título de *Crítica da razão pura*, que contém uma extensa resposta à filosofia empirista inglesa, representada por John Locke e David Hume.

Defendendo um conhecimento *a priori* e a razão como *ponto de partida* para o conhecimento em detrimento da experiência, Kant postula que:

<sup>16</sup> NEWBIGIN, Lesslie. *Discovering truth in a changing world*. Alpha International Resources: London, 2003, p. 4 – grifo nosso. No original: “Descartes lived in a time of skepticism. He inaugurated the seventeenth century intellectual revolution that laid down the foundation for what we think of as the ‘modern’ scientific age. [He] was convinced that by following the method that he adopted [...] it would be possible to have more than what he would have called mere belief, but instead to have certainties, certain knowledge.” (tradução nossa – a partir desse ponto em diante, todas as traduções serão feitas pelo por mim. Quando não for o caso, indicarei a autoria da tradução).

<sup>17</sup> CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo: Círculo do Livro, 1982, p. 54.

<sup>18</sup> Cf. CAPRA, 1982, p. 58.

A experiência não é, em absoluto, o único campo ao qual nossa compreensão pode ser confinada. A experiência nos diz o que é, mas não que deva ser necessariamente o que é e não o contrário. Ela nunca nos dá, portanto, quaisquer verdades realmente gerais; e nossa **razão**, que está particularmente ansiosa por essa classe de **conhecimento**, é provocada por ela, e não satisfeita. As verdades gerais, que ao mesmo tempo trazem o caráter de uma necessidade anterior, devem ser independentes da experiência – claras e certas por si mesmas.<sup>19</sup>

O lugar da religião na filosofia kantiana é discutido em *A religião nos limites simples da razão*, na qual a ênfase está na centralidade da dimensão racional como parâmetro interpretativo de qualquer realidade. Importante observar, no entanto, que a construção de racionalidade, do filósofo alemão, é extremamente elaborada e complexa para ser discutida em linhas gerais. De qualquer modo, pode-se dizer que a religião tem papel secundário, no que diz respeito ao projeto kantiano de uma moralidade universal. Como afirma Durant, sobre essa perspectiva “[...] igrejas e dogmas só têm valor na medida em que auxiliam o desenvolvimento moral da raça”.<sup>20</sup>

Sendo assim, a própria teologia como disciplina sofre o impacto dessa marginalização da dimensão fiduciária, sendo tomada como uma ciência – por vezes atacada por não ter caráter científico - que não teria a mesma autoridade – na esfera pública – que outras disciplinas do conhecimento, tais como a Filosofia e a Sociologia. Na concepção clássica de modernidade, portanto, não há espaço para uma teologia pública.

Constituiu-se dessa maneira, uma das principais transformações advindas com a modernidade: a racionalização, na medida em que a razão é legitimada - seja numa concepção objetiva ou instrumentalizada – como arauto da verdade. Como diz Touraine sobre a concepção clássica de modernidade, “[ela] é antes de tudo a construção de uma imagem racionalista do mundo que integra o homem na natureza, o microcosmo e o macrocosmo, e que rejeita todas as formas de dualismo do corpo e da alma, do mundo humano da transcendência”.<sup>21</sup>

Na medida em que o próprio homem se entende como ser racional, ele passa a enxergar o mundo como algo racional. O mundo moderno é lógico. Ele pode ser conhecido, pesquisado, estudado e explorado pela razão instrumentalizada pela ciência, pois se há lógica, há necessariamente padrões invariantes, aos quais os

<sup>19</sup> KANT apud DURANT, Will. *A História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 256 – grifo nosso.

<sup>20</sup> DURANT, 2000, p. 267.

<sup>21</sup> TOURAINE, 1994, p. 37.

modernos chamam de *leis*. Ora, se existiam leis físicas que governavam o universo, por que não haveria leis que governavam a natureza, as relações sociais e até mesmo o próprio ser humano?

Foi a partir desse princípio que a ciência passou a se consolidar na modernidade como a forma de conhecer essas leis – a ordem e a lógica – e, para tal empreendimento, o uso da razão passou a ser condição fundamental. Pois como sugerem Eriksen e Nielsen:

Se a matemática, a linguagem da razão, podia revelar verdades naturais fundamentais como as leis de Newton, não se seguia que a natureza era ela própria racional e que todo empreendimento dirigido pela razão estaria destinado ao sucesso?<sup>22</sup>

Essa mudança radical na epistemologia moderna é uma das causas do turbilhão da vida na modernidade, do qual nos fala Berman, pois ocorreram “[...] grandes descobertas nas ciências físicas [...], mudança da nossa imagem do universo e do lugar que ocupamos nele”.<sup>23</sup> Como dito anteriormente, a forma como o ser humano passa a olhar o mundo, no sentido de uma cosmovisão, de uma visão de mundo, é alterada e completamente distinta das formas pré-modernas. Giddens postula, portanto, que “[...] a modernidade altera radicalmente a natureza da vida social cotidiana e afeta os aspectos mais pessoais de nossa experiência”.<sup>24</sup>

## 1.2 O ideal de *progresso*

### 1.2.1 Em sua dimensão política: a Revolução Francesa

Outra importante característica que se destaca como uma das principais advindas com a modernidade é a ideia de *progresso*. Na realidade, pode-se falar em uma alteração da concepção de tempo e história que a modernidade traz consigo.

Como expõe Kumar, a tendência do período pré-moderno foi a de entender a história como sendo cíclica<sup>25</sup>: *não há nada de novo debaixo do céu*.<sup>26</sup> A tese central do autor é que a modernidade secularizou a concepção cristã de tempo, pois

<sup>22</sup> ERIKSEN, Thomas Hylland ; NIELSEN, Finn Sivert. *História da Antropologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 19.

<sup>23</sup> BERMAN, 2007, p. 25.

<sup>24</sup> GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2002, p. 9.

<sup>25</sup> Cf. KUMAR, 1997, p. 83.

<sup>26</sup> Expressão popular que tem sua origem na passagem bíblica do livro de Eclesiastes 1:9b.

o cristianismo renova a ideia de tempo e história, atribui-lhes significado, “[o cristianismo] derrubou a concepção naturalista do mundo antigo, [onde] havia mudança, mas não novidade”.<sup>27</sup> A imagem de uma marcha do homem moderno através da história ganha força, e a modernidade se constitui num “[...] momento central da nossa história, em que nós nos pensamos inteiramente em termos históricos”.<sup>28</sup>

Nesse ponto, o evento ocorrido na França no século XVIII é um marco da modernidade, e até mesmo em termos do conceito de revolução, pois:

A revolução Francesa de 1789 foi a primeira revolução moderna. Ela transformou o conceito de revolução. Revolução não significava mais o giro de uma roda ou um ciclo que sempre fazia algo retornar a seu ponto de partida. Nesse momento passou a significar a criação de alguma coisa inteiramente nova, algo nunca visto antes no mundo [...].<sup>29</sup>

Uma das principais consequências da revolução francesa é que ela introduziu na história e no pensamento moderno a ideia do ator histórico, e ator aqui no sentido de alguém que de fato age sobre a história. O homem moderno passa a se enxergar como alguém que incide sobre o tempo, transformando-o. Logo, as possibilidades estão abertas e a crença na ideia de que o homem pode progredir aumenta cada vez mais.

Quando fala da Revolução Francesa, Marshal Berman diz que:

Com ela e suas reverberações, ganha vida, de maneira abrupta e dramática, um grande e moderno público. Esse público partilha o sentimento de viver em uma era revolucionária, uma era que desencadeia explosivas convulsões em todos os níveis da vida pessoal, social e política.<sup>30</sup>

Revoluções políticas, transformações econômicas, desenvolvimento da ciência, `descobertas` além-mar, pensamento filosófico com novas ideias: o ser humano está no centro da história e a liberdade é um valor que começa a florescer. Esse é o cenário moderno, cuja expectativa no progresso da humanidade é crescente, no qual os profetas dão lugar aos cientistas e a redenção pela fé dá lugar à evolução através da ciência.

A modernidade passou então a ser identificada como um ponto de referência da evolução histórica e por isso, no campo dos estudos das ciências humanas, têm-

<sup>27</sup> KUMAR, 1997, p. 80.

<sup>28</sup> TOURAINE, 1994, p. 70.

<sup>29</sup> KUMAR, 1997, p. 92.

<sup>30</sup> BERMAN, 2007, p. 26.

se que o surgimento do conceito de sociedade está diretamente ligado ao de modernidade, pois todo o progresso era dimensionado no eixo que vai da tradição à modernidade.<sup>31</sup>

O sociólogo francês François Dubet postula que as sociedades eram hierarquizadas de acordo com seu grau de modernidade, seja na racionalização do mundo em Weber, no desenvolvimento das forças produtivas em Marx ou na divisão do trabalho em Dürkheim.<sup>32</sup> Evidencia-se esse processo também no surgimento da Antropologia, com seus esquemas evolucionistas e etapistas – também chamado de método comparativo - que classificavam as sociedades de selvagens à civilizadas - modernas.

Consolida-se assim uma característica da modernidade, que é da fixação do olhar muito mais no futuro do que no passado. Em certo sentido, a autoridade do passado é abolida sobre o presente – fim da tradição. Ela traz uma atmosfera de novos acontecimentos, novas possibilidades: o progresso. Ocorre um processo de *colonização do futuro*<sup>33</sup>, quando os acontecimentos do porvir são mais relevantes para o entendimento do presente e das coisas vividas, do que propriamente os acontecimentos do passado.

### 1.2.2 Em sua dimensão econômica: a Revolução Industrial

Sendo assim, parece então que falar em modernidade não é falar de um único aspecto ou em apenas uma característica definidora, pois, a modernidade diz respeito a uma série de transformações em todas as esferas e ordens da vida social.

Todavia, como bem pontuou Kumar: “Será que é realmente possível pensar no mundo moderno sem considerar que ele é *industrial*?”<sup>34</sup> Se fosse necessário pensar em outra imagem do mundo moderno, mobilizar-se-ia a de uma fábrica mecanizada, com uma máquina de vapor funcionando constantemente.

É com a revolução industrial do século XVIII na Grã-Bretanha que a modernidade recebe sua dimensão material.<sup>35</sup> Como definir essa revolução? Como

<sup>31</sup> Cf. GIDDENS, 1991, p. 22.

<sup>32</sup> Cf. DUBET, François. *A sociologia da experiência*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994, p. 53.

<sup>33</sup> Cf. GIDDENS, 1991.

<sup>34</sup> KUMAR, 1997, p. 94 – grifo do autor.

<sup>35</sup> Cf. HOBBSAWM, Eric J. *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977; KUMAR, 1997; BERMAN, 2007.

diz o historiador Eric Hobsbawn, “[a revolução industrial é a] multiplicação rápida, constante, e até o presente ilimitada, de homens, mercadorias e serviços”.<sup>36</sup> Ela traz consigo um novo modelo econômico e um novo modo de organizar a produção, que é o capitalismo, definido por Giddens, lembrando Marx, como: “[...] um sistema de produção de mercadorias, centrado sobre a relação entre a propriedade privada do capital e o trabalho assalariado sem posse de propriedade, esta relação formando o eixo principal de um sistema de classes”.<sup>37</sup>

O processo de industrialização advindo com a revolução industrial está totalmente ligado ao desenvolvimento da tecnologia e aos avanços da ciência que impulsionavam a modernidade. De igual forma, o ideal de progresso era partícipe ao desenvolvimento desse novo sistema econômico, e da crença de que se alcançaria um maior desenvolvimento nessas novas bases produtivas. Sobre essa noção, Polanyi observa que: “[...] animada por uma fé emocional na espontaneidade, a atitude de senso comum em relação à mudança foi substituída por uma pronta aceitação mística das consequências sociais do progresso econômico, quaisquer que elas fossem”.<sup>38</sup>

Além de ter dado sua dimensão material à modernidade, o processo de industrialização também se destaca pelo fato de ter feito do ocidente uma civilização mundial. É inegável que o sistema de produção nascido com a revolução industrial se tornou um sistema econômico mundial, que tem por característica revolucionar constantemente os meios de produção. Por esse motivo, pode-se enxergar um mundo pré-industrial e outro emergido depois da indústria.

Nesse sentido, Kumar lembra que:

Se os exércitos de Napoleão levaram as ideias da Revolução Francesa a toda a Europa, as marinhas de guerra britânica e francesa levaram a mensagem da Revolução Industrial a todo o mundo. A mensagem era simples: em nossos tempos, tempos modernos, só há uma maneira de sobreviver: industrializar-se [...]. Modernizar era industrializar.<sup>39</sup>

Seja o sistema capitalista louvado e apreciado, como o foi pelos liberais do século XIX, ou mesmo pelos Neoliberais do século XX, seja ele criticado, como o foi duramente por teóricos como Marx no século XIX, chegando a ser chamado de

---

<sup>36</sup> HOBBSAWM, 1977, p. 50.

<sup>37</sup> GIDDENS, 1991, p. 61.

<sup>38</sup> POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 2000, p. 51.

<sup>39</sup> KUMAR, 1997, p. 94, 95.

‘Moinho Satânico’ por Karl Polanyi, ele é, inegavelmente, o sistema que se desenvolveu com a modernidade. Assim sendo, ganhou um escopo mundial, tornando a economia moderna uma economia completamente globalizada, impossível de ser pensada fora de um quadro global.

### 1.3 Um cenário de crise: superamos a modernidade?

#### 1.3.1 Uma pós-modernidade?

A discussão em torno das teorias pós-modernas é ampla e atinge um grande número de áreas do conhecimento: da física, passando pelas artes, indo até a filosofia. Muitos autores têm sido elencados como autores pós-modernos: Martin Heidegger, Michael Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Daniel Bell, entre outros. A fim de fazer uma breve discussão e apresentação de uma das críticas centrais de uma possível superação da modernidade, apresenta-se aqui, de maneira geral, o pensamento do francês Jean-François Lyotard.

A obra que deu notoriedade à Lyotard foi publicada em 1979 com o título de *La condition postmoderne*. Em sua primeira edição para o português, em 1986, essa obra foi traduzida como *O pós-moderno*. A principal proposição de Lyotard é que o status do conhecimento está mudando. Como ele mesmo postula logo no primeiro capítulo de seu livro: “Nossa hipótese de trabalho é a de que o saber muda de estatuto ao mesmo tempo em que as sociedades entram na idade dita pós-industrial e as culturas na idade dita pós-moderna.”<sup>40</sup>

Para ele, as noções de verdade e progresso presentes na modernidade precisavam ser abandonadas. A ciência, nascida na era moderna, não deveria possuir status de verdadeira, pois a sua legitimação estava nela mesma, dentro do *jogo de linguagem* que ela mesma difundiu. Sendo assim, a ciência se constituiria como uma ‘metanarrativa’, como um discurso de legitimação de si mesma.

Essas ‘metanarrativas’ seriam, na verdade, “[...] grandes esquemas histórico-filosóficos de progresso e perfectibilidade criados pela era moderna”.<sup>41</sup> Logo, uma ideia de progresso que fosse fundamentada sobre elas seria

<sup>40</sup> LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993, p. 3.

<sup>41</sup> KUMAR, 1997, p. 143.

inconcebível, pois agora, existe um mundo que é incrédulo em relação a essas metanarrativas, devido à crescente expansão da noção da relatividade na ciência, na qual há uma rejeição do fundamento último de verdade, por ela trazido.

Embora as narrativas, que são prescritivas e práticas, sejam diferenciadas por Lyotard de 'ciência', que se interessa pela verdade e por alegações de verdade, não pode haver a menor dúvida de que grande parte do interesse das metanarrativas da modernidade dependia de sua associação à ciência e ao método científico [...] É de fato a crise da ciência que pode explicar em parte a atração exercida pela teoria pós-moderna hoje.<sup>42</sup>

Para esta perspectiva, a modernidade acabou. A noção de sentido e de progresso é criticada e abandonada. Para Lyotard, a história não é teleológica, não tem uma finalidade específica. Para os teóricos da pós-modernidade, não se está indo a algum lugar e também não faz diferença de onde se veio. Para eles, não existe um fundamento último na explicação da realidade, tudo o que se tem são discursos disputando, em um campo de poder, qual deles prevalece. Nesse sentido, a ciência, a filosofia, as artes, a religião, enfim, tudo é discurso; são tentativas de dar fundamentação à ordem social.

Todas as grandes narrativas da modernidade são desconsideradas, independentemente do campo em que se situam: socialismo, capitalismo, cristianismo, romantismo, liberalismo, keynesianismo [...], marxismo, e principalmente todas as categorias e referenciais do Iluminismo, tais como: dialética, hermenêutica, emancipação, sujeito, razão, desenvolvimento, progresso, verdade, totalidade, história, igualdade, liberdade, consciência [...]<sup>43</sup>

Por isso, a ideia de razão tão presente na modernidade, perderia sua legitimidade como fonte segura da verdade. Pois “[...] não existem garantias de que a razão produza consequências libertadoras”<sup>44</sup>, vide a desesperança gerado pelas duas grandes guerras mundiais. Desta forma, por deslegitimar os paradigmas da modernidade, a teoria pós-moderna se coloca como um modelo explicativo da realidade dos dias atuais.

Todavia, como já afirmado, nem todos os autores concordam com termo pós-modernidade, haja vista acreditarem em um processo de continuidade entre a

<sup>42</sup> KUMAR, 1997, p. 143.

<sup>43</sup> SOUZA, Leonildo Pereira de. *O adjetivo e seus substantivos: Uma leitura acerca de elementos do discurso teórico pós-moderno*. Monografia em Ciências Sociais, UFPel. Pelotas, 2003, p. 53.

<sup>44</sup> LYON, David. *Pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 69.



modernidade e o tempo contemporâneo, em detrimento de uma perspectiva de ruptura. Tal é o caso do sociólogo britânico Anthony Giddens, que lança luz sobre a interpretação da modernidade, a partir da exposição da sua radicalização.

Na explicação giddensiana, as “[...] sociedades modernas chegaram a um ponto em que são obrigadas a refletir sobre si mesmas e que, ao mesmo tempo, desenvolveram a capacidade de refletir *retrospectivamente* sobre si mesmas”.<sup>45</sup> Ou seja, com o aumento da quantidade e da velocidade das informações, as instituições sociais e os próprios indivíduos são coagidos a viver em constante mudança e transformação. Novos conhecimentos a todo o momento são trazidos à tona, e os antigos são solapados pelos novos, gerando necessidade de reorganização constante por parte dos modernos.

Na alta modernidade, a *reflexividade*, teria instaurado a *dúvida radical* como atitude padrão diante da vida – numa espécie de relativismo. Tal processo resultaria em uma insegurança ontológica ou mesmo um *mal-estar* generalizado, causado pela incapacidade de encontrar pontos fixos, portos seguros de conhecimento ontológico. Ao contrário da atualidade, a modernidade clássica, através da ciência, fornecia esses portos seguros de conhecimento.

Dentro do projeto iluminista, no ideário de progresso da modernidade clássica, de fato acreditava-se que com o desenvolvimento da ciência, as dúvidas diminuiriam gradativamente, pois o cosmos seria revelado, a natureza seria esquadrihada e o próprio homem seria compreendido pelos olhos da razão. Entretanto “[...] a reflexividade da modernidade solapa [até] a certeza de conhecimento, mesmo nos domínios centrais da ciência natural”.<sup>46</sup> O que acontece, então, é o processo inverso, o caráter hipotético do conhecimento científico alcança todas as esferas da vida humana, tornando o conhecimento passível de revisão e com caráter provisório.

Pois quando as reivindicações da razão substituíram as da tradição, elas pareciam oferecer uma sensação de certeza maior do que a que era propiciada pelo dogma anterior [todavia] a reflexividade da modernidade de fato subverte a razão, pelo menos onde a razão é entendida como ganho de conhecimento certo.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> KUMAR, 1997, p. 152.

<sup>46</sup> GIDDENS, 2002, p. 26.

<sup>47</sup> GIDDENS, 1991, p. 46.

Nesse novo contexto, marcado por um grande dinamismo, o processo de formação da identidade é completamente novo, pois em condições pré-modernas, a formação da identidade individual era um processo sem tantos conflitos, visto que o ambiente social era mais constante, e a referência da tradição estava sempre presente. A reflexividade arranca a identidade de um ponto fixo e a lança no mar agitado de um conhecimento que é constantemente renovado, e que se movimenta em uma sociedade pós-tradicional, possuindo uma diversidade de cenários sociais.

### 1.3.2 A outra face da modernidade?

É importante observar que a modernidade, enquanto *projeto racionalizante*, recebeu inúmeras críticas para além do campo da filosofia e teoria social. Uma das mais conhecidas formas de contestação da modernidade foi o *Romantismo alemão* do final do século XVIII<sup>48</sup>. Além dele, destaca-se também o movimento cultural chamado *modernismo*, que se deu principalmente na literatura e nas artes. Para Kumar, o modernismo provocou uma separação entre as dimensões sociais e políticas da modernidade, do seu conceito estético. “De um lado, a ciência, a razão, o progresso, o industrialismo; do outro, a refutação e rejeição dos mesmos, em favor do sentimento, da intuição e do uso da imaginação.”<sup>49</sup>

Entre os autores que estudam a modernidade para além do campo científico e filosófico, um dos escritores mais citados é o francês Charles Baudelaire<sup>50</sup>, em razão de sua obra *O pintor da vida moderna*, escrita em 1863. Nela, Baudelaire expõe os questionamentos e angústias presentes na vida do homem moderno. A ambiguidade aparece da seguinte maneira: ao mesmo tempo em que ele critica a modernidade, a condição de ser indivíduo moderno - capaz de criticar a própria ordem social – ela é exaltada, como se o ato de contestar se constituísse num ato autenticamente moderno.

Na obra de Baudelaire são encontrados elementos subversivos à modernidade clássica. Dessa forma: “[a] razão era combatida pela imaginação, o artifício pelo natural, a objetividade pela subjetividade, o cálculo pela

---

<sup>48</sup> Movimento que perpassou campos diferentes como a filosofia e as artes. Caracterizou-se por uma forte crítica à racionalidade iluminista e uma volta à subjetividade e aos temas do indivíduo

<sup>49</sup> KUMAR, 1997, p. 96.

<sup>50</sup> Nasceu em Paris em 1821 e morreu na mesma cidade em 1867.

espontaneidade, o mundano pelo visionário, a visão mundial da ciência pelo apelo ao fantástico e ao sobrenatural”.<sup>51</sup>

Há no movimento do modernismo um apelo à liberdade humana, entendida como absolutamente livre. Nesse sentido, a própria razão é combatida, pois tolheria a possibilidade de escolha do homem.

É preciso lembrar ainda que o contexto europeu, principalmente do século XIX, era um contexto de transformações radicais, não só políticas e econômicas, como estruturais – com crescimento das cidades, devido ao processo de industrialização. As pessoas passaram a viver, cada vez mais, em grandes cidades, com uma crescente complexificação da vida social. Há, portanto, nesse processo, uma necessidade do ser humano (re)pensar sua própria condição. Diante disso, os artistas e escritores passaram a captar esse novo ambiente e expressar suas impressões.

Outro importante escritor, que se destaca por fazer uma forte crítica à modernidade – via literatura - é o russo Fiódor Dostoiévski<sup>52</sup>, principalmente no livro *Notas do subsolo*, publicado em 1864. Nele, através de seu personagem central, o autor vocifera contra o ideal de progresso, conduzido pela ciência, e contra a redução do homem a uma máquina, a uma mera engrenagem de um sistema. Em uma célebre passagem, o escritor diz que “[...] os homens continuam a ser homens, e não teclas de piano [...]”.<sup>53</sup> Ainda sobre isso, ele diz:

Mesmo que se constate que ele é de fato uma tecla de piano, mesmo que isso lhe seja demonstrado pelas ciências naturais e pela matemática, nem assim ele criará juízo e propositalmente fará alguma coisa oposta, unicamente por ingratidão; de fato, para impor sua *vontade*.<sup>54</sup>

Mais adiante na mesma obra, ele vocifera:

Se os senhores disserem que tudo isso também pode ser calculado pela tabela – o caos, a treva, a maldição, de modo que a mera possibilidade de cálculo prévio pare tudo e a razão triunfe -, então nesse caso o homem ficará propositalmente louco, para ficar privado da razão e defender sua opinião! Eu creio nisso, respondo por isso, porque toda questão humana, resume-se, na realidade, em o homem provar constantemente para si mesmo que ele é um homem, e não uma tecla!<sup>55</sup>

<sup>51</sup> KUMAR, 1997, p. 97.

<sup>52</sup> Nasceu em Moscou em 1821 e morreu na cidade de São Petersburgo em 1881.

<sup>53</sup> DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Notas do Subsolo*. Porto Alegre: L&PM, 2010, p. 41.

<sup>54</sup> DOSTOIÉVSKI, 2010, p. 42 – grifo nosso.

<sup>55</sup> DOSTOIÉVSKI, 2010, p. 42.

Há nesses excertos, como já dito, um forte apelo à vontade e liberdade humana. Essa outra face da modernidade, que pareceu ser esmagada pelo processo de racionalização, vem à tona como forma de crítica e liberação dos modelos totalizantes, da pura razão instrumental, da modernidade transformada em uma *gaiola de ferro*, na qual o ser humano de fato é só uma peça dentro de um sistema.

Portanto, a modernidade não é monolítica em suas manifestações. Nesse sentido, cabe a pergunta: em que sentido a proposta filosófica de Herman Dooyeweerd é inovadora? Por qual viés sua crítica à modernidade é feita? A exposição do contexto intelectual de Dooyeweerd no diálogo com a modernidade, bem como o esboço inicial de suas ideias, serão feitas na seção a seguir.

## 1.4 Herman Dooyeweerd e sua proposta filosófica

### 1.4.1 Contexto intelectual: Neocalvinismo holandês

O neocalvinismo foi um movimento teológico e cultural, ocorrido a partir da segunda metade do séc. XIX na Holanda. Teve na figura de Abraham Kuyper (1837-1920) seu principal expoente. Entretanto, nomes como o de Guillaume Groen Van Pristerer (1801-1876), James Orr (1844-1913), Herman Bavinck (1854-1921) – sendo esse, reconhecidamente, o seu teólogo sistemático – além de Dirk Vollenhoven (1892-1978) – cunhado de Dooyeweerd - também são relacionados aos primórdios do movimento.<sup>56</sup>

Entretanto, comentando a importância de Dooyeweerd, Gouvêa afirma que:

[...] sem Dooyeweerd não existiria filosofia reformacional, e a fragmentação dos outros pensadores citados seria inevitável. Dooyeweerd desenvolveu uma filosofia que serviu historicamente de polo unificador do pensamento filosófico de pessoas engajadas com a tradição reformada ou calvinista.<sup>57</sup>

A questão com a qual os reformados se debatiam naquele momento era a seguinte: “Pode o cristianismo, após a Revolução Francesa, ser reavivado até que

<sup>56</sup> Cf. RAMLOW, Rodomar. *O Neocalvinismo holandês: Temas e autores*. Anais do Congresso Internacional de Teologia da Faculdade EST. V. 1, 2012, p. 1701–1716, à p. 1702.

<sup>57</sup> GOUVÊA, Ricardo Quadros. *O lado Bom do Calvinismo: Ensaio acerca de um calvinismo saudável*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, p.222.

alcance um efeito salutar na direção da cultura ocidental?”.<sup>58</sup> Havia uma batalha contra as forças do Iluminismo liberalizante. Segundo Kaslbeeck, “[...] as forças do catolicismo romano e do protestantismo evangélico foram muito fracas para resistir efetivamente ao controle do *humanismo liberal* nos setores decisivos da cultura holandesa”.<sup>59</sup>

A base sobre a qual os neocalvinistas desenvolveram sua perspectiva foi a reforma teológica do século XVI, na Genebra de João Calvino. É importante que se ressalte que:

[...] tamanha era a interpenetração entre o secular e o espiritual no século XVI, que nenhuma reforma da religião poderia ser feita sem uma transformação da ordem pública nas unidades políticas da Europa cristã, e nenhuma mudança nesse sentido poderia ser institucionalizada sem a assistência dos governantes seculares.<sup>60</sup>

Daí resultar ser o neocalvinismo uma espécie de atualização do calvinismo, muito mais do que um movimento que agrega elementos novos aos ideais da reforma. Nesse sentido, ele é uma atualização dos princípios do século XVI ao contexto do final do século XIX na Europa.

O seu principal expoente, Abraham Kuyper, foi jornalista, político, pastor, fundador do *partido antirrevolucionário*, primeiro ministro da Holanda (1901-1905) e também fundador da renomada Vrije Universiteit Amsterdam (Universidade Livre de Amsterdã)<sup>61</sup>. Uma de suas obras mais conhecidas é a *Stone Lectures*, publicada no Brasil como *Calvinismo*. Essa obra é a reunião de cinco palestras proferidas por Kuyper em Princeton, nos EUA, em 1898. Em sua palestra de abertura, ele assevera:

Não há dúvida, então, de que o Cristianismo está exposto a grandes e sérios perigos. Dois *sistemas de vida* estão em combate mortal. O Modernismo está comprometido em construir um mundo próprio a partir de elementos do homem natural e a construir o próprio homem a partir de elementos da natureza.<sup>62</sup>

A questão posta e que precisava de uma resposta, de acordo com os neocalvinistas, era a de como tornar pública a influência cristã. “O objetivo de

<sup>58</sup> KALSBECK, L. *Contornos de uma filosofia cristã: uma introdução ao pensamento de Herman Dooyeweerd*. [tradução no prelo – sem paginação]. Obra original: *Contours of a christian philosophy: an introduction to Herman Dooyeweerd's thought*. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1975.

<sup>59</sup> KALSBECK, L. [no prelo]

<sup>60</sup> HÖPFL, Harro. *Lutero e Calvino: sobre a autoridade secular*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 9.

<sup>61</sup> Para Kuyper, a ideia de uma Universidade Livre remeteria a liberdade em relação à ação estatal, bem como à interferência eclesiástica.

<sup>62</sup> KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003, p. 19.

Kuyper foi descrito como uma ‘re Cristianização’ da cultura holandesa [...]”.<sup>63</sup> Portanto, de acordo com o cientista político britânico, Jonathan Chaplin, “[...] o neocalvinismo Kuyperiano pode ser assim classificado como uma forma modernizante e progressiva de um pluralismo democrático, inspirado por uma perspectiva religiosa tradicional [...]”.<sup>64</sup>

Pode-se afirmar que no cerne desse movimento havia uma tentativa de *desprivatização* da fé cristã. Em certo sentido, ele se configurou como uma resposta cristã aos valores seculares dominantes naquele contexto, sem, entretanto, deslegitimar as estruturas culturais, políticas e econômicas – como se elas fossem problemáticas em si – mas afirmando-as como estruturas criacionais, defendiam sua reforma constante, a partir dos valores do cristianismo. É nesse contexto, que Kuyper funda, em 1879, um partido político: o partido antirrevolucionário (*Anti-Revolutionaire Partij*, ARP). Como mote central estava a reforma das estruturas em contraposição à ideia de uma revolução radical. Comentando sobre Kuyper e sua influência na política, Chaplin afirma que:

Kuyper foi um dos primeiros defensores do sufrágio adulto universal (masculino). O partido foi formado em uma ruptura com o movimento conservador aristocrático com o qual os “anti-revolucionários” estiveram aliados. Não foi apenas o primeiro partido democrata-cristão a ser estabelecido na Europa, mas o primeiro partido político de massas. Assim como o calvinismo original inspirara movimentos democratizantes no século XVII, o neocalvinismo holandês fez sob a liderança de Kuyper no século XIX.<sup>65</sup>

O principal tema sustentado pelo neocalvinismo era a unidade de criação e redenção, natureza e graça. De igual forma, havia uma afirmação do cristianismo como um sistema total de vida, com especial ênfase na lei criacional e nas esferas de soberania, o que acabaria por influenciar no nome da tradição filosófica de

<sup>63</sup> CHAPLIN, Jonathan. *Herman Dooyeweerd: Christian philosopher of state and civil society*. Indiana: Notre Dame, 2011, p. 21. No original: “Kuyper’s goal has been described as the ‘rechristianization’ of Dutch culture [...]”.

<sup>64</sup> CHAPLIN, 2011, p. 22. No Original: “Kuyperian neo-Calvinism can thus be classified as a modernizing and progressive form of democratic pluralism inspired by a traditional religious perspective [...]”.

<sup>65</sup> CHAPLIN, Jonathan. *The Full Weight of our Convictions: the Point of Kuyperian Pluralism*. [S.l.] 01 nov. 2013. Disponível em: <<http://www.cardus.ca/comment/article/4069/the-full-weight-of-our-convictions-the-point-of-kuyperian-pluralism/>>. Acesso em: 26 abr. 2014. Texto postado no site Comment: public theology for common good, no link Archives. No original: “Kuyper was an early advocate for universal adult (male) suffrage. The party was formed in a breach with the aristocratic conservative movement with which the “anti-revolutionaries” had initially been allied. It was not only the first Christian Democratic party to be established in Europe, but the first mass political party, period. Just as original Calvinism inspired democratizing movements in the seventeenth century, so Dutch neo-Calvinism under Kuyper’s leadership did in the nineteenth.”

Dooyeweerd, *Filosofia Cosmonômica*, conhecida em alguns círculos também como *Escola de Amsterdam* ou *Filosofia Reformacional*.

Outro elemento enfatizado por esse movimento era o postulado do reformador francês João Calvino sobre o sentido teológico da *queda*. Seguindo o teólogo de Genebra, Kuyper defendia a doutrina da queda total do ser humano, sendo um forte opositor da ideia de uma *razão natural* tomista, que a partir do dualismo grego, defendia a possibilidade de conhecimento humano de Deus, a partir de estruturas racionais não afetadas pelo pecado – uma *teologia natural*. Para Kuyper, todas as áreas da vida foram afetadas pelo pecado – incluindo a capacidade racional.

Nessa direção, uma filosofia que tivesse como ponto de partido a razão autônoma – *per se* – seria uma filosofia que desconsideraria um aspecto central da antropologia humana: a presença do pecado. Por isso, tendo este estrato teológico, o projeto de uma filosofia cristã teria seu espaço, diferenciando-se, entretanto, do *escolasticismo*.

Sob a base do neocalvinismo e da proposta de filosofia cosmonômica de Dooyeweerd, alguns autores têm se destacado em diferentes áreas do conhecimento, propondo avanços nas teses originais de Dooyeweerd. Alguns deles são: James Olthuis, no campo da teologia filosófica, trabalhando temas como a pós-modernidade, hermenêutica e psicoterapia; Calvin Seerveld, na filosofia estética e produção artística; Robert Knudsen (1924-2000), professor de Teologia em Westminster, com foco em apologética cristã, com um profícuo trabalho sobre o pensamento teológico moderno, especialmente das obras de Bultmann, Jaspers e Tillich; Jonathan Chaplin, professor de Ciência Política da Universidade de Cambridge, com importantes trabalhos de interface entre o pensamento cristão, sociedade civil, estado e democracia; e, Alvin Plantinga, na filosofia analítica e filosofia da linguagem e epistemologia.<sup>66</sup>

Esses são alguns dos autores, cujo fundamento se encontra na tradição kuyperiana-dooyeweerdiana. Alguns centros de estudo e pesquisa são importantes *hubs* para a organização e contato desses diferentes autores. Destacam-se nesse sentido o *The Abraham Kuyper Center for Science and Religion* (Centro Abraham Kuyper de Ciência e Religião) localizado na Universidade Livre de Amsterdã, na

<sup>66</sup> Cf. o site: <<http://www.alloflifereedeemed.co.uk/>>. Acesso em: 04. jul. 2014.

Holanda<sup>67</sup>; o *The Abraham Kuyper Center for Public Theology* (Centro Abraham Kuyper de Teologia Pública) com sede no Princeton Theological Seminary, nos EUA<sup>68</sup>; e a *Association for Reformational Philosophy* (Associação pela Filosofia Reformacional)<sup>69</sup>, também com sede em Amsterdã. Essa associação foi formada por Dooyeweerd e Vollenhoven em 1935, sob a denominação de *Associação pela Filosofia Calvinística*.<sup>70</sup> Atualmente, a Associação possui mais de 500 membros espalhados pelo mundo, mantendo uma revista acadêmica *Philosophia Reformata* e promovendo eventos e publicações em torno da tradição neocalvinista.

É importante observar que o uso do termo filosofia reformacional, possui a finalidade de distinguir a tradição de Amsterdam, cuja base está no movimento teológico holandês. Até o ano de 1955, a *Associação pela Filosofia Reformacional* – mencionada acima, se chamava *Associação para Filosofia Calvinística*. Entretanto, diante da percepção do escopo ecumênico e abrangente da filosofia propostas pelos autores, se adotou o termo *reformacional*, com variações de uso, como o termo *filosofia reformada*, na medida em que é uma filosofia que se fundamenta sobre os valores da Reforma Protestante.

### 1.5 A reforma do pensamento teórico: uma crítica da modernidade

Sob a influência do movimento neocalvinista holandês<sup>71</sup>, Dooyeweerd acreditava que o próprio pensamento teórico precisava ser reformado e criticado, a partir do motivo-base – ou motivo central – cristão: *criação-queda-redenção*, cuja fundamentação mais detalhada estava nas *Institutas*, de João Calvino.

Para o filósofo holandês, seguindo o reformador francês de Genebra, um *insight* filosófico sobre a estrutura da realidade só seria possível a partir do conhecimento de quem é a pessoa humana, e, tal conhecimento só é possível a

<sup>67</sup> Cf. < <http://www.abrahamkuypercenter.vu.nl/en/> > Acesso em: 04. jul. 2014.

<sup>68</sup> Cf. < <http://www.ptsem.edu/library/kuyper/> >. Acesso em: 04. jul. 2014.

<sup>69</sup> Cf. < <http://www.reformationalphilosophy.org/> >. Acesso em: 04. jul. 2014.

<sup>70</sup> Cf. GOUVÊA, 2013, p. 271.

<sup>71</sup> A dissertação de mestrado de Rodomar Ramlow apresenta um panorama amplo do neocalvinismo, servindo como uma ótima introdução a essa temática. Cf. RAMLOW, Rodomar Ricardo. *O neocalvinismo holandês e o movimento de cosmovisão cristã*. Dissertação de Mestrado - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós- graduação, São Leopoldo, 2012. 99 f.



partir do conhecimento de Deus.<sup>72</sup> Analisando essa influência em articulação com o seu projeto filosófico, Chaplin afirma:

[...] eu havia apontado o objetivo inicial de Dooyeweerd de elaborar filosoficamente as suposições básicas do Calvinismo. Seus escritos iniciais apontam explicitamente para o desenvolvimento de uma Filosofia “Calvinista”. Posteriormente, ele abandona essa denominação de seu projeto, falando em seguida, de uma “Filosofia Cristã”. O “motivo-base bíblico”, que ele aderiu, era, defendia ele, *ecumênico* em seu caráter e não poderia ser visto como posse de qualquer movimento confessional em particular.<sup>73</sup>

O que parece estar em jogo no fazer filosófico dooyeweerdiano é justamente esta afirmação da natureza religiosa do ser humano, que atuaria sempre como um pressuposto em qualquer empreendimento do conhecimento, seja ele filosófico ou científico. Tal pressuposto não pode se tornar *objeto* de nenhuma área do conhecimento, uma vez que é a partir dele – cuja natureza é supratemporal - que a realidade será interpretada, no horizonte temporal.<sup>74</sup>

Para o filósofo Ricardo Quadros Gouvêa: “[a] introdução da religião não é, portanto, uma opção do filósofo, mas uma escolha baseada em fatos, uma escolha necessária e inevitável, que acontece no pensamento de todos, cristãos ou não cristãos, crentes ou incrédulos”.<sup>75</sup>

Dessa maneira, “[...] quando tentamos pensar teoricamente, nossa visão-de-totalidade estará presente como um ‘dicionário tácito de pressuposições’”.<sup>76</sup> Esse dado da experiência é sempre pré-teórico<sup>77</sup>, não sendo passível de objetificação, o que difere profundamente de uma concepção grega de filosofia, que vê na razão um

<sup>72</sup> DOOYEWEERD, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought*. Ontario: Paideia Press, 1984, p. 09.

<sup>73</sup> CHAPLIN, 2011, p. 30. No original: “I have pointed out Dooyewerd’s initial aim to elaborate philosophically the basic assumptions of Calvinism. His early writings call explicitly for the development of a “Calvinist” philosophy. Later on, however, he abandoned this designation of his project and spoke subsequently of “Christian philosophy”. The “biblical ground-motive” to which he adhered was, he claimed, essentially ecumenical in character and could never be seen as the possession of any particular confessional movement.”

<sup>74</sup> DOOYEWEERD, Herman. *No Crepúsculo do Pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia da razão*. São Paulo: Hagnos, 2010, p. 55.

<sup>75</sup> GOUVÊA, 2013, p. 274,275.

<sup>76</sup> CARVALHO, Guilherme. *Sociedade, justiça e política na filosofia de cosmovisão cristã: uma introdução ao pensamento social de Herman Dooyeweerd*. In: CUNHA, Maurício et al. (Orgs.). *Cosmovisão cristã e transformação: espiritualidade, razão e ordem social*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006, p. 189-218, à p. 192.

<sup>77</sup> Nesse ponto, vê-se a forte influência da obra *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger sobre o pensamento de Dooyeweerd, admitida por ele mesmo no prefácio da *New Critique of Theoretical thought*.

ponto de abertura mais amplo da realidade em si do que a experiência ordinária – senso comum.

Sobre o projeto de uma filosofia cristã em Dooyeweerd, Kalsbeek afirma:

[...] a premissa mais importante desta filosofia se encontra em seu pressuposto de que a realidade é criada por um Deus cuja vontade é a lei soberana e redentora para a realidade. [E ainda], Dooyeweerd não argumentou apenas que uma filosofia *cristã* é religiosamente fundada; ele reivindica que todos os esforços filosóficos e científicos são determinados por motivos religiosos subjacentes.<sup>78</sup>

A *filosofia da Ideia de Lei*<sup>79</sup> – nome original da principal obra de Dooyeweerd foi traduzida ao inglês, sob a supervisão do próprio autor, como *A new critique of theoretical thought* (Uma nova crítica do pensamento teórico), como uma alusão às obras fundamentais do pensamento filosófico moderno: as obras *críticas* de Immanuel Kant, especialmente à *Crítica da Razão Pura*. Esse é um indicativo da proposta Dooyeweerdiana: (re)pensar os fundamentos epistemológicos da filosofia, a partir da crítica da autonomia da razão, como fundamento transcendental válido para o empreendimento filosófico, tal como proposto por Kant.

Em sua análise, Dooyeweerd repensa a estrutura do próprio conhecimento, postulando que o pensamento teórico se constitui numa relação antitética que não corresponde à realidade. Em uma de suas palestras, ele afirma:

[a] distância entre o aspecto lógico do nosso pensamento e o aspecto não-lógico do nosso campo de estudo [...] produz uma relação antitética, na qual o aspecto lógico do nosso pensamento é oposto ao aspecto não-lógico da realidade investigada [...]. Dessa antítese teórica surge o problema científico.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> KALSBECK, L. *Contornos de uma filosofia cristã: uma introdução ao pensamento de Herman Dooyeweerd*. [tradução no prelo – sem paginação] Obra original: *Contours of a christian philosophy: an introduction to Herman Dooyeweerd's thought*. Toronto, Wedge Publishing Foundation, 1975. Agradeço a Rodolfo Amorim, por ter me cedido os manuscritos da tradução da obra de Kalsbeek. Toda vez que essa obra é citada nesse trabalho, a autoria da tradução pertence a Rodolfo Amorim.

<sup>79</sup> No original *De Wijsbegeerte der Wetside*.

<sup>80</sup> DOOYEWEERD, Herman. *Introduction to a transcendental criticism of philosophic thought*. Disponível em: < [www.allofliferedeemed.co.uk](http://www.allofliferedeemed.co.uk) >. Acesso em: 07 mai. 2012, [sem paginação]. No original: “distance between the logical aspect of our thought and the non-logical aspect of our field of study [...] produces an antithetical relation in which the logical aspect of our thought is opposed to the non-logical aspect of reality investigated [...]. From this theoretical antithesis arises the scientific problem.”

Dessa forma, a filosofia não poderia optar por um dos termos dessa relação antitética, como seu ponto de partida na investigação da estrutura da realidade. Para o autor holandês, seria impossível estabelecer – como um ponto de partida, como faz Kant - uma relação dialética de oposição entre razão (aspecto lógico) e a realidade ou experiência comum, por um motivo fundamental: essa oposição (antítese) é uma *abstração puramente teórica*.<sup>81</sup>

De acordo com Dooyeweerd, a única antítese presente na realidade é a *antítese religiosa*. Sendo assim, o filósofo holandês dirige suas críticas à ideia de uma dialética que dissolveria qualquer – ideia ou valor – absoluto, o que se constitui numa crítica a um dos principais elementos da filosofia ocidental, cuja herança é grega.

A ideia de uma tese-antítese-síntese só faria sentido, no horizonte do tempo, na medida em que para Dooyeweerd tudo na ordem do tempo é relativo.<sup>82</sup> Entretanto, como cabe à filosofia – e a qualquer outro empreendimento teórico - buscar seu pressuposto na ordem supratemporal, não faria sentido identificar na relação dialética, que é relativa, um elemento absoluto. Pois, “[...] a filosofia é teórica e em sua constituição permanece confinada a relatividade de todo pensamento humano. [Ela] necessita de um ponto de partida absoluto”.<sup>83</sup> Proceder de outra forma seria uma absolutização de um aspecto finito ou um *reducionismo*.<sup>84</sup>

Esse é um ponto nevrálgico do sistema filosófico dooyeweerdiano: o absoluto só existe no religioso. Tal absoluto é uma antítese indissolúvel, que não pode ser sintetizada com nenhuma outra forma de pensamento. A única divisão que foi introduzida na realidade foi a divisão advinda com o pecado (original). No pecado o ser humano está alienado de Deus, de si e da criação.

Para Dooyeweerd, um absoluto também é chamado de um *motivo-base religioso*, que segundo ele, controla e regulamenta os demais desenvolvimentos teórico, social, político e cultural de um grupo humano. Segundo ele, no caso do ocidente são quatro motivos-base religiosos que têm predominado ao longo da história: o dualismo grego de *forma/matéria*, o motivo bíblico da *criação-queda-redenção*, o escolástico *natureza/grça* e o humanista *natureza/liberdade*.

<sup>81</sup> Cf. DOOYEWEERD, *Introduction to a transcendental criticism of philosophic thought*. Disponível em: < [www.allofliferedeemed.co.uk](http://www.allofliferedeemed.co.uk) >. Acesso em: 07 mai. 2012. [sem paginação].

<sup>82</sup> Cf. DOOYEWEERD, 1984, p. 22.

<sup>83</sup> DOOYEWEERD, 1998, p. 08. No original: “La filosofía es teórica, y en su constitución permanece confinada a relatividade de todo pensamento humano. [Ela] necessita um punto de partida absoluto”.

<sup>84</sup> Cf. DOOYEWEERD, 2010, p. 69.

Um dos principais objetivos da filosofia cosmonômica de Dooyeweerd, de acordo com Chaplin, “[era] desenvolver uma filosofia sistemática que fosse internamente integrada com a religião bíblica e que servisse, portanto, como um quadro geral para o trabalho acadêmico cristão nas ciências especiais”.<sup>85</sup>

A filosofia desenvolvida por Dooyeweerd pode ser chamada de igual modo, à exemplo da de Kant, uma filosofia crítica, na medida em que busca compreender os pontos de partida do conhecimento, submetendo-os a um exame rigoroso. É em decorrência disso que sua filosofia também pode ser denominada de *transcendental*, por buscar um *ponto de concentração* ou *ponto arquemediano*, que seja capaz de analisar a atitude teórica do pensamento.

Todavia, no início de uma de suas palestras transcritas, – *Introduction to a transcendental criticism of philosophic thought* – o autor holandês questiona a tese kantiana da identificação da *razão* como ponto de partida do pensamento teórico, como elemento autônomo e independente. O pensamento científico possui raízes mais profundas. Comentando a filosofia kantiana, Dooyeweerd postula que:

Ele não examinou a possibilidade de uma teoria crítica do conhecimento humano como uma teoria científica pura. Ele convida seus leitores, na introdução de sua celebrada obra ‘Crítica da razão pura’, a não aceitar outro ponto de partida além da razão pura. Consequentemente, a atitude teórica do pensamento não possui [...] nada de problemático.<sup>86</sup>

Na principal obra de Dooyeweerd – *The new critique of theoretical thought*<sup>87</sup> – há uma crítica à transcendência concedida ao pensamento teórico na visão kantiana, sugerindo que o aspecto lógico da experiência não pode ser elevado ao status de *ponto arquemediano* para o conhecimento teórico. Para Dooyeweerd, o ponto arquemediano está localizado no conceito bíblico do coração, que simbolizaria o aspecto transcendental do ser humano, que não pode ser reduzido a um dos

<sup>85</sup> CHAPLIN, 2011, p. 29. No original: “[...] to develop a systematic philosophy that was internally integrated with biblical religion and that could therefore serve as the framework for Christian scholarly work in the special sciences.”

<sup>86</sup> DOOYEWEERD, Herman. *Introduction to a transcendental criticism of philosophic thought*. Disponível em: <www.allofliferedeemed.co.uk>. Acesso em: 07 mai. 2012, [sem paginação]. No original: “He did not examine the possibility of a critical theory of human knowledge as a purely scientific theory. He invites his readers in the introduction to his celebrated work, *The critique of Pure Reason*, to accept no other datum than pure reason. Consequently the theoretical attitude of thought has for him nothing problematical.”

<sup>87</sup> DOOYEWEERD, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought*. Ontario: Paideia Press, 1984.

aspectos da realidade. O coração pode ser entendido também como o *ego humano*, que é definido como “[...] o assento central da *imago Dei*”.<sup>88</sup>

Para ele, o *coração* está necessariamente orientado para uma ou outra direção: para o Criador ou para a criação – para Deus ou para os ídolos.

Quando o ego rejeita a relação com o Deus pessoal e transcendental, a verdadeira origem, é obrigado a buscar outra fonte de sentido, absolutizando aspectos particulares de sua experiência e dando diferentes direções – sempre imanentes – a seu impulso religioso estrutural.<sup>89</sup>

Na verdade, essa orientação do coração está conectada a uma necessidade humana da busca por sua origem ou *Arché*, ou por uma realidade não dependente (*non-dependent reality*)<sup>90</sup>. Decorre dessa constatação que, antes mesmo da atitude teórica do pensamento, há uma pressuposição de origem, uma atribuição a algo ou alguém como uma realidade não dependente, pela e na qual o significado último se realiza. Daí uma forte crítica à neutralidade religiosa do pensamento, pois não há filosofia que tenha um ponto de partida neutro.

A partir da filosofia Dooyeweerdiana, o filósofo americano Roy Clouser afirma que:

[a] crença religiosa sempre funciona como uma **pressuposição regulatória** para qualquer teoria abstrata, e esta é inevitável não apenas devido à presença histórica e social de tais crenças em nossa cultura, mas porque está atrelada ao próprio processo de construção da teoria.<sup>91</sup>

Ou seja, a crença religiosa não pode ser isolada do processo de construção teórica. Ela funcionaria, de acordo com esta perspectiva, como uma pressuposição regulatória de qualquer empreendimento teórico. Desse ponto de vista, a separação moderna entre fé e razão e a autonomia da segunda não fariam sentido algum. Para Carvalho,

<sup>88</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 184.

<sup>89</sup> CARVALHO, Guilherme. Introdução editorial: *Herman Dooyeweerd, reformador da razão*. In: DOOYEWEERD, 2010, p. 30.

<sup>90</sup> CLOUSER, Roy A. *The myth of religious neutrality: an essay on the hidden role of religious belief in theories*. Indiana: Notre Dame, 2005, p. 3.

<sup>91</sup> CLOUSER, 2005, p. 3 – grifo nosso. No original: “religious belief always functions as a regulative presupposition to any abstract theory, and that this is unavoidable not merely owing to the historical and social presence of such beliefs in our culture but because it arises out of the very process of theory making itself.”

[Dooyeweerd] retoma a questão grega, cartesiana e Kantiana sobre a natureza do cogito. Quem é o eu que pensa? [...] o exame crítico do *eu que pensa* revela que ele não tem um conteúdo essencial em si mesmo [...] ele o busca fora de si, em uma fonte que seja capaz de dar conta da diversidade de sua experiência.<sup>92</sup>

Para o filósofo holandês, a modernidade constrói um *pensamento antitético*, que divide a realidade entre dois polos, a *experiência ingênua* (*näive experience*) e o *aspecto lógico* ou *teórico*, sendo o segundo o mais valorizado como fonte confiável do saber. Porém, Dooyeweerd postula que a nossa *experiência ingênua* não pode ser considerada uma teoria da realidade, pois,

[...] a relação antitética é o produto de uma análise, de uma abstração [sendo assim, ele continua], uma atitude verdadeiramente crítica do pensamento não nos permite escolher o ponto de partida em um dos termos opostos da relação antitética.<sup>93</sup>

A partir da filosofia reformada de Dooyeweerd o “conhece a ti mesmo” socrático, assim como em Agostinho, é por natureza religioso, pois o conhecimento de Deus e de si caminhariam juntos. A condição para qualquer empreendimento filosófico é o conhecimento das pressuposições religiosas que estão presentes no coração.

Nesse sentido, com a finalidade de explorar com mais detalhes o projeto filosófico de Dooyeweerd, o próximo capítulo versará sobre os elementos que constituem o seu complexo sistema de pensamento cosmonômico, explorando o fazer filosófico cosmonômico com maior profundidade.

## 1.6 Apontamentos finais

Há de se apontar, portanto, que ao mesmo tempo em que a modernidade é construída sobre as bases e em diálogo – ainda que por vezes de oposição – com a religião, sua tentativa – majoritariamente - foi a de uma separação das dimensões religiosa e racional do ser humano, galgando um projeto de autonomia humana sob

<sup>92</sup> CARVALHO, 2010, p. 30.

<sup>93</sup> DOOYEWEERD, *Introduction to a transcendental criticism of philosophic thought*. Disponível em: <[www.alloflifereedeemed.co.uk](http://www.alloflifereedeemed.co.uk)>. Acesso em: 07 mai. 2012, [sem paginação]. No original: “[...] the antithetic relation is the product of an analysis, an abstraction, a truly critical attitude of thought does not permit us to choose the starting point in one of the opposed terms of the antithetic relation”.

as bases de uma racionalidade, que poderia ser melhor descrita como um *racionalismo*.

Percebeu-se, de igual modo, a ambiguidade e complexidade do período moderno, uma vez que o projeto *racionalista* não é o único viés de interpretação desse momento histórico. Todavia, como pontuou Dooyeweerd, essa visão de racionalidade – religiosamente neutra - ainda encontra solo para seu desenvolvimento em vários campos.

Nesse sentido, o estudo e a reflexão sobre a crítica desenvolvida por Herman Dooyeweerd se configuram em um poderoso instrumento analítico, cujo conteúdo é a crítica a uma postura dogmática, advinda com a modernidade, de privatização da fé e da busca por uma autonomia religiosa da razão. Sua crítica nos permite ampliar nossos horizontes teóricos para entender as realidades complexas em que habitamos.

Além disso, a compreensão e o aprofundamento da crítica desenvolvida pelo filósofo holandês encontram eco nos dias atuais em relação aos grandes temas pensados e vividos no ocidente: a relação e os pontos de contato entre fé e razão, o lugar da religião nas sociedades contemporâneas, e conseqüentemente o papel da teologia no diálogo com outras disciplinas do conhecimento etc.

Sendo assim, depois de refletir sobre as características gerais da modernidade, bem como de uma sucinta apresentação do contexto intelectual e da perspectiva crítica do autor holandês, cabe-nos agora observar com mais atenção para o programa filosófico de Herman Dooyeweerd e de sua filosofia cosmonômica. Quais são os elementos que a constituem? De que modo ele engendra a filosofia com o cristianismo? Quais são os conceitos mobilizados para a construção de seu sistema filosófico? Explorar tais questões é o objeto principal do capítulo que se segue.





## 2 ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE UMA FILOSOFIA COSMONÔMICA

*Eu acredito no cristianismo assim como eu acredito no sol, não porque eu o vejo, mas porque através dele, eu vejo todo o resto.*

C.S Lewis

### 2.1 Filosofia e Cristianismo

Em um primeiro momento, a menção de um termo como *filosofia cristã* nos remete logo ao período medieval e, talvez, mais precisamente à *escolástica* medieval. A pergunta ‘o que tem a ver Jerusalém com Atenas?’<sup>94</sup> sempre foi um problema para o cristianismo, em sua longa tradição. Afinal, qual é a relação entre o sistema de crenças do cristianismo e a natureza própria da filosofia? É possível uma filosofia cristã? O que isso significa?

De semelhante forma, os principais debates sobre a relação entre filosofia e fé cristã, encontram-se sob o viés da relação entre *filosofia* e *teologia*<sup>95</sup>, o que em Dooyeweerd não pode ser tomado como a mesma coisa, na medida em que a teologia – enquanto ciência especial – não possui um acesso privilegiado a verdade. Nesse sentido, o pensador cosmonômico não tem a intenção de subordinar a filosofia à teologia, como se o cristianismo – via teologia - fosse à verdadeira filosofia.

Tal tensão parece estar presente desde os primórdios do desenvolvimento do cristianismo. Temos uma indicação desse encontro – ou choque - de cosmovisões, a partir da própria vida de Jesus, uma vez que o Império que dominava a região da Palestina era o Império Romano, cuja influência cultural era fortemente helênica. De igual modo, a narrativa bíblica descreve o apóstolo aos gentios, o fariseu convertido ao cristianismo<sup>96</sup>, Paulo de Tarso - um dos maiores propagadores do cristianismo no primeiro século fora do contexto judeu – como alguém que teve alguns encontros com os filósofos gregos.<sup>97</sup>

---

<sup>94</sup> Célebre frase atribuída a Tertuliano, no segundo século da era cristã.

<sup>95</sup> Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 17.

<sup>96</sup> Cf. Atos 9.1-19.

<sup>97</sup> Cf. Atos 17.16-34.

Essa relação, entre cristianismo e filosofia, fica mais explícita após o avanço e institucionalização do cristianismo nos primeiros séculos. Nesse contexto, o bispo de Hipona, Agostinho (354-430), operou uma releitura do neoplatonismo a partir do cristianismo, fazendo uma síntese entre os dois sistemas, o que alguns chamam de um processo de platonização do cristianismo ou uma cristianização de Platão. Outro cristão notável que, na Alta Idade Média, promoveu o diálogo – e a síntese - entre fé cristã e o pensamento filosófico de Aristóteles, foi Tomás de Aquino (1225 – 1274).

Ademais, mesmo cômico da riqueza da tradição dos padres filósofos – de Tertuliano a Gregório de Nice – esse capítulo não se deterá em uma análise deste período, por questões de objetivo e foco do trabalho. Importante observar, todavia, que cristianismo e filosofia possuem uma longa tradição de diálogo, por vezes mais conciliador, por vezes oposicionista. Seja de um modo ou de outro, excluir esse elemento no estudo da filosofia, seria no mínimo uma falta gravíssima. Dessa forma, esse capítulo refletirá sobre a resposta de Dooyeweerd à pergunta de Tertuliano feita anteriormente. Nele, serão expostos os principais elementos presentes no sistema cosmonômico, bem como a linguagem conceitual presente na obra do filósofo holandês.

Desse modo, o capítulo se estrutura da seguinte forma: inicia-se pela explicação do significado de cosmonomia, refletindo sobre o conceito de *esferas de soberania* – herança de Abraham Kuyper – o qual Dooyeweerd irá transformar em uma *ontologia modal*. Logo em seguida, reflete-se a respeito da antropologia dooyeweerdiana. Nas seções seguintes, apresenta-se a perspectiva do autor no que concerne à relação entre filosofia e teologia, e a explanação de sua concepção dos *motivos-base*, os quais teriam origem religiosa e seriam a força motriz por de trás do desenvolvimento cultural da humanidade. Por fim, faz-se uma breve análise sobre a filosofia cosmonômica e as teses a respeito da pós-modernidade.

## **2.1 A estrutura da realidade: *cosmonomia***

Partindo da ideia de que o papel da filosofia é o de compreender e discernir a estrutura da realidade: a relação entre o todo e suas partes, ou seja, suas diferentes dimensões, Dooyeweerd defende uma des-essencialização do *cosmo* como ponto de partida inicial para a compreensão da realidade, uma vez que nenhuma

dimensão dele mesmo, pode se tornar fundamento para o conhecimento. É importante ressaltar, que a sua compreensão é de que o processo de conhecimento se dá na ordem do tempo, dado que “[...] não podemos filosofar sobre aquilo que transcende a temporalidade [...]”<sup>98</sup>, pois o que é supratemporal é absoluto, logo, antiteticamente indissolúvel.

Uma proposta *cosmonômica* aponta para uma ordem cósmica, cujo sentido – ordem e/ou lei – é dádiva. Isso equivale a dizer, em outras palavras, que o fundamento do *cosmo* está fora do cosmo, no criador. Por esse motivo, o filósofo holandês afirma que o Deus criador é o *arche* ou a *origem* da própria busca humana pelo sentido do todo.<sup>99</sup> “Uma visão da totalidade não é possível aparte de nossa visão de origem ou do ἀρχή [...]”.<sup>100</sup> Por isso, o impulso natural do ser humano seria o de orientar o *coração* – entendido em Dooyeweerd como o centro religioso humano, a partir da concepção hebraica de coração – a um absoluto, na medida em que esta é a lei do cosmos, daí o conceito de cosmonomia.

Isso seria nada menos que uma admissão irrestrita do *teísmo cristão* como ideia de origem e ordem cósmica; não do teísmo no sentido aristotélico-tomista, propriamente, mas no sentido calvinista: [...] Deus soberano, princípio da ordem cósmica, além de toda lei – mas sustentador de todas as leis, transcendente e distinto de todas as criaturas, e de todas as esferas da nossa experiência temporal.<sup>101</sup>

Em certo sentido, só uma visão de mundo que identifique o fundamento do mundo fora do mundo é passível de ser chamada de *secular*, na medida em que não deifica nenhum aspecto da realidade. Tal interpretação se aproxima da proposta do teólogo alemão Friedrich Gogarten, no que concerne à sua tese sobre a secularização.

A tese de Gogarten é de que somente a fé cristã seculariza/dessacraliza o mundo, em função da responsabilidade diante da criação – que, aliás, é externa ao homem, em seu fundamento. Nada há na criação que seja elevado a uma condição supernatural – em Dooyeweerd, supratemporal. Subvertendo a lógica do pensamento clássico, Gogarten postula que quem deifica o mundo é justamente o *secularismo*, que seria uma espécie de *secularização incompleta*.<sup>102</sup>

<sup>98</sup> POPMA, K. J. *Inleiding in de Wijsbeerte*. Kampen, 1956, p. 94. Apud: KALSBECK, L [No prelo].

<sup>99</sup> Cf. DOOYEWEERD, 1984, p. 08.

<sup>100</sup> Cf. DOOYEWEERD, 1984, p. 08.

<sup>101</sup> CARVALHO, 2006, p. 195.

<sup>102</sup> Cf. GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 134.

### 2.1.1 Uma teoria a partir das esferas de soberania

O solo sobre o qual Dooyeweerd iria, posteriormente, desenvolver sua filosofia sistemática, mais precisamente sua *ontologia dos modos da experiência* ou *ontologia modal*, foi a ideia desenvolvida por Abraham Kuyper, a respeito das *esferas de soberania*. É preciso salientar que o contexto de desenvolvimento do *neocalvinismo holandês* foi um contexto de reação aos ideais liberalizantes, advindos, principalmente, da revolução francesa. Exemplo disso é o partido fundado pelo próprio Kuyper, na Holanda do final do século XIX, *Partido antirrevolucionário*.<sup>103</sup>

O esforço dos neocalvinistas era o de manter a influência e a relevância do cristianismo em termos públicos. Para tanto, a noção de *soberania* – legitimação do poder – precisava ser reformada. Para Kuyper e seus seguidores, a soberania não poderia encontrar seu fundamento no *contrato social* – seja ele hobbesiano, lockiano ou rousseauiano.

Um modelo *contratualista* de legitimação da soberania era, de acordo com Kuyper, a expressão suprema, em termos políticos, da autonomia humana em relação a Deus, que fora desenvolvida no período moderno.<sup>104</sup> Essa expressão teria suas raízes em um motivo religioso. Tal autonomia foi expressa em Hobbes, por exemplo, quando defende que o Estado moderno recebe sua soberania do pacto realizado pelos indivíduos, que em troca de segurança, doam sua liberdade ao *Leviatã*<sup>105</sup>, que passa a ter direito sobre outras esferas da vida.

A partir da compreensão kuyperiana, no entanto, não são os direitos individuais nem o Estado moderno - como ente essencializado - que fundam e legitimam o poder. A partir de uma perspectiva cristã, defendiam eles, só há um soberano: o próprio Deus. Uma primeira afirmação que se faz, portanto, em relação ao Estado é a seguinte: o Estado não pode ser Deus.

Da mesma forma, se contrapondo a um ideal de liberdade fundado na ausência de normas e com ênfase na liberdade humana, Guilherme de Carvalho tece observações em relação a questão da missão do cristão e da igreja no mundo:

<sup>103</sup> Cf. CHAPLIN, 2011, p. 20.

<sup>104</sup> Cf. KUYPER, 2003, p. 54.

<sup>105</sup> Nome de uma das principais obras do filósofo Britânico Thomas Hobbes. O *Leviatã* é uma alusão ao “monstro marinho”, descrito no livro de Jó, que representaria, na obra de Hobbes, o poder do Estado. Cf. Jó 41.

Há quem pense seria bom [...] adotar uma [...] versão libertária da divindade, como se expandindo o campo da iniciativa humana os cristãos viessem a se tornar menos passivos [...]. Se nos tornarmos mais missionários, mais ativos e mais responsáveis apenas porque temos um senso elevado da nossa autonomia humana, de nossos poderes de intervenção, de nossa capacidade de romper as dominações históricas, pergunto: de quem será a glória?<sup>106</sup>

Sendo assim, não haveria uma contradição, a partir da tradição kuyperiana-dooyeweerdiana, entre a soberania e o poder de Deus e a liberdade humana, o que equivale a dizer que a lei não contradiz a graça, mas antes estão em harmonia, visto ser a lei a condição da liberdade humana, e não uma barreira a ela.

A partir dessa premissa, Kuyper esboça a ideia de que diferentes esferas da vida possuem uma soberania própria, sustentadas pela *lei criacional e diferenciadas historicamente*. Nessa direção, o Estado teria a sua soberania – restrita, todavia, a sua área de atuação, no caso, à promoção da justiça. Entretanto, a família, a economia, a igreja (ou outras confissões religiosas), a educação, as artes etc. possuiriam todas elas, uma fundamentação própria, cuja origem é importante reafirmar, não está no pacto social. Elas seriam esferas relativamente autônomas em relação às outras. Com isso, os neocalvinistas queriam, entre outras coisas, limitar a interferência estatal sobre os diferentes aspectos da vida.

Como o próprio Kuyper afirma:

Neste caráter independente está necessariamente envolvida uma autoridade superior especial, a que intencionalmente chamamos de *soberania nas esferas sociais individuais*, a fim de que possa estar claro e decididamente expresso que estes diferentes desenvolvimentos da vida social *nada tem acima deles exceto Deus*, e que o Estado não pode intrometer-se aqui e nada tem a ordenar em seu campo.<sup>107</sup>

Enquanto este ‘projeto’ neocalvinista, esboçado por Abraham Kuyper dizia respeito a uma elaboração teológica, com implicações sociológicas e políticas, no que concerne à interface entre igreja, estado e instituições sociais, o esforço de Hermam Dooyeweerd foi o de desenvolver, a partir deste esquema inicial – das *esferas de soberania* – uma teoria mais abrangente, que possuísse um caráter ontológico, cuja articulação servisse de base para posteriores desenvolvimentos em diferentes campos de conhecimento. Foi sob essa influência que ele desenvolveu sua *ontologia modal*.

<sup>106</sup> CARVALHO, Guilherme. *A objeção reformada ao dogma da autonomia religiosa da razão*. Revista Diálogo e Antítese, Vol. 1, nº 1, 2009, p. 4-53, à p. 43.

<sup>107</sup> KUYPER, 2003, p. 98.

## 2.1.2 Ontologia Modal

Na passagem de uma abordagem sociológica para uma ontologia filosófica, Dooyeweerd usa os conceitos de *aspecto modal* ou *modalidades da experiência*<sup>108</sup>, para referir-se aos diferentes modos – o *como* - pelos quais o ser humano experiencia a realidade. A experiência humana cotidiana, pré-teórica, não se apresenta dividida, ela é integral e inquebrantável. Entretanto, a partir da atitude teórica do pensamento é possível discernir os diferentes aspectos que compõe essa experiência.

A ilustração que ele usa para explicar esse sistema parte da premissa de que a realidade é *significado*, haja vista ser uma doação do criador. Tal significado é como a luz do sol que é refratado em um prisma, adquirindo diferentes cores e nuances, mas advindos da mesma fonte. “A ordem temporal de nosso mundo experiencial é como um prisma, que refrata, ou dispersa, a luz do sol em uma rica diversidade de cores. Nenhuma dessas cores, entretanto, é a própria luz.”<sup>109</sup>

O ser humano vivencia esse significado de *diferentes modos*, sem diferenciá-los, como já mencionado, qualitativamente antes da abstração teórica. “Para cada aspecto *leis* ou *normas* particulares são encontradas.”<sup>110</sup> Essa analogia explica como a soberania de Cristo se expressa no mundo. Deus tem uma única vontade, perfeita e coerente. Porém, quando a sua vontade “atravessa” o prisma do tempo, ela se expressa em diferentes leis. Cada lei, na criação de Deus, pode ser comparada a uma das cores do espectro de luz.<sup>111</sup>

Portanto, uma primeira afirmação que se faz é que, para Dooyeweerd, esses aspectos não encontram sua fundamentação uns nos outros – não são epifenômenos - e não podem ser reduzidos uns aos outros, constituindo-se no que ele denominou de *irreducibilidade dos aspectos*.<sup>112</sup> O que, sem dúvida, é um paralelo com a ideia de Kuyper da *soberania das esferas*, agora potencializado em uma explicação filosófica. Esses aspectos seriam a expressão da própria ordem do tempo, que encontra sentido na coerência destes aspectos.

<sup>108</sup> Cf. DOOYEWEERD, 2010, p. 54.

<sup>109</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 252.

<sup>110</sup> Ver KALSBECK, L. [no prelo].

<sup>111</sup> CARVALHO, 2009, p. 78.

<sup>112</sup> Cf. DOOYEWEERD, 1984, p. 3.

É importante que se observe, todavia, que esses *aspectos* da realidade não equivalem a eventos concretos da realidade, como é afirmado:

Esses aspectos não se referem, como tais, a um concreto *que*, i.e., a coisas ou eventos concretos, mas apenas a um *como*, i.e., o modo particular e fundamental, ou a maneira pela qual os experimentamos. Portanto, falamos dos aspectos modais da experiência para sublinhar que eles são apenas *modos* fundamentais da experiência.<sup>113</sup>

Enquanto aspecto discernível pelo processo de abstração teórica do pensamento, esses aspectos são completamente maleáveis. Uma vez que se prove a sua redução a outro aspecto, eles perdem o seu caráter próprio de *irreducibilidade*.<sup>114</sup>

As 15 esferas (aspectos) sugeridas por Dooyeweerd, as quais compõem sua ontologia modal, são: Pística; Ética; Jurídica; Estética; Econômica; Social; Linguística; Histórica; Lógica; Sensorial; Biótica; Física; Cinemática; Espacial; e, Numérica.

Cada um desses *modos da experiência* não poderia ser reduzido a nenhum outro. Por exemplo, uma teoria que buscasse explicar o sentido do *aspecto fé* em função do *aspecto histórico*, estaria operando um reducionismo. Tal reducionismo só poderia ser identificado, na medida em que se identificasse a visão-de-totalidade – visão que é religiosa – dessa teoria, cujo pressuposto nesse caso, para Dooyeweerd, estaria fundado na absolutização de um aspecto da realidade.

Essa ordem das esferas não é aleatória. De acordo com Carvalho,

As esferas posteriores seriam “fundadas” nas anteriores, sem serem meramente fenômenos derivados (*epifenômenos*) em relação a elas. E cada esfera “espelharia” em si mesma a totalidade do **sentido** cósmico, espelhamento este que pode ser descrito por **analogias** antecipatórias e retrocipatórias, nas quais um sentido semelhante ao núcleo de sentido de cada uma das esferas modais é identificado no interior da esfera modal em consideração. Um exemplo: na expressão “economia de pensamento”, temos uma analogia antecipatória da esfera econômica no interior da esfera lógica.<sup>115</sup>

Esses aspectos modais representam, portanto, sua concepção de realidade e do modo pelo qual o ser humano a experencia. Entretanto, todos esses aspectos modais em sua coerência não podem definir quem é o ser humano. Todos eles apontam para um ponto central: o *ego* ou *coração*, que transcenderiam, de acordo com Dooyeweerd, a ordem temporal, apontando para o seu doador. De igual

<sup>113</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 54.

<sup>114</sup> Cf. DOOYEWEERD, 2010, p. 64.

<sup>115</sup> CARVALHO, 2006, p. 196 - Grifo nosso.

maneira, é importante ressaltar que enquanto uma teoria, esses aspectos são categorizações e não estruturas imutáveis da realidade.

## 2.2 Quem é o *eu*? Características da antropologia dooyeweerdiana

Nas bases da ciência moderna está fincado um paradigma fundamental na estrutura do conhecimento científico: a relação entre um *sujeito* – cognoscente – e um *objeto* – cognoscível. Uma das perguntas que Dooyeweerd pretende endereçar, a partir da sua filosofia da ideia de lei, é sobre quem é este sujeito. Afinal, quem é a pessoa humana em sua essência? Haveria, por sobremaneira, tal essência? O que caracteriza o humano em sua centralidade? Quem é o *eu* que pensa, o sujeito cognoscente?

A filosofia moderna, desde Descartes tem se debruçado sobre essa questão – a natureza do *cogito*. Afinal, o que define a pessoa humana: um ser moral, racional, político? Além disso, no cotejo com as ciências advindas com a modernidade, como a biologia e posteriormente a antropologia cultural, novas questões sobre a natureza humana são levantadas.

A partir das ciências biológicas e de novas descobertas, como a estrutura genética humana, algumas questões surgem diante de nós: não seria o homem um mero produto de forças impessoais, cuja definição poderia ser reduzida às estruturas físico-químicas que mantém a estrutura biológica viva, em uma luta pela sobrevivência? Valendo-se da analogia marxista de estrutura e superestrutura, alguns biólogos têm afirmado que determinadas dimensões da vida humana, como a *moralidade* e a própria *fé* seriam superestruturas – derivadas, portanto – da estrutura biológica, cuja base seria o egoísmo, na medida em que a sobrevivência seria o objetivo máximo da vida humana.<sup>116</sup>

Por outro lado, o renomado antropólogo americano Clifford Geertz, em um texto denominado de *O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem*<sup>117</sup>, defende que antes de falarmos em uma natureza humana, precisaríamos definir o homem como um animal que opera no nível simbólico e que

---

<sup>116</sup> Cf. DAWKINS, R.O *Gene Egoísta*. São Paulo, Ed. Companhia das Letras, 2007.

<sup>117</sup> Cf. GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. LTC, Rio de Janeiro, 1989.



busca suas referências em um sistema de símbolos que é a cultura. Diante da diversidade cultural, de acordo com Geertz, seria temerário pensar em um ser humano universal, sem antes pensar nas particularidades de sua formação cultural. Se por um lado, a antropologia cultural ‘protege’ o humano contra uma redução ao aspecto biótico, não corre o risco, ela própria, de reduzi-lo à cultura?

A perspectiva antropológica dooyeweerdiana começa com a afirmação de que o *ego* humano, o centro da vida, cuja correspondência bíblica seria a ideia de *coração*, não pode ser definido por nenhum dos aspectos modais da realidade. Tal assertiva é feita a partir da ideia de que os modos da experiência pertencem ao tempo. Identificar, portanto, o ser humano com algumas dessas modalidades, seria reduzi-lo ao que ele não é – no sentido de que ele não é (só) isso. Dessa maneira, perspectivas que reduzam a antropologia humana ao aspecto biótico ou à cultura, seriam classificadas por Dooyeweerd como um reducionismo: um *biologismo* e um *culturalismo*.

Essa definição aparece, quando ele assevera: “A unidade central do *eu* não será encontrada na diversidade modal da ordem temporal. Um *eu* físico químico não existe, nem um *eu* lógico, nem um *eu* histórico, nem um *eu* moral.”<sup>118</sup> De igual maneira, a relação *eu-tu* não pode ser a fonte provedora de sentido para a experiência humana, pois também está dentro da ordem do tempo. A solução, de acordo com o filósofo holandês, é pensar o *ego* humano a partir de sua relação religiosa com a sua origem – *arché*.<sup>119</sup> O *eu*, portanto, encontra sentido em Deus, o doador da *imagem*.

Comentando a natureza do empreendimento filosófico, a partir dessa perspectiva cosmonômica, Gouvêa observa que:

A filosofia é, portanto, uma atividade pessoal, subjetiva e existencial que é, por isso mesmo, inseparável do próprio filósofo, assim como a produção científica não pode nem deve ser separada do cientista, nem a teologia ou exegese do teólogo, nem a arte do artista. Há uma ligação indissolúvel entre criador e criação, e isso é verdade de Deus bem como das criações humanas.<sup>120</sup>

A partir disso, como já visto até aqui, o ser humano dooyeweerdiano é um ser humano religioso, por natureza. Importante ressaltar, entretanto, que essa ideia, advinda de Calvino, de um impulso religioso inato está mais próxima de um *sensus*

<sup>118</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 78.

<sup>119</sup> Cf. DOOYEWEERD, 1984, p. 8.

<sup>120</sup> GOUVÊA, 2013, p. 276.

*divinitas* do que da ideia tomista de um *sensus Dei*.<sup>121</sup> O coração – centro religioso – não está naturalmente, como em Tomás de Aquino, orientado para o verdadeiro Deus. Antes, sob a influência da queda, esse impulso pode ser canalizado em qualquer direção.

Para Gouvêa,

[...] o que Dooyeweerd queria provar, e cria ter provado, é que o dogmatismo racionalista da filosofia moderna que reivindica para a razão humana autonomia e supremacia não é uma convicção religiosamente neutra, mas depende de uma compreensão religiosa suprateórica, consequência de um posicionamento existencial religioso do eu cogitante ele mesmo, ainda que esta atitude rejeite esta classificação e ainda que esta atitude leve o eu cogitante a negar a sua própria existência.<sup>122</sup>

Nesse sentido, poderíamos fazer uma aproximação entre o conceito de *religião* em Dooyeweerd e àquele do teólogo alemão Paul Tillich. O conceito de orientação do coração a uma origem religiosa absoluta se aproxima da ideia de *incondicionado* ou *ultimate concern*, apresentado em Tillich.<sup>123</sup> Por mais que hajam profundas diferenças entre eles no que concerne ao conteúdo dessa preocupação última e ao que/quem seja esta origem, a ideia é similar: todo ser humano é religioso e de alguma forma atribui valor absoluto a alguma coisa ou a alguém. Seguindo a tradição dooyeweerdiana, Roy Clouser afirma que, “[...] uma crença religiosa é uma crença em alguma coisa tomada como divina *per se*, não importando como isso seja posteriormente descrito. E aqui divino *per se* significa ter uma realidade não-dependente incondicionada”.<sup>124</sup>

Diante dessas afirmações, fica claro que o esforço de Dooyeweerd, em sua antropologia, é afirmar a multiplicidade da composição da experiência e existência humana. Nessa direção, o seu projeto se aproxima muito da crítica feita pelos *existencialistas* ao racionalismo da modernidade. Para Dooyeweerd, o ego humano “[...] permanece um verdadeiro mistério”.<sup>125</sup> Tentar, portanto, capturar completamente o *ego* seria no mínimo temerário, na medida em que:

O mistério do *eu* humano é que ele é, de fato, nada *em si mesmo*; quer dizer, ele é nada enquanto tentamos concebê-lo à parte de suas três relações centrais as quais, unicamente, fornecem-lhe sentido. [...] Primeiro,

<sup>121</sup> CARVALHO, In: DOOYEWEERD, 2010, p. 82. Nota de rodapé 75.

<sup>122</sup> GOUVÊA, 2013, p. 280.

<sup>123</sup> CARVALHO, 2009, p. 4-53, à p. 09

<sup>124</sup> CLOUSER, 2005, p. 23. No original: “A religious belief is a belief in something as divine per se no matter how that is further described, where ‘divine per se’ means having unconditionally non-dependent reality.”

<sup>125</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 250.

nosso ego relaciona-se com nossa existência temporal total [...]. Segundo, ele se encontra, de fato, em sua relação comunal essencial com o ego de seus semelhantes – [relação *eu-tu*]. Terceiro, ele aponta para além de si mesmo em direção à relação central com sua origem divina, em cuja imagem o homem foi criado.<sup>126</sup>

Portanto, a compreensão de quem é o ser humano, passa por um conhecimento da relação que o ser humano estabelece com sua origem divina. Dooyeweerd aponta para um autoconhecimento que só é possível através do verdadeiro Deus, cuja revelação encontra-se em Jesus Cristo. Além disso, visto que a realidade se apresenta como modos distintos ao ser humano, “[...] uma síntese inter-modal só pode ser efetuada por algo que não se origina no pensamento teórico [...] pois é no eu que a síntese da experiência ordinária pré-teórica se verifica [...]”.<sup>127</sup>

Para o filósofo holandês há um profundo equívoco nas concepções antropológicas de ordem dualista e sintéticas. As concepções que dividem o ser humano entre uma dimensão material e uma imaterial – alma – sendo ligadas por uma substância, tendem, de acordo com Dooyeweerd, a postular que a principal característica humana – funcionando como a linha limítrofe entre a natureza e a ética, entre o humano e o animal – é a função racional, cuja essência resistiria, inclusive, à morte.

Essa visão do homem foi, de fato, tomada da filosofia grega, a qual buscou o centro de nossa existência humana na razão, i.e., no intelecto. Mas nessa imagem do homem, em sua totalidade, não havia espaço para o centro real, i.e., o centro religioso de nossa existência, o qual nas Escrituras é chamado de *coração*, a raiz espiritual de todas as manifestações temporais de nossas vidas.<sup>128</sup>

O modo de fugir das concepções antropológicas sintético-dualistas, as quais funcionam como pressupostos para diferentes campos do saber, seria a adoção e vivência do motivo-base, que é absolutamente antitético, o princípio cristão da criação, queda e redenção. Tal motivo, para o filósofo reformado, apregoa a inquebrantável unidade do ser humano, a partir de seu centro religioso, direcionado a uma ideia de origem.

Diante dessa afirmação, não seria plausível pensar que a teologia cristã é a ciência que pode conduzir o ser humano nesse processo? Não se estaria diante – por mais que se diga o contrário – de um projeto neoescolasticista? A relação entre filosofia, teologia e conhecimento de Deus e de si será discutida na próxima seção.

<sup>126</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 251.

<sup>127</sup> GOUVÊA, 2013, p. 279.

<sup>128</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 255 – grifo do autor.

### 2.3 O lugar da teologia na Filosofia Cosmonômica

Uma vez que se afirme que o conhecimento de si e da realidade dependem do conhecimento de Deus, não de forma natural - no sentido tomista – mas em consonância com a *palavra-revelação* do próprio Deus, a impressão que se tem é que, necessariamente, a filosofia estará subordinada à teologia. Essa relação e a diferenciação dos termos é um importante ponto na compreensão da proposta filosófica dooyeweerdiana.

Em primeiro lugar, é necessário distinguir teologia e religião. Ainda que para a maior parte dos teólogos esteja clara a diferença, dado que a teologia é sempre entendida como *ato segundo*, não sendo ela mesma a religião, mas a reflexão articulada sobre os aspectos da religião, parece ainda haver muita confusão entre aqueles não familiarizados com a teologia, na medida em que não fazem tal distinção.

Em Dooyeweerd, uma vez que a religião é definida em termos da orientação do *coração* para um absoluto, é possível afirmar que a religião é um pressuposto que age na construção do pensamento teórico, o que não é o mesmo que afirmar que a teologia é um pressuposto. Para ele, no próprio empreendimento teológico – pensamento teórico – há um pressuposto religioso. Tal pressuposto não pode ser objeto de análise, nem mesmo da teologia.<sup>129</sup> Qual seria, portanto, o objeto próprio da teologia?

Para Dooyeweerd, o motivo religioso bíblico, revelado nas escrituras, *criação-queda-redenção* não pode ser o objeto teórico da teologia. Para ele, “[...] sua aceitação ou rejeição é uma questão de vida ou morte para nós, e não uma questão de reflexão teórica”.<sup>130</sup> Portanto, assim como Deus e o ego humano, a revelação bíblica não é o objeto próprio da teologia. “A razão para tanto é que as ciências especiais não refletem seus próprios pontos de vista.”<sup>131</sup> Em uma outra passagem, Dooyeweerd reflete sobre isso:

Pode uma teologia dogmática cristã, como tal, prover-nos [uma] visão filosófica total? Se a resposta for sim, ela não pode ser uma ciência

<sup>129</sup> Cf. DOOYEWEERD, 2010, p. 193.

<sup>130</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 188.

<sup>131</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 190.

especial, mas deverá – em linha com a concepção agostiniana – ser considerada idêntica a uma filosofia cristã. Mas essa solução do antigo problema da relação entre a teologia e a filosofia é inaceitável, seja de um ponto de vista filosófico ou de um ponto de vista teológico.<sup>132</sup>

Sendo assim, enquanto ciência especial, o objeto científico da teologia pertence a um aspecto modal presente no horizonte temporal da experiência humana. Seu objeto está limitado ao tempo, não podendo ser supratemporal. Dessa forma, “[...] esse aspecto modal experiencial que delimita o ponto de vista teológico específico não pode ser outro senão o aspecto da fé”.<sup>133</sup> Em Dooyeweerd, portanto, a palavra de Deus não pode ser confundida com o objeto da teologia, uma vez que “[...] essa mesma confusão [...] deu origem à falsa identificação da teologia dogmática com a doutrina das sagradas escrituras, e à falsa concepção da teologia como um mediador necessário entre a palavra de Deus e os crentes”.<sup>134</sup>

De acordo com o filósofo reformado brasileiro, Ricardo Quadros Gouvêa:

Os teólogos muitas vezes não estão interessados em filosofia, e às vezes não se apercebem das noções filosóficas que estão presentes em suas formulações teológicas. Uma das coisas que mais choca os teólogos no pensamento reformacional é o desalojamento da teologia como rainha das ciências e seu reposicionamento como uma ciência entre as outras, sendo que a filosofia ocupa o seu lugar de direito, por definição, como a *scientia scientiarum*, ciências das ciências.<sup>135</sup>

Ademais, para Dooyeweerd, o motivo bíblico da criação em Deus, da queda no pecado e da redenção por meio de Jesus Cristo são endereçados ao coração humano, possuindo um caráter integral inquebrantável, cuja dissolução não pode ser operada analiticamente. Como um absoluto, o religioso se constitui em uma antítese indissolúvel. Entretanto, na concepção do filósofo holandês, a palavra-revelação supratemporal se manifesta na ordem do tempo. E, é justamente essas expressões nos aspectos modais o que vira o objeto das ciências especiais, no caso da teologia, o aspecto modal da fé.

A fé, em Dooyeweerd, faz parte da estrutura da criação, se constituindo em um dos modos da experiência. A partir disso, seria infundado afirmar que algumas pessoas possuem fé e outras não. O que acontece, em função do pecado, é que ela pode tomar uma direção apóstata. Explicando o lugar do aspecto pístico em sua cosmonomia, Dooyeweerd ressalta que:

<sup>132</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 192.

<sup>133</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 197 – grifo nosso.

<sup>134</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 199.

<sup>135</sup> GOUVÊA, 2013, p. 272.

[...] o aspecto da fé ocupa um lugar inteiramente excepcional nessa ordem [ontológica modal]; ele é o aspecto delimitador que, mesmo no núcleo de seu sentido modal, refere-se para além da ordem temporal, em direção ao centro religioso de nossa existência e à origem divina de tudo o que foi criado.<sup>136</sup>

Com essa definição de fé, Dooyeweerd rejeita tanto a posição do teólogo suiço Karl Barth (1886 – 1968), da fé como um ato criativo totalmente novo de Deus, bem como a visão escolástica “[...] da fé como um dom sobrenatural de Deus para o intelecto humano”.<sup>137</sup> Na concepção dooyeweerdiana, tanto a posição escolástica como a barthiana estão permeadas do dualismo natureza/gracia, o que faz com que os escolásticos sintetizem filosofia e teologia e que o segundo estabeleça uma relação antitética – de oposição – entre essas duas disciplinas. Comentando a visão de Karl Barth, Dooyeweerd assevera: “[...] essa visão dualista revela os efeitos posteriores do nominalismo ocamista que influenciou a visão luterana a respeito da impossibilidade de uma filosofia cristã”.<sup>138</sup>

Os artigos da fé seriam, para Dooyeweerd, o objeto próprio da ciência teológica. Ele exemplifica essa definição apresentando os seguintes temas: “[...] a significância da *imago Dei* antes e após a queda, a relação entre criação e pecado e entre graça comum e particular, e, a união das duas naturezas de Cristo”.<sup>139</sup> Ora, esse é um ponto bem controverso da explicação dooyeweerdiana. Guilherme de Carvalho observa que “[...] se a operação da palavra-revelação se dá pela mediação do discurso humano, é preciso admitir que a explicação científica dos artigos da fé é capaz de esclarecer o seu sentido e eliminar distorções de compreensão”.<sup>140</sup> Por isso, parece que postular uma completa separação entre a revelação através da palavra e a explicação teológica, não seria plausível.

Dessa maneira, filosofia e teologia ainda que sejam ambas influenciadas pelo mesmo pressuposto religioso – pré-teórico – possuem campos de estudos distintos. Por isso, em Dooyeweerd, falar de uma filosofia cristã não é falar de uma teologia cristã, mas de uma filosofia que esteja sob a orientação do motivo base cristão. Nesse sentido, o objeto da filosofia se difere do objeto da teologia, enquanto a primeira busca entender a estrutura da realidade, em sua coerência entre os

<sup>136</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 203.

<sup>137</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 204.

<sup>138</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 207.

<sup>139</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 212.

<sup>140</sup> CARVALHO. Nota de rodapé 185. In: DOOYEWEERD, 2010, p. 213.

distintos modos da experiência, a segunda reflete sobre um desses campos modais, que é o da fé.

## 2.4 Os motivos-base religiosos do pensamento e cultura ocidental

A partir da concepção dooyweerdiana de realidade, pensar a dimensão da cultura e seu desenvolvimento – *unfolding* – dentro do aspecto histórico passa, impreterivelmente, pela análise da religião, uma vez que para ele, o religioso é a base sobre a qual a cultura constrói e cria seus artefatos. Nesse sentido, sua visão se aproxima muito da de Paul Tillich, quando este afirma que a religião é o substrato da cultura.<sup>141</sup>

A aproximação de Tillich com a perspectiva do filósofo holandês também é vista claramente no conceito de religião. A definição de Paul Tillich é abrangente e universal, uma vez que procura não identificar a religião com nenhum aspecto em particular, ou seja, não reduz a religião à moral, à cognição, à estética etc., mas a entende como a dimensão da profundidade que permeia e transcende todos esses aspectos, orientando-se a um *incondicionado - ultimate concern*<sup>142</sup>, como já referido anteriormente.

Por permear o todo da vida, a religião, para Tillich, conforma - dá forma - à cultura. A partir disso, os dualismos e separatismos entre religião e cultura, sagrado e profano, por exemplo, são rechaçados pelo teólogo alemão. Tillich reage contra uma *autonomia* e uma *heteronomia*, propondo uma *teonomia*, ou seja, a centralidade e volta de Deus ao cenário cultural. Nesse sentido, o Cristo de Tillich é o transformador da cultura, numa espécie de proposição de rompimento não dualista, mas reformador.<sup>143</sup>

Ora, tal perspectiva se assemelha ao pensamento dooyweerdiano, na medida em que ele também contempla a cultura como expressão de algo anterior, que é justamente a religião, entendida como a orientação do coração a um absoluto. Além disso, a transformação e a reforma da cultura eram e são ênfases dos neocalvinistas, que a interpretam a partir da ideia de um mandato cultural criacional de produção de artefatos que glorifiquem ao criador.

<sup>141</sup> Cf. GIBELLINI, p. 85.

<sup>142</sup> Cf. GIBELLINI, 2012, p. 87.

<sup>143</sup> Cf. GIBELLINI, 2012, p. 102.

Para Dooyeweerd, são quatro os *motivos-base* - *ground-motives* - religiosos que dão forma tanto ao pensamento quanto à cultura no mundo ocidental: o grego *matéria/forma*, o reformado *criação/queda/redenção*, o escolástico *natureza/grança* e o humanista *natureza/liberdade*. Para ele, “[...] estes têm sido forças motrizes mais profundas por de trás de todo desenvolvimento cultural e espiritual do ocidente.”<sup>144</sup> Comentando sobre os fundamentos do pensamento filosófico, Dooyeweerd assevera:

O ponto de partida real do pensamento filosófico não pode ser o próprio ego, que é uma noção vazia. O ponto de partida pode apenas ser o motivo básico religioso operativo no ego como o centro do nosso horizonte temporal da experiência.<sup>145</sup>

Na perspectiva dooyeweerdiana, o único motivo-base sinteticamente indissolúvel é o da *criação-queda-redenção*, sendo este a verdadeira meta-narrativa da história humana. Os outros três seriam apóstatas e idólatras. Em suas palavras:

A essência de um espírito idólatra é a separação do coração do homem do verdadeiro Deus e a sua substituição por uma criatura. Ao deificar o que é criado, a idolatria absolutiza o relativo e considera como autossuficiente o que não é autossuficiente.<sup>146</sup>

A alternância entre os polos dialéticos desses motivos-base se configuraria na dinâmica de desenvolvimento e diferenciação do pensamento e cultura no ocidente. Nesse sentido, Dooyeweerd postula que o motivo religioso grego *matéria/forma* representa uma poderosa força de desenvolvimento histórico, ao passo que mesmo sofrendo adaptações e modificações, continuou em operação – na medida em que foi sintetizado – nos motivos-base *escolástico* e *humanista*.

### 2.4.1 *Matéria e Forma*

Haja vista que a religião em Dooyeweerd se relaciona com a busca pelo *arche*, já mencionada neste trabalho, ou seja, a origem tanto do ser humano quanto da realidade, o conflito fundamental na Grécia antiga teria sido o confronto religioso

<sup>144</sup> DOOYEWEERD, 1979, p. 09. No original: “[...] They have been the deepest driving forces behind the entire cultural and spiritual development of the West.”

<sup>145</sup> Cf. DOOYEWEERD, 2010, p. 84.

<sup>146</sup> DOOYEWEERD, 1979, p. 13. No original: “The essence of an idolatrous spirit is that it draws the heart of man away from the true God and replaces Him with a creature. By deifying what is created, idolatry absolutizes the relative and considers self-sufficient what is not self-sufficient.”



no que concerne à ideia de origem, contendo de um lado as antigas religiões da natureza e de outro, a nova religião cultural dos deuses olímpicos.

O motivo da *matéria* era baseado na “[...] deificação de um disforme fluxo de vida cíclico”.<sup>147</sup> A partir disso, a própria ideia de tempo grega se constituía em uma concepção de tempo cíclico que se repetia como os próprios ciclos da natureza. Esse fluxo vital não poderia ser reconhecido e estudado de forma racional, visto que era identificado como *Ananké*<sup>148</sup>. Sendo assim, para Dooyeweerd, os deuses não eram identificados com personalidades, mas “[...] os deuses da natureza eram sempre fluidos e invisíveis”.<sup>149</sup> Outra expressão para esse fluxo era a *Moira*, cujo sentido era um destino inexorável.

Entretanto, uma nova forma religiosa teve origem na Grécia: a religião da cultura, com seu culto à forma, harmonia e medida. Essa novidade religiosa ganhou força com o desenvolvimento das cidades-estado na Grécia, cujo centro estava no Monte Olimpo. De acordo com Dooyeweerd, esta nova religião da *forma* ganhou sua articulação na poesia heroica de Homero.

Os deuses olímpicos deixaram para trás a ‘mãe terra’ e seu ciclo vital. Eram deuses imortais e radiantes da forma: forças culturais invisíveis, pessoais e idealizadas. O Monte Olimpo era o seu lugar. Posteriormente, a religião cultural encontrou sua expressão grega mais elevada no deus délfico Apolo, o legislador [...]. [Homero se preocupou] em por um freio ao culto selvagem e apaixonado de Dionísio, o deus do vinho, com o princípio normativo da *forma* que caracterizava o culto a Apolo.<sup>150</sup>

Dooyeweerd argumenta que nas obras de Homero e Hesíodo é expressa uma tentativa de harmonização entre essas duas ideias de origem, numa tentativa de explicar os deuses olímpicos como formas evoluídas dos deuses da natureza. Nesse sentido, a concepção grega teria estabelecido uma ideia fundamental de origem – princípio: “[...] tudo que vem a ser é o caos e *carece de forma*”.<sup>151</sup>

<sup>147</sup> DOOYEWEERD, 1979, p. 17. No original: “[...] deification of a formless, cyclical stream of life.”

<sup>148</sup> Do grego ἀνάγκη, significa destino cego e incalculável. Foi uma figura que apareceu na mitologia desenvolvida por Homero.

<sup>149</sup> DOOYEWEERD, 1979, p. 16. No original: “[...] the nature gods were always fluid and invisible.”

<sup>150</sup> DOOYEWEERD, 1979, p. 17. No original: “The Olympian gods left ‘mother earth’ and her cycle of life behind. They were immortal, radiant gods of form: invisible, personal and idealized cultural forces. Mount Olympus was their home. Eventually the culture religion found its highest Greek expression in the Delphic god Apollo, the lawgiver. [Homer was concerned] to curb the wild and impassioned worship of Dionysus, the god of wine, with the normative principle of form that characterized Apollo worship.”

<sup>151</sup> DOOYEWEERD, 1979, p. 18. No original: “[...] all that comes into being is *chaos* and *formless*” – grifo do autor.

Todavia, na tentativa de reconciliação entre a religião da natureza – *matéria* – e a religião cultural da *forma*, a *Moira* - antes identificada como o destino cego - tomara, sob a insígnia dos deuses culturais, uma nova modelagem: “[...] a *Moira* se tornou um princípio de ordem”.<sup>152</sup> Ainda assim, sua origem era mais antiga que os próprios deuses olímpicos, remontando a um estado disforme e impessoal. Tal era a tensão e o dualismo presente na ideia religiosa de origem da civilização grega.

Na concepção dooyeweerdiana, a contradição central entre esses dois polos, *natureza* e *cultura*, estava na incapacidade de a religião cultural lidar com as questões da morte e da vida, visto que os próprios deuses estavam submetidos a este insuperável ciclo. Dessa forma, ainda que a religião oficial da Grécia, no século VI a. C, fosse a dos deuses olímpicos, o ‘culto dos mistérios’ era muito popular entre os gregos, sendo praticado pela população grega em uma esfera privada. Nesse sentido, “[...] a crítica contra ela [religião da forma] se tornou cada vez mais aberta nos círculos intelectuais e entre os sofistas, os pensadores gregos ‘ilustrados’ do século quinto”.<sup>153</sup>

Um ponto importantíssimo decorrente dessa explanação é que a distinção entre *forma* e *matéria* teria influenciado na conhecida noção e dualismo grego entre *corpo* e *alma*, que viria a influenciar posteriormente, as concepções cristãs de corpo e alma, permeando também a ideia de uma separação entre mundo natural – material – e sobrenatural – ideal.

Na compreensão da formação epistemológica da filosofia contemporânea, Dooyeweerd aponta para a influência desse motivo-base, por exemplo, na formulação da ideia de teoria - *theoria*, que de acordo com ele, estaria ligada ao motivo da *cultura*. “A forma do ser não podia ser captada em um mero conceito, mas requeria a *contemplação* como a uma figura luminosa, suprassensível.”<sup>154</sup> Tal postulado, se oporia a uma simples crença – *doxa*.

Dessa forma, Dooyeweerd acredita que a filosofia de Platão, por exemplo, era alicerçada na crença básica de uma origem de todas as coisas enraizada nessa tensão dialética entre *matéria* e *forma*. O *Demiurgo* platônico não é uma divindade que cria todas as coisas, mas é a divindade que dá *forma* tudo, uma vez que recebe

<sup>152</sup> DOOYEWEERD, 1979, p. 18. No original: “*Moira* actually became a principle of order.”

<sup>153</sup> DOOYEWEERD, 1979, p. 19. No original: “Criticism against it grew more and more outspoken in intellectual circles and the sophists, the Greek ‘enlightened’ thinkers of the fifth century.”

<sup>154</sup> DOOYEWEERD, 1979, p. 21. No original: “The form of being could not be grasped in a mere concept but required contemplation as a supersensible, luminous figure.”

de *Anangké* uma matéria que não tem forma e sentido. A ideia de Platão do divino, portanto, é a de uma Razão divina, que organiza e persuade o maléfico fluxo disforme de vida. De modo semelhante, para “[...] Aristóteles, o grande discípulo de Platão, a forma pura era a mente divina (*nous*), mas o *Anangké*, que permeava a matéria, era a causa peculiar de tudo que é anômalo no mundo”.<sup>155</sup>

Sendo assim, a partir da interpretação de Dooyeweerd, os gregos reconheceram uma ordem cósmica, sem, entretanto, reconhecer uma criação divina. O que eles fizeram foi a absolutização de um aspecto relativo presente na criação. Para eles o princípio racional era o centro organizador de uma matéria sem sentido. Portanto, desse motivo-base central derivariam as suas raízes filosóficas e culturais, em cujos fundamentos estaria, para Dooyeweerd, uma direção equivocada da ideia de origem – *arche*.

#### 2.4.2 Criação, queda e redenção

Diferentemente do motivo grego *matéria/forma*, o motivo-base do cristianismo é para Dooyeweerd, o único motivo que não reconhece uma tensão – *dualismo* – entre forma e matéria, visto que esse motivo, revelado através da ação redentora de Cristo, dá um verdadeiro *insight* de quem Deus é e da verdadeira origem de tudo. A partir do motivo-base bíblico todo cosmo é criação de Deus.<sup>156</sup> A criação – mundo material – não é má em si, pois carrega nela mesmo, o sentido e significado atribuídos pelo criador. “Essa criação é ordenada pela vontade do Criador e reflete a sua glória, de modo que, em sua estrutura, há uma ordem de leis, ou *cosmonomia*.”<sup>157</sup>

A realidade do mal ou daquilo que causa ruptura e sofrimento na ordem criada é resultado direto da *queda* no pecado, que pode ser interpretado como uma direção apóstata do impulso religioso humano natural. A desobediência do ser humano teria causado sua alienação em relação ao criador, a si mesmo e a toda

<sup>155</sup> DOOYEWEERD, 1979, p. 29. No original: “Likewise, for Plato’s great pupil Aristotle pure form was the divine mind (*nous*), but *Anangke*, which permeated matter, was still the peculiar cause of everything anomalous and monstrous in the world.”

<sup>156</sup> Cf. CARVALHO, 2006, p. 128.

<sup>157</sup> CARVALHO, 2006, p. 128.

criação. O pecado, para Dooyeweerd, não teria afetado a estrutura da criação, mas antes, a forma humana de relação com esta.<sup>158</sup>

O terceiro elemento presente na revelação cristã é o da redenção de todas as coisas em Cristo. A redenção é compreendida, em Dooyeweerd, como o redirecionamento do centro religioso humano para o verdadeiro Deus, num processo de recriação e restauração das relações que foram distorcidas pelo pecado. Comentando isso, Carvalho afirma que “[...] a redenção *não significa o acréscimo de uma graça especial*, mas simplesmente, em sua essência, a reconstituição do propósito original de Deus”.<sup>159</sup>

O filósofo holandês observa, todavia, para ser coerente com sua definição de motivo-base, que o motivo da *criação, queda e redenção* “[...] independe de alguma teologia humana. Seu sentido radical pode apenas ser explicado pelo Espírito Santo operando no coração [...] na comunhão da igreja católica invisível”.<sup>160</sup> Além disso, por esse motivo básico trazer a ideia de um Deus criador de tudo o que existe, ele se configura em uma *antítese absoluta* na relação com o motivo-base grego *matéria/forma*, não devendo, de acordo com Dooyeweerd, ser sintetizado com este.<sup>161</sup>

Outro elemento importante desse motivo-base é o postulado da unidade inquebrantável entre a revelação de quem Deus é, e conseqüentemente de quem o ser humano é. Essa identidade humana arraigada na imagem e semelhança do criador demonstra o caráter essencialmente religioso da vida humana. Além disso, Dooyeweerd sugere que:

A escritura não nos ensina somente que o coração ou espírito é o centro religioso da inteira existência individual e temporal do homem, mas também que cada homem é criado na comunidade religiosa da humanidade. Essa é uma comunidade espiritual; é governada e mantida por um espírito religioso que funciona nela mesma como uma força central.<sup>162</sup>

A partir dessa ideia, portanto, desconsiderar a humanidade de um ponto de visto religioso e espiritual seria impensável. Tal atitude, seja na reflexão filosófica ou

<sup>158</sup> Cf. DOOYEWEERD, 2010, p. 95; CARVALHO, 2006, p. 128.

<sup>159</sup> CARVALHO, 2006, p. 128 – grifo do autor.

<sup>160</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 94.

<sup>161</sup> DOOYEWEERD, 1979, p. 29.

<sup>162</sup> DOOYEWEERD, 1979, p. 30. No original: “Scripture teaches us not only that the heart or soul is the religious centre of the entire individual and temporal existence of man but also that each man is created in the religious community of mankind. This is a spiritual community; it is governed and maintained by a religious spirit that works in it as a central force.”

na atividade científica, se configuraria numa redução de quem o ser humano é e do que a realidade própria é constituída. De certa forma, a não aceitação desse motivo-base já seria em si uma atitude religiosa.

### 2.4.3 Natureza e Graça

A terceira força motriz religiosa de grande influência no ocidente é resultado, de acordo com Dooyeweerd, de uma grande síntese do tema *matéria/forma* grego com o motivo-base advindo com o cristianismo. Dentro da história da igreja, pode-se identificar o movimento *gnóstico* como o primeiro a tentar introduzir o dualismo grego na visão de mundo cristã, numa tentativa de diferenciar um Deus criador, que estaria em uma esfera ‘mais baixa’, tendo na figura do Deus do antigo testamento sua expressão, e um Deus ‘mais elevado’, que se apresenta como Deus redentor, expresso no Novo Testamento.<sup>163</sup>

Nesse sentido,

Muitos gnósticos negavam a encarnação de Jesus, pois diziam eles que Deus não poderia ter se tornado matéria sem contaminar-se. Sendo assim, Jesus apenas aparentava ser humano, todavia, seu corpo não era real apenas aparente. O Evangelho de João, assim como as epístolas joaninas claramente combatem o equívoco desse ensinamento gnóstico.<sup>164</sup>

O filósofo holandês comenta essa influência, quando escreve sobre os chamados padres gregos da igreja primitiva:

Os padres gregos da igreja conceberam a criação como resultado de uma doação de forma à matéria. Não conseguiram considerar a matéria como divina. Consequentemente, vacilaram em reconhecer o Verbo, através do qual todas as coisas foram criadas e que se fez carne em Jesus Cristo [...]. Dessa forma, reduziram o Verbo (o *Logos*) a um ‘semideus’ que, como ‘mediador’ da criação, se achava entre Deus e a criatura. [Eles] também puseram o conhecimento contemplativo teórico de Deus acima da fé.<sup>165</sup>

<sup>163</sup> Cf. DOOYEWEERD, 1979, p. 112.

<sup>164</sup> ALBANO, Fernando. Dualismo corpo/alma na teologia pentecostal. 63 f. Tese (Mestrado) Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010, p. 02. Ver também: Jo 1.1-18; 1 Jo 4.1-3.

<sup>165</sup> DOOYEWEERD, 1979, p. 113. No original: “The Greek church fathers conceived of creation as a result of the divine activity of giving form to matter. They could not consider matter divine. , Consequently, they hesitate to recognize that the Word, through which all things were created and which became flesh in Jesus Christ [...] Accordingly, they degraded the Word (the *Logos*) to a ‘semigod’ who, as ‘mediator’ of creation, stood between God and creature [...]. [They] also placed contemplative theoretical knowledge of God above faith.”

Dooyeweerd defende que essa ideia ganhou sua forma mais conhecida com o filósofo medieval Tomás de Aquino (1225 -1274) e com a síntese que esse realizou entre o pensamento de Aristóteles e a fé cristã. Entretanto, Dooyeweerd também faz uma análise de um filósofo anterior, cuja obra está no início do período medieval: Agostinho de Hipona (354 – 430). Enquanto um calvinista reformado, Dooyeweerd tem em Agostinho uma grande fonte de inspiração. O principal ponto de convergência com o bispo de Hipona é no que concerne à sua rejeição da ideia de uma autonomia da filosofia em relação à fé cristã.<sup>166</sup>

Agostinho mantinha o motivo-base bíblico da *criação-queda-redenção*, defendendo uma criação boa que é maculada pelo pecado, mas redimida em Cristo. Entretanto, ele teria proposto uma solução equivocada ao problema da relação entre filosofia e fé cristã. Por identificar erroneamente a teologia dogmática com a fé cristã, Agostinho cria que a teologia cristã era o motivo-base da filosofia. “Assim a teologia funcionava como *regina scientiarum*, ou, ‘a rainha das ciências’.”<sup>167</sup> A partir de uma perspectiva cosmonômica a teologia enquanto ciência especial não pode tomar nem o lugar da filosofia, nem mesmo ser confundida com o motivo-base bíblico.

Em um segundo momento, a partir de *escolasticismo*, especialmente na obra de Tomás de Aquino, houve uma distinção entre filosofia e teologia, mas por outras razões.<sup>168</sup> Desde uma perspectiva tomista há uma clara separação entre natureza e sobrenatureza, ou seja, entre um mundo natural e um mundo sobrenatural (graça). Por herdar uma concepção aristotélica de natureza, “[...] os escolásticos argumentavam que tudo o que estava sujeito ao nascimento e morte, inclusive o homem, estava composto de matéria e forma”.<sup>169</sup>

Todavia, os *escolásticos* defendiam que na criação, o criador teria dado ao ser humano um dom sobrenatural – uma graça, uma faculdade supra-humana de vontade e pensamento, com a qual o ser humano se relacionaria com o próprio Deus. No entanto, “[o] homem teria perdido este dom com a queda e como resultado ficou reduzido a mera ‘natureza humana’ com sua debilidade inerente”.<sup>170</sup> O ponto

<sup>166</sup> DOOYEWEERD, 1979, p. 113.

<sup>167</sup> CARVALHO, 2006, p. 133.

<sup>168</sup> CARVALHO, 2006, p. 133.

<sup>169</sup> DOOYEWEERD, 1979, p. 116. No original: “The scholastics argued that whatever was subject to birth and death, including man, was composed of matter and form.”

<sup>170</sup> DOOYEWEERD, 1979, p. 116. No original: “Man lost this gift at the fall, and as a result he was reduced to mere ‘human nature’ with its inherent weakness.”

nevrálgico desta interpretação é que a natureza humana, ainda que caída no pecado, continuaria a ser definida como ‘alma racional’. Daí decorre a ideia de uma razão natural.

Desse modo, “[...] a esfera da natureza é vista como uma realidade autônoma”.<sup>171</sup>

Com base nessa cosmovisão, os escolásticos acreditavam que a razão natural, a despeito da queda, continuava com suas capacidades originais, sendo incapaz apenas de refletir sobre realidades divinas, que deveriam ser recebidas na revelação, por meio da fé. [...] A fé deveria orientar a razão para que esta compreendesse as verdades do evangelho, *mas tal orientação não era considerada necessária para que a razão compreendesse a natureza.*<sup>172</sup>

A introdução desse dualismo no pensamento cristão teve como consequência a ideia de uma suposta esfera independente e autônoma em toda criação, o que daria espaço para o passo seguinte no avanço do pensamento ocidental: o polo da natureza ‘devorando’ o polo graça.<sup>173</sup> Eis o fundamento, na interpretação dooyeweerdiana, para a ideia de um mundo secular. Essa ‘grande síntese’ medieval teve sua influência no ocidente até o século XVI, marcado pelo movimento *nominalista* e o surgimento de um novo motivo-base, o da *natureza e liberdade*.

#### **2.4.4 Natureza e Liberdade**

Se o motivo-base *escolástico* que predominou na Europa por vários séculos era o que mantinha uma relação dialética entre natureza e graça, o motivo-base predominante no período moderno teve sua origem na mesma época, com a obra do franciscano britânico Guilherme de Occam (1280 – 1349). Occam teria rompido completamente com a ideia de uma síntese entre fé e filosofia grega. Partindo da ideia de um criador que é soberano - *potestas absoluta* – ele tentou atacar a crença tomista que se assemelhava a deificação grega da razão.<sup>174</sup>

Em consequência desse pressuposto, Occam separou, de acordo com Dooyeweerd, completamente essas duas dimensões: natureza e graça, apregoando, por exemplo, a arbitrariedade da lei divina expressa no decálogo. Tal postulado

<sup>171</sup> CARVALHO, 2006, p. 134.

<sup>172</sup> CARVALHO, 2006, p. 134.

<sup>173</sup> Cf. SCHAEFFER, Francis. *A morte da Razão*. Viçosa: Ultimato, 2014, p. 17.

<sup>174</sup> Cf. DOOYEWEERD, 1979, p. 138.

contrariava a ideia aristotélico-tomista de uma razão natural habilitada para o conhecimento de Deus. A ideia occamista teve um grande impacto na relação da estrutura eclesiástica católico-romana medieval, tanto em relação à sociedade, ao Estado e também ao próprio pensamento filosófico. Podemos afirmar que com Guilherme de Occam há uma mudança no centro de gravidade da ideia de poder e soberania. Dessa forma,

O futuro apresentava apenas duas opções: alguém poderia retornar ao motivo-base escriturístico da religião cristã ou, em linha com o novo motivo da natureza separado da fé da igreja, estabelecer uma visão moderna da vida concentrada na religião da personalidade humana. O primeiro caminho levou à Reforma; o segundo levou ao moderno humanismo. Em ambos os movimentos os efeitos posteriores do motivo católico romano da *natureza/grança* continuaram a ser sentidos por longo tempo.<sup>175</sup>

Na Reforma protestante, os efeitos do occamismo e seu subjacente motivo-base *natureza/grança* ainda que sob uma nova forma, no motivo da *liberdade*, foram sentidos na ideia luterana de oposição entre lei e evangelho. Herman Dooyeweerd postula que “[...] no pensamento de Lutero [a lei foi depreciada] como uma ordem para a ‘natureza pecaminosa e é assim que começou a ver a ‘lei’ em termos de uma *antítese* religiosa com a ‘graça evangélica’”.<sup>176</sup> O que Dooyeweerd denomina de uma *escolástica protestante* viria a influenciar posteriormente a *teologia dialética* de Karl Barth, muito popular nos dias de Dooyeweerd.

Como já referido, tal separação entre *natureza* e *graça* teria como consequência o desenvolvimento do humanismo moderno, cujo principal elemento é o postulado de que a natureza possui uma realidade independente da esfera da graça. Portanto, a fé – cujo funcionamento seria exclusivo dessa esfera independente da natureza – seria uma questão privada do ser humano. Essa suposta autonomia do pensamento teria o seu sentido religioso camuflado. Eis o ponto principal da crítica dooyeweerdiana.

<sup>175</sup> DOOYEWEERD, 1979, p. 139. No original: “The future presented only two options: one could either return to the scriptural ground motive of the Christian religion or, in line with the new motive of nature severed from the faith of the church, establish a modern view of life concentrated on the religion of human personality. The first path led to the Reformation; the second path led to modern humanism. In both movements aftereffects of the roman catholic motive of nature and grace continued to be felt for a long time.”

<sup>176</sup> DOOYEWEERD, 1979, p. 140. No original: “In Luther’s thought [...] he depreciated law as the order for ‘sinful nature’ and thus began to view ‘law’ in terms of a religious *antithesis* to ‘evangelical grace’”.



Desde Kant [...] o dogma da autonomia [...] do pensamento [...] foi apresentado como um tema puramente filosófico concernente à relação entre a razão teórica e a prática, tema igualmente discutido nas filosofias grega e escolástica.<sup>177</sup>

Nesse contexto, a *renascença* foi, para Dooyeweerd, o movimento que articulou a ideia de uma concepção de um novo ser humano: “[...] tal personalidade foi pensada como absoluta em si mesma e considerada como a única governante de seu próprio destino e do destino do mundo”.<sup>178</sup> Esse ideal de liberdade e autonomia humanas entrou em conflito com a nova concepção de natureza dos modernos, que já não era o fluxo contínuo e disforme dos gregos, mas uma natureza determinista, repleta de leis causais, as quais podem ser racionalmente estudadas pelos olhos da razão.

A imagem do mundo mecanicista construída sob a primazia do motivo da natureza, visando a dominação soberana do mundo, não deixou espaço para a liberdade autônoma da personalidade humana em sua atividade prática. Natureza e liberdade precisam ser motivos opostos baseados no ponto de partida humanista.<sup>179</sup>

A posição dooyeweerdiana é de que esses dois polos dialéticos do humanismo não podem encontrar uma síntese última, uma vez que são aspectos da realidade tornados absolutos. A resposta kantiana ao problema do determinismo da natureza, por exemplo, foi resolvida com uma separação entre *natureza* e *liberdade*, na medida em que “[...] a liberdade autônoma do homem não pertenceria ao campo sensório da natureza, mas ao campo suprassensório da ética, que não é governado por leis naturais, mas por normas”.<sup>180</sup> Com Kant, o polo da *liberdade* teve primazia.

O dualismo kantiano teria sido superado pelo *idealismo pós-kantiano*, que buscava uma síntese última entre esses dois polos. É na figura de Friedrich Hegel (1770 – 1831) que essa tentativa de síntese *via* história – ou a razão na história – foi empreendida.

A filosofia de Hegel é uma filosofia universalista em suas raízes. Seu objetivo foi o de desenvolver grandes quadros explicativos que dessem conta de diversos tópicos. De igual forma, Hegel tinha um conceito teleológico da história, o que o coagia a escrever e pensar grandes esquemas que encaixavam diferentes contextos

<sup>177</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 98.

<sup>178</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 98.

<sup>179</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 102.

<sup>180</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 102.

de um mesmo quadro de progresso de evolução, em direção a um fim último, no qual a humanidade toda estava inserida. Para ele, deve-se procurar um fim universal na história, o fim último do mundo, uma razão.<sup>181</sup>

A principal ideia desenvolvida na obra *A Razão na história universal*, é a de que a humanidade caminha em direção à plena consciência de liberdade, seu desenvolvimento máximo, alcançado pelo desenvolvimento da razão, que não é uma razão particular, mas que diz respeito a uma totalidade. Hegel tenta demonstrar, principalmente através da análise histórica como essa razão universal que governa a história tem se manifestado no contexto de diferentes povos.

A linguagem usada por Hegel nessa obra muitas vezes é religiosa, se valendo de analogias e exemplos tirados principalmente do Cristianismo e da Bíblia. Parece haver uma equivalência entre o conceito de Hegel de razão universal e a ideia cristã de providência.

Na história universal, porém, lidamos com indivíduos que são povos, com totalidades que são Estados; por conseguinte, não podemos, por assim dizer, permanecer na ninharia da fé na providência, nem de igual modo na fé meramente abstrata, indeterminada, que persiste apenas no enunciado universal de que há uma providência que governa o mundo, mas sem querer passar ao determinado.<sup>182</sup>

De certa forma, o filósofo ‘seculariza’ tal ideal de uma providência divina em ação no mundo, que governaria o rumo da história humana, substituindo-o por um conceito, que segundo Hegel, não seria demasiado abstrato, como o cristão. Entrementes, no contexto filosófico pós-hegeliano, desenvolveu-se uma visão historicista do mundo temporal, de acordo com Dooyeweerd, o qual “[...] reduziu todos os outros aspectos da nossa experiência ao histórico”.<sup>183</sup>

Dooyeweerd conclui esse ponto – o da constante mudança de um polo ao outro dentro do motivo-base *natureza/liberdade*, escrevendo que,

[...] em meados do século XIX, o idealismo alemão da liberdade entrou em colapso, dando lugar a um positivismo naturalista. O motivo da natureza retomou a preeminência, e o modo histórico do pensamento foi transformado em um tipo mais complicado de pensamento científico natural.<sup>184</sup>

<sup>181</sup> Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história universal*: Introdução à filosofia da História Universal. Edições 70, Lisboa, 1995.

<sup>182</sup> HEGEL, 1995, p. 40.

<sup>183</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 103.

<sup>184</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 103.

O ponto central, desde uma perspectiva da filosofia cosmonômica, é que tanto “[...] o positivismo lógico contemporâneo e seu oposto polar, o existencialismo humanista, testificam de uma crise fundamental na filosofia humanista”.<sup>185</sup> Assim, essa dialética constante assola as possibilidades de uma compreensão mais profunda da realidade.

## 2.5 Filosofia Cosmonômica e Pós-Modernidade

Nesse ponto, poder-se-ia levantar a objeção de que a crítica dooyeweerdiana à modernidade não é nenhuma novidade, uma vez que muitos autores teceram crítica importantes à ela, como já referido e apresentado no capítulo anterior. A modernidade e a sua *razão* foram alvo de um bombardeio teórico, fazendo com que vários autores falassem em uma ruptura com o período moderno, a ponto de uma nova categorização ser necessária, notadamente, *pós-modernidade* é o termo mais popular.

Poderia Dooyeweerd ser enquadrado, então, como um autor pós-moderno? Uma resposta exaustiva e mais profunda a essa questão não estão no horizonte deste trabalho, visto demandarem um trabalho específico. Todavia é precisa abordar a questão, haja vista sua profunda relevância em nosso contexto. Uma possibilidade de resposta inicial seria dizer sim, Herman Dooyeweerd, com sua crítica cosmonômica à modernidade, se difere em termos de fundamentação das críticas pós-modernas à modernidade.

A partir do pensamento dooyeweerdiano, ainda estaríamos vivendo as consequências da modernidade, em referência ao motivo-base humanista advindo com esta – *natureza/liberdade*. A modernidade clássica teria enfatizado o polo da natureza com o desenvolvimento das ciências. Nesse contexto floresceram formas de ver o mundo que são reducionistas, como o *mecanicismo* na Física, o *organicismo* e o *evolucionismo* na Biologia, com Spencer e Darwin e o *Positivismo*, nas ciências Sociais, com Augusto Comte. Todos esses *ismos* foram frutos do *racionalismo* e acabaram por mecanizar, objetificar, materializar e naturalizar a existência e a vida humana.

---

<sup>185</sup> DOOYEWEERD, 2010, p. 103.

Enquanto isso, o período da modernidade tardia ou pós-moderno teria ido para o outro extremo dessa relação dualista, o motivo da *liberdade*. O que Dooyeweerd categorizou como o *ideal de personalidade* foi expresso no *Romantismo*, apresentado no capítulo anterior. Nesse polo, o pensamento pós-moderno estaria evidenciado, com uma forte ênfase no indivíduo, na subjetividade e na existência. Logo, a pós-modernidade não seria de forma alguma uma superação do pensamento moderno, mas uma expressão, ainda que em outro polo, dele mesmo.

Sendo assim, Dooyeweerd não se enfileira com os críticos da razão moderna, por ela tolher a liberdade humana. O autor holandês sempre suspeitou da razão tornada autônoma, pelo coração que busca a origem na realidade criada. Para ele, o descentramento da razão no pensamento moderno, expressa menos uma grande ruptura, e mais a contínua busca do ser humano por um novo ídolo, dentro de uma antítese indissolúvel, resultante de um motivo-base apóstata.

Eventuais conexões e até inovações dooyeweerdianas em relação às teorias pós-modernas, carecem de um maior aprofundamento. Entretanto, fez-se patente fazer tais observações, haja vista que o autor foi contemporâneo de vários autores considerados pós-modernos. Do mesmo modo, tal alusão pode ser um rico campo de estudos e pesquisas posteriores.

## 2.6 Alguns apontamentos

Em um mundo cada vez mais plural e diversificado, há uma profunda necessidade de diálogo entre diferentes tradições de pensamento. A crítica aguda de Dooyeweerd à modernidade parece abrir caminho à religião, principalmente no que concerne à uma esfera pública – em muitos contextos - entendida como neutra e autônoma em relação a valores religiosos. A filosofia cosmonômica desacredita dessa possibilidade. A partir dela, portanto, seria possível pensar em uma reforma das esferas de debate público, na qual o ser humano se apresentaria em sua integralidade, com tudo que o compõe.

Outro ponto a ser destacado, merecendo um aprofundamento posterior, é a ontologia modal apresentada por Dooyeweerd, cuja origem remete a Abraham Kuyper e seu conceito de *esferas de soberania*. Tal aparato teórico pode servir,

diante da crescente complexidade das relações políticas e sociais, como um substrato para a elaboração e desenvolvimento de uma teoria social e política, que sejam relevantes na promoção da justiça e bem públicos.<sup>186</sup> De igual modo, a filosofia cosmonômica pode prover um arcabouço teórico para a atuação do cristão na cultura, na perspectiva da transformação e crítica cultural.

Outra questão, que está em plena discussão no contexto brasileiro, diz respeito à constituição do campo da teologia enquanto ciência, em diálogo e/ou oposição à(s) ciência(s) da(s) religião e filosofia. Tudo parece indicar que a posição dooyeweerdiana aproxima muito esses dois campos de estudo. Em que medida poderíamos pensar essa relação, a partir da filosofia cosmonômica de Herman Dooyeweerd, parece ser uma questão em aberto, mas que pode nos fornecer importantes *insights* sobre pontos controversos.

Por fim, cremos que por ser ainda muito pouco conhecidas no contexto acadêmico brasileiro, a filosofia e o pensamento de Dooyeweerd precisam de tempo de apropriação e discussão. Os frutos de sua contribuição só serão colhidos mediante o estudo, debates e críticas, e isso só se faz com uma comunidade acadêmica disposta a dialogar com essa tradição rica de pensamento. Nesse sentido, o próximo capítulo busca refletir sobre possíveis contribuições que a tradição neocalvinista de Dooyeweerd pode fazer no contexto brasileiro. Nessa direção, é preciso fazer com que a filosofia cosmonômica dialogue com a cultura brasileira e com a produção teológica e filosófica Latino-Americana, as quais possuem profundas influências sobre as dimensões sócias e políticas de nosso país.

---

<sup>186</sup> Esse tem sido o esforço do cientista político britânico, Jonathan Chaplin, que a partir de Dooyeweerd, propôs um *pluralismo secular cristão*, em termos políticos.



### 3 O CONTEXTO BRASILEIRO E AS CONDIÇÕES DE RECEPÇÃO DO PENSAMENTO DE DOOYEWEERD

*Tais coisas jamais são apenas teóricas, pois que o homem age de acordo com o seu modo de pensar.*

Francis Schaeffer

#### 3.1 A Religião e suas intersecções

Como já referido neste trabalho, a tradição filosófico-teológica reformada holandesa afirma um *continuum* entre religião e cultura. Ainda que hajam variadas perspectivas no que diz respeito à essa relação – incluindo modelos de oposição radical, a primeira seria sempre o fundamento para a última. É importante reafirmar, entretanto, que nas categorias dooyeweerdianas, a definição de religião é a orientação do *coração* a um absoluto, cuja finalidade é dar sentido e significado à vida e às experiências humanas.

Em concordância com essa afirmação inicial e central, presente na tradição dooyeweerdiana, está o postulado de uma intersecção entre religião e política, no sentido de uma necessidade de reflexão sobre pressupostos religiosos, com vistas a uma análise mais acurada da esfera política. Valorizar um dos lados em detrimento do outro, seria incorrer em uma falha, cuja consequência residiria em análises distorcidas e com um escopo muito reduzido.

Nesse mesmo sentido, percebe-se que uma das principais ênfases da tradição neocalvinista é a do cristianismo como cosmovisão total da vida, com a proclamação da soberania de Deus sobre o todo da vida.<sup>187</sup> Desse modo, as esferas cultural e política seriam esferas legítimas de atuação para o cristão no mundo, na medida em que a glória de Deus deveria ser expressa nelas.

Um dos grandes dilemas dos cristãos evangélicos brasileiros diz respeito, justamente, à relação com o mundo e com o sistema cultural. O cristão é ou não é deste mundo? Lê-se em uma das cartas do apóstolo João: “Não ameis o mundo nem as coisas que há no mundo. Se alguém amar o mundo, o amor do Pai não está nele;” (1 João 2.15). Entretanto, o mesmo apóstolo escreve no evangelho que: “[...]”

---

<sup>187</sup> Cf. KUYPER, 2003, p. 17.

Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito [...]” (João 3.16). O que é o mundo, a partir de uma perspectiva cristã? Pode-se dizer que há uma grande confusão entre mundo como sistema pecaminoso e mundo como criação de Deus.

Em seu clássico estudo *Cristo e cultura*<sup>188</sup>, Richard Niebuhr apresenta alguns modelos de relação entre cristianismo e a cultura.<sup>189</sup> Essa tipologia, ainda que não seja perfeita, – na medida em que os tipos de relação nunca acontecem isolados e desassociados - pode lançar luz sobre o caso do Brasil. A adaptação dessa tipologia de análise<sup>190</sup> servirá como instrumento interpretativo panorâmico do contexto brasileiro, com uma consequente reflexão sobre as implicações do pensamento neocalvinista holandês diante desses modelos. Usar-se-á os seguintes modelos: 1) cristão contra a cultura; 2) cristão da cultura, e 3) cristão, transformador da cultura.

Tais modelos não serão usados como o autor os fez, entretanto, servirão como tipos ideais com vistas à reflexão deste trabalho, pensando na cultura como a dimensão da criatividade humana e na produção de artefatos diversos, tais como expressões artísticas, produção de conhecimento e arranjos políticos. Dessa forma, quando o termo é apresentado, ele representa o todo complexo da produção humana e não um conceito específico, desenvolvido principalmente pela antropologia cultural.

Portanto, a estrutura deste capítulo constitui-se da seguinte forma: na primeira parte há uma apresentação ampla desses modelos de relações, localizando a perspectiva kuyperiana-dooyeweerdiana no modelo de transformação da cultura. Nesse ínterim, serão apresentados exemplos contextualizados e apontamentos da manifestação dessas interfaces no contexto brasileiro. Na segunda parte, serão discutidas duas propostas teológicas latino-americanas, a saber, a teologia de *Missão Integral* e a *Teologia da Libertação*, cujas perspectivas dizem respeito a uma interação entre cristianismo e a dimensão sócio-política da realidade. Em seguida, faz-se uma reflexão e uma crítica a essas interpretações, a partir do neocalvinismo,

<sup>188</sup> NIEBUHR, H. Richard. *Cristo e cultura*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

<sup>189</sup> Nessa questão, a palestra em áudio de Jock McGregor, intitulada *Christ and Culture revisited* foi de grande ajuda, na medida em que reflete sobre a obra de Richard Niebuhr. Disponível em: <<http://labri-ideas-library.org/do-download.asp?Lecture=1544>>. Acesso em: 05. mar. 2014.

<sup>190</sup> É importante esclarecer que este trabalho não se configura em uma interpretação aprofundada da obra de Richard Niebuhr. A menção à clássica obra desse autor pretende somente aludir às possíveis formas de relação entre cristianismo e cultura. De igual modo, é importante ressaltar que a tipologia usada pelo teólogo norte-americano apresenta cinco modelos de relação entre Cristo e a Cultura. Os não citados aqui são: *Cristo acima da cultura* e *Cristo e Cultura em Paradoxo*.



propondo-se caminhos para um futuro diálogo entre essas tradições, com a finalidade de construir um debate edificante, que contribua tanto com a igreja, bem como com a cultura brasileira.

### 3.2 O cristão contra a cultura

Nessa perspectiva, cristianismo e cultura são coisas completamente separadas e que não poderiam ser integradas. De maneira geral, grupos com uma proximidade maior com expressões carismáticas e evangélicas de fé dão vazão a essa visão. Muitas das ênfases da pregação desses segmentos são a santidade pessoal e a separação do mundo.<sup>191</sup>

Um dos fundamentos para essa interpretação sobre a relação entre os cristãos e o mundo – cultura – está enraizado no dualismo platônico *corpo/alma*<sup>192</sup>, que viria a se transformar no período medieval no *motivo-base natureza/grança*, como já exposto no capítulo anterior. Em seu cerne está a crença fundamental de que a matéria - o visível ou o mundo sensível - é má, pois nela estão contidas as paixões pecaminosas que destruiriam a alma. A única saída seria a negação sistemática do corpo, via valorização das atribuições das atividades da alma.<sup>193</sup>

Nesse sentido, parece haver uma identificação entre realidade e o sobrenatural, como se o natural – visível – fosse uma mera distorção de uma realidade superior. Ora, esta crença é construída a partir da *teoria das formas* de Platão. Na clássica obra *A República*<sup>194</sup>, Platão apresenta a sua famosa *alegoria da caverna* com a finalidade de ilustrar a sua visão filosófica. No diálogo entre Sócrates e Glauco, ele escreve:

[...] é preciso aplicar exatamente essa alegoria ao que dissemos anteriormente. Devemos assimilar o **mundo** que apreendemos pela vista à estada na **prisão**, a luz do fogo que ilumina a caverna à ação

<sup>191</sup> Ver a perspectiva crítica de Rick Nañez com relação a esse anti-intelectualismo, bem como seu estudo sobre a origem desse dualismo dentro do cristianismo. Cf. NAÑEZ, Rick. *Pentecostal de coração e mente*: um chamado ao dom divino do intelecto. São Paulo: Ed. Vida, 2007, p. 160.

<sup>192</sup> Cf. ALBANO, 2010, p. 13.

<sup>193</sup> Cf. INWOOD, M. J. In: HONDERICH, Ted (Org.). *Platonism. The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford University Press, 2005, p. 723-725 à 724.

<sup>194</sup> O texto *A república*, assim como boa parte dos textos platônicos foram escritos em forma de diálogo. O seu principal personagem e interlocutor foi o seu mestre Sócrates, que nunca escreveu nada, e ganhou voz através das obras de Platão. Nesse excerto, lemos Sócrates explicando o significado da alegoria a Glauco.

do sol. Quanto à subida e à contemplação do que há no **alto**, considera que se trata da ascensão da **alma** até o lugar inteligível, e não te enganarás sobre minha esperança, já que desejas conhecê-la. Deus sabe se há alguma possibilidade de que ela seja fundada sobre a verdade.<sup>195</sup>

Em seus diálogos socráticos, Platão apresenta o mundo sensível como uma prisão e o exercício da razão como um ponto de abertura superior a uma realidade mais elevada. Tal visão parece corresponder a uma identificação – presente no evangelicalismo brasileiro – do mundo e de suas estruturas como algo mal em si.<sup>196</sup> O abandono desse mundo, pelo exercício das coisas espirituais – entendidas como invisíveis – ou pelo uso da fé, seria o modelo de vida e de espiritualidade para os cristãos.

Há uma desconfiança em relação a toda a produção cultural, senão demonizada, ao menos entendida como expressão pecaminosa. Existe, de acordo com Nañez, um *colapso da mente*<sup>197</sup> que dá lugar a um *fideísmo* – ou seja, a redução de toda a interpretação da realidade às categorias da fé, em detrimento do reconhecimento do aspecto da fé como parte de uma estrutura mais ampla. Aqui, a verdadeira religião, se configuraria no abandono das estruturas do mundo e na busca por uma realidade superior, identificada com o sobrenatural.

Além disso, um olhar mais atento às primeiras missões evangélicas presentes no Brasil, revela uma forte tendência a uma pregação separatista.<sup>198</sup> Essas missões do século XIX e XX tiveram suas origens, principalmente, nos movimentos avivalistas nos Estados Unidos.<sup>199</sup> De acordo com Nañez, comentando o caso dos EUA,

Nesses anos de revolução, a maré do antiintelectualismo começou a aumentar [...]. Até esses anos revolucionários, o ministério e a

<sup>195</sup> PLATÃO. *A República*, 514a-517c. Tradução de Lucy Magalhães. In: MARCONDES, Danilo. *Textos Básicos de Filosofia: dos Pré-socráticos a Wittgenstein*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000 – grifo nosso.

<sup>196</sup> É preciso lembrar que essa recepção e adaptação do pensamento platônico não é imediata, na medida em que sofreu um longo processo histórico de mutações, sendo sintetizada com outras formas de pensar, tal como apresentado no capítulo 2, segundo a interpretação dos motivos-base do pensamento ocidental, descritos por Dooyeweerd. Neste capítulo, o estabelecimento de um paralelo entre o dualismo platônico e a cosmovisão evangélica é traçado mais como uma referência às suas origens e menos como uma derivação direta.

<sup>197</sup> Cf. NAÑEZ, 2007, p. 187.

<sup>198</sup> Certamente o caráter das missões evangélicas no Brasil não pode ser reduzido a esse separatismo. Reconhece-se aqui a complexidade dos aspectos religiosos e sociológicos implicados na análise desses eventos. Obviamente, tal análise não faz parte do interesse e escopo deste trabalho.

<sup>199</sup> Cf. BONINO, José Miguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2002, p. 29.

disciplina mental, o reavivamento e a razão, o secular e o sagrado, até mesmo os rótulos 'pastor' e 'intelectual' haviam-se mantido lado a lado.<sup>200</sup>

Em terras norte-americanas, muitos desses movimentos que defendiam uma atitude anti-intelectual passaram a ser denominados de *fundamentalistas*<sup>201</sup>, na medida em que o seu *fideísmo* se manifestava, por exemplo, na interpretação literal da Bíblia. Em 1925, houve um caso paradigmático que ficou conhecido como *The monkey trial* (O julgamento do macaco), no qual o estado do Tennessee proibiu o ensino da teoria darwinista da evolução, por supostamente contradizer o ensino bíblico da criação.<sup>202</sup> Sob a influência do debate nos Estados Unidos, muitos dos aspectos da discussão entre cristianismo e ciência no Brasil, estão calcados na dualidade criação e evolução<sup>203</sup>, como se o cristão não pudesse assumir outra postura senão àquela propagada pelo *design inteligente*.<sup>204</sup>

No caso brasileiro, além da tendência defensiva e de uma postura de não envolvimento com cultura e com o exercício intelectual,<sup>205</sup> por parte do evangelicalismo, há em outro espectro - como já referido no primeiro capítulo - uma forte influência do movimento positivista na academia. Dessa forma, criou-se um ambiente extremamente hostil à qualquer manifestação que envolva categorias religiosas, tanto no nível do debate acadêmico, bem como na esfera pública, de forma mais ampla.

De acordo com Rudolf von Sinner, “[...] as universidades públicas no Brasil têm uma tradição de fortes reservas contra a religião e a teologia;”.<sup>206</sup> Uma possível explicação histórica para essa postura, na perspectiva desse teólogo, corroborando

<sup>200</sup> NAÑEZ, 2007, p. 151.

<sup>201</sup> Definir a posição fundamentalista não é tarefa simples. De acordo com o Dicionário Brasileiro de Teologia: “[o fundamentalismo] foi gestado, em oposição à Ilustração e ao Liberalismo e são filhos do Romantismo. [...] Os *fundamentalistas* viam-se como contra-ofensiva a um modernismo que, assim diziam, havia se apossado do mundo protestante. Particularmente, esse fundamentalismo primeiro entendia-se como contra-ofensiva a uma teologia orientada em método, que estava interpretando os conteúdos da fé, especialmente os textos bíblicos, a partir de uma perspectiva histórico-crítica [...] *Fundamentals* eram os conteúdos de fé, verdades absolutas e intocáveis, que deveriam ficar imunes à ciência e à relativização por meio do método histórico.” (DREHER, Martin. Fundamentalismo. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando. *Dicionário Brasileiro de Teologia*, São Paulo: ASTE, 2008, p. 452-456, às p. 452, 453).

<sup>202</sup> Cf.: <<http://www.ushistory.org/us/47b.asp>>. Acesso em: 01. mai. 2014.

<sup>203</sup> Certamente, no que diz respeito ao campo dos estudos biológicos.

<sup>204</sup> Cf.: <<http://www.jornaldaciencia.org.br/Detail.jsp?id=25540>>. Acesso em: 10. jul. 2014.

<sup>205</sup> Cf. ALENCAR, Gedeon. *Protestantismo tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte editorial, 2005.

<sup>206</sup> SINNER, Rudolf von. *Teologia Pública no Brasil*. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio; PASSOS, João Décio (Orgs.). *Teologia Pública: Reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 265-276, à p. 269.

com o que já foi afirmado nesse trabalho, está no advento do “[...] ecletismo, trazido ao Brasil da França (Maine de Biran, Victor Cousin) via Portugal, bem como o positivismo de Comte, [que] se tornaram influentes durante o Império brasileiro [...]”.<sup>207</sup>

Voltando ao campo cultural mais amplo, pode-se afirmar que, além das inúmeras programações evangélicas, tanto na grade da TV aberta, quanto na por assinatura, canais com programação, exclusivamente, evangélica têm aumentado.<sup>208</sup> Uma TV a cabo evangélica foi lançada, sob a denominação de *Nossa TV*. O empreendimento encabeçado pelo Missionário R.R. Soares pretende ser uma alternativa de entretenimento para o público evangélico.<sup>209</sup>

Além disso, o mercado da música gospel é um dos mais rentáveis em termos fonográficos no Brasil.<sup>210</sup> Todavia, mesmo diante da produção musical há uma constante crise com o universo artístico. De acordo com Magali do Nascimento Cunha: “Uma das marcas da expressão musical *gospel* ‘louvor e adoração’ é o fato de os cantores insistirem que não são artistas, mas adoradores.”<sup>211</sup>

Ainda que haja certa ambiguidade nesse caso, há uma real inserção em termos de uma produção cultural evangélica.<sup>212</sup> Entretanto, a lógica dessa produção segue padrões de segmentação mercadológica, não sendo diluído para o todo da cultura. Exemplo dessa segmentação e diferenciação é o caso do *Espíritoval*<sup>213</sup>, uma festa evangélica, que em contraposição à “festa da carne”, o carnaval, celebraria a “festa do espírito”. Em outra passagem, Cunha aponta que para essa concepção: “A carreira artística [...] é incompatível com o propósito de Deus [...]”.<sup>214</sup>

Nesse sentido, há uma tendência forte a um exclusivismo, na medida em que a cultura produzida por determinado segmento é entendida como santa, em

<sup>207</sup> SINNER, 2011, p. 269.

<sup>208</sup> Exemplo disso é a *Rede Super*, pertencente à Igreja Batista Lagoinha, de Belo Horizonte, e a *Rede Gênesis* pertencente à Igreja Sara Nossa Terra, com sede em Brasília.

<sup>209</sup> Cf.: <<http://www.nossatv.tv.br/>>. Acesso em: 01. mai.2014.

<sup>210</sup> Cf. <http://veja.abril.com.br/noticia/celebridades/musica-gospel-trinados-fe-e-dinheiro> Acesso em: 01. Mai. 14.

<sup>211</sup> Cf. CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Mysterium, 2007, p. 107 – grifo da autora.

<sup>212</sup> Pode-se dizer, que apesar de um discurso por vezes separatista por parte de parte da população evangélica, as estruturas e os aparatos culturais acabam por ser usufruídos e celebrados, via a criação de mercados segmentados, como é o caso do *Gospel*. Nesse sentido, a ambiguidade se manifestaria nessa negação da cultura, mas em sua afirmação – ainda que segmentada – na medida em que se produz algo.

<sup>213</sup> Disponível em: <<http://www.lagoinha.com/ibl-noticia/adoracao-e-alegria-compoe-o-espíritoval-2014/>> Acesso em: 02. jun. 14.

<sup>214</sup> CUNHA, 2007, p. 108.

detrimento da cultura *mundana* que seria fruto do pecado. Sendo assim, o mundo ganharia a seguinte conotação:

A linguagem tão marcada na tradição evangélica, “mundo”, para se referir ao espaço que não é o da igreja, dos salvos, daqueles que estão resguardados do mal e do pecado [...]. O dualismo “igreja-mundo” constituído como base da teologia e da ação dos evangélicos brasileiros é conservado ainda que em meio às transformações inseridas pela composição de melodias pop, entoadas por cantores pop.<sup>215</sup>

Esse ponto entra em choque com a ideia de *graça comum*, enfatizada por Kuyper e os neocalvinistas.

Enquanto a graça particular ou especial é aquela pela qual Deus salva os pecadores através de Jesus Cristo, a graça comum seria aquela por intermédio da qual Deus restringe a corrupção do mundo causada pelo pecado e permite o desenvolvimento da vida e cultura humanas.<sup>216</sup>

O teólogo holandês defendia que a graça comum de Deus faz com que todos os seres humanos – independente de serem cristãos ou não – têm a capacidade de criar coisas boas: artefatos culturais, por exemplo, que reflitam a glória de Deus. Assim, as produções culturais não podem ser analisadas – e rejeitadas – em função da confissão religiosa do autor, na medida em que ela pode ser um reflexo da graça comum derramada sobre a criação.

### 3.3 O cristão da cultura

Se o primeiro modelo apresentado tende a ver a esfera cultural como algo não legítimo em si mesmo, uma vez que há uma forte influência de um dualismo grego, criando uma fissura na realidade entre o sobrenatural e o natural, esse segundo modelo é aquele cuja ênfase está no envolvimento direto do cristão com a cultura contemporânea.

Um olhar sobre o crescimento evangélico nos últimos anos no Brasil demonstra tanto um crescimento de igrejas *neopentecostais*, como é o caso da *Universal do Reino de Deus* e da *Internacional da Graça de Deus*, como de igrejas

<sup>215</sup> CUNHA, 2007, p. 131.

<sup>216</sup> RAMLOW, Rodomar. *O Neocalvinismo Holandês e o Movimento de Cosmovisão Cristã*. Dissertação em Teologia, EST/PPG, São Leopoldo, 2012, p. 25.

como a *Bola de Neve Gospel Church*, cujo público-alvo, é o jovem urbano de classe média.

Um dos esforços empreendidos por esses novos modelos eclesiásticos está em tornar o cristianismo atrativo aos não familiarizados com os ambientes eclesiásticos. Nesse sentido, o cristianismo e a igreja precisariam se adaptar às novas mudanças, aceitando e dialogando com as novas formas de pensar e com os novos artefatos culturais contemporâneos.

Historicamente, de acordo com Richard Niebuhr, alguns movimentos foram identificados com a perspectiva de harmonização entre o Cristo e a cultura, quiçá o principal deles tenha sido denominado de 'liberalismo', ainda que o autor prefira o termo *protestantismo cultural*.<sup>217</sup> Para o teólogo americano,

[...] embora o seu interesse fundamental seja com aquilo que se relaciona com este mundo (this wordly), eles não rejeitam aquilo que transcende este nível (other-worldliness), mas procuram entender o reino transcendente como contínuo em tempo ou em caráter à presente vida.<sup>218</sup>

Certamente, há um vácuo considerável entre liberalismo teológico e os referidos movimentos neopentecostais brasileiros - ainda que eventuais semelhanças mais profundas entre seus fundamentos careçam de um estudo mais cuidadoso - entretanto, se aproximam no fato de 'flertarem' com certas dinâmicas culturais, seja em termos de uma extrema racionalização ou de uma recepção acrítica da lógica do mercado da sociedade de consumo.

Boa parte da crítica feita a esse modelo, parte da ideia que uma simples acomodação entre cristianismo e cultura faz com que a fé cristã e suas crenças fundamentais – ortodoxia – sejam corroídas por cosmovisões que distorceriam verdades bíblicas centrais. Assim, tem sido lugar comum interpretar o tempo contemporâneo, especialmente após a segunda guerra mundial (1939-1945), como tempos *pós-modernos*, como já referido nos capítulos anteriores.

Entre as características centrais dessa nova configuração estaria a perda do sentido e do significado da vida, tanto pelo caminho da religião, como pela via racional, resultando em um esfacelamento da ideia de verdade, o que geraria uma fragmentação em vários níveis, atingindo em cheio a identidade pessoal, cujas referências estariam perdidas diante da crise das grandes metanarrativas. Dessa

<sup>217</sup> Cf. NIEBUHR, 1967, p. 111.

<sup>218</sup> NIEBUHR, 1967, p. 110.

forma, o enfraquecimento de categorias explicativas com um caráter mais universal, abre espaço para narrativas individuais relativistas. Tal cenário é responsável por um dinamismo exacerbado, cujo resultado é constante mudança.

Nesse contexto, destaca-se o crescente aumento do individualismo. Nas palavras de Andrew Fellows:

Até o Iluminismo, a religião era o ponto de integração para o sentido de identidade do eu. Com a remoção desta base, a filosofia e a ciência passaram a assumir essa função. Quando ambas não podiam mais fornecer um senso positivo de valor, não restava outro caminho a não ser uma retração em direção ao eu. Foi assim que se deu o processo de subtração do mundo objetivo para o estado narcisista.<sup>219</sup>

Tendo como quadro de referência esse paradigma pós-moderno, muitos teóricos sociais, filósofos e teólogos têm analisado o fenômeno religioso brasileiro com paralelos e similitudes às lógicas mercadológicas e individualistas de nosso tempo, na medida em que “[...] as religiões e teologias que surgem a partir de uma cosmovisão pós-moderna divergem bastante da ortodoxia bíblica [...] e da própria modernidade”.<sup>220</sup>

Não está no escopo deste trabalho aprofundar a análise nesse ponto. O que cabe aqui, entretanto, é a indicação de alguns exemplos desse *modus operandi* no interior de certos movimentos religiosos cristãos no Brasil. Como exemplo mais notável, tem-se o crescimento da *Teologia da Prosperidade*, que pode ser pensada como:

[Um] movimento carismático interconfessional que enfatiza a saúde física e a prosperidade financeira como evidências básicas das bênçãos divinas na vida cristã. [Ela] é, sem dúvida, a mais expressiva acomodação da fé cristã ao ideal capitalista da prosperidade física e material.<sup>221</sup>

Um dos pilares da fé cristã, muito enfatizado no contexto reformado – a soberania de Deus – parece ser abalada pelo profundo centramento no indivíduo, que vê Deus como um meio de autorrealização pessoal. A vontade individual é soberana, e é determinada em campanhas de vitória espiritual e financeira, mediada por técnicas contemporâneas de motivação e autoajuda.

<sup>219</sup> FELLOWS, Andrew. *O narcisismo como cosmovisão dominante no ocidente*. In: RAMOS, Leonardo; CAMARGO, Marcel; AMORIM, Rodolfo [Orgs.]. *Fé Cristã e cultura contemporânea*, Viçosa: Ultimato, 2009, p. 180.

<sup>220</sup> RAMOS, Robson. *Evangelização no mercado Pós-Moderno*. Viçosa: Ultimato, 2003, p. 91.

<sup>221</sup> TIMM, Alberto R. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando. *Teologia da Prosperidade. Dicionário Brasileiro de Teologia*, São Paulo: ASTE, 2008, p. 966-968, à p. 966.

Dessa forma, o passo da cultura contemporânea acaba por subverter o princípio bíblico da soberania de Deus, fazendo com que a ação cristã em relação à cultura seja uma mera acomodação, sem um quadro crítico suficientemente forte com vistas a uma transformação motivada pelas categorias cristãs.

De outro lado, o modo de ser igreja, a partir desse modelo, faz com que o culto e a liturgia cristãs sejam alterados com fins adaptativos e pragmáticos, como por exemplo, a atração de diferentes públicos.<sup>222</sup> Em um convite de uma igreja evangélica carioca, lê-se: “Aproveite e traga aquele seu amigo que curte música eletrônica, forró e outros ritmos, que não perde uma boa partida de futebol e ama uma agitação! Vamos mostrar para a galera que sabemos fazer festa e juntos adorar a Deus!”<sup>223</sup> Esse é um exemplo da chamada *balada gospel*. Há, certamente, uma flexibilização das formas, que muitas vezes acaba por atingir o conteúdo, processo que é característico de uma sociedade que vive após o fim da tradição.<sup>224</sup>

De um ponto de vista neocalvinista, tanto a rejeição total da cultura, quanto uma acomodação acrítica em relação a ela, não são propostas que refletiriam o motivo-base cristão central, da criação, queda e redenção. Assim, como um contraponto a essas formas, apresenta-se a seguir, um panorama do modelo dooyeweerdiano de interação entre cristianismo e cultura.

### **3.4 O cristão como transformador da cultura: o ideal reformacional de soberania**

Uma vez que, para os neocalvinistas, o cristianismo se constitui em uma cosmovisão abrangente de toda a realidade, a ênfase dessa tradição é a de uma soberania absoluta de Cristo sobre toda a vida, baseada na afirmação de uma harmonia completa entre o Deus criador e o Deus redentor. Subjacente na filosofia cosmonômica de Dooyeweerd está o princípio teológico de um mandato cultural,

<sup>222</sup> Cf. PAEGLE, Eduardo Guilherme de Moura. *A “mcdonaldização” da fé*. O culto como espetáculo entre os evangélicos brasileiros. Tese de Doutorado em Ciências Humanas, UFSC, Florianópolis, 2013.

<sup>223</sup> Disponível em: <<http://www.boladeneve.com/eventos/balada-da-zona-sul>> Acesso em: 02. jun. 2014.

<sup>224</sup> Cf. GIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrolado: o que a globalização está fazendo de nós*. Rio de Janeiro: Record, 2007, p. 53.



cuja enunciação seria pré-queda. Há, portanto, uma valorização de uma teologia da criação.

Nessa direção, “[...] a base e a compreensão do mandato cultural estão no resgate do relato da criação em Gênesis. O ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus e recebe a ordem para desenvolver a cultura”.<sup>225</sup> O mandato de *cultivar o jardim*<sup>226</sup>, presente no primeiro livro da Bíblia, implicaria em uma série de atividades complexas, como a administração de diferentes técnicas de manejo da terra e o desenvolvimento de instrumentos necessários para o cultivo da mesma. Além do mais, normas sociais de agrupamento precisariam ser desenvolvidas, com vistas ao aprimoramento do trabalho.<sup>227</sup>

Esse ponto se constitui em uma herança direta da noção de *vocação*<sup>228</sup>, tão enfatizada pelos reformadores como Lutero e Calvino. Ou seja, toda forma de trabalho seria uma forma de glorificar a Deus, e não somente o trabalho eclesiástico específico. Nesse sentido, um ferreiro glorifica a Deus da mesma forma que um pastor realizando um sermão no culto. Kuyper insistia em um cristianismo que não fendesse a realidade entre sagrado e profano.

Um dos grandes desafios enfrentados pelo movimento cristão evangélico no Brasil é o desenvolvimento de uma mentalidade cristã. O cenário atual nos remete a uma polarização entre os dois modelos de interação apresentados anteriormente. Nas categorias dooyweerdianas, essa mentalidade seria uma forma de pensamento fundada em uma cosmovisão cristã que funcione como uma referência hermenêutica abrangente – integral - sobre os aspectos da vida, envolvendo, sem dúvida, as questões da ordem social e da esfera cultural.

A partir da construção de uma visão cristã neocalvinista da atividade cultural em diálogo com o contexto brasileiro, Carvalho observa que:

Em oposição a uma forma isolacionista e uma forma sintética de evangelicalismo, é preciso buscar uma forma dialógico-antitética de evangelicalismo: em contato permanente e crítico com a cultura, reconhecendo seu caráter criador e intrinsecamente bom, mas também conscientes dos efeitos perversivos e universais da queda.<sup>229</sup>

<sup>225</sup> RAMLOW, 2012b, p. 28.

<sup>226</sup> Em Gênesis 2.15 lê-se: “Tomou, pois, o Senhor Deus ao homem e o colocou no jardim do Éden para o cultivar e guardar.”

<sup>227</sup> Cf. CARVALHO, 2009, p. 65.

<sup>228</sup> Cf. LUTERO, Martinho. *À Nobreza Cristã de Nação Alemã: Acerca do Melhoramento do Estado Cristão*. In: *Pelo Evangelho de Cristo*. Porto Alegre/São Leopoldo: Ed. Concórdia/ Ed. Sinodal, 1984, p. 75-152, p. 81.

<sup>229</sup> CARVALHO, 2006, p. 143.

Uma vez que a criação é boa, visto ser obra do Deus criador de todas as coisas, suas diferentes dimensões expressariam a vontade Dele para a criatura. Entretanto, juntamente com essa ideia, os neocalvinistas enfatizam a visão da *queda* no pecado como *depravação total*<sup>230</sup>, como uma distorção da realidade criada. Como já referido nesse trabalho, a noção dooyeweerdiana de direção apóstata do coração constitui-se como a definição de pecado, afirmada por essa tradição.

Para o pensamento cosmonômico, o coração humano se inclina para um motivo-base religioso, em busca de sua origem, como forma de dar significado à experiência. Todavia,

Se o motivo é de caráter apóstata, ele distanciará o ego de sua origem verdadeira e direcionará seu impulso religioso para nosso horizonte temporal de experiência, buscando nesse tanto a si mesmo quanto à sua origem. Isto fará com que surjam ídolos originados da absolutização daquilo que tem um significado apenas relativo.<sup>231</sup>

Tal direcionamento cria o único dualismo existente na realidade: a antítese religiosa do coração. O pecado introduz essa fissura no coração humano. O antitético, portanto, estaria alojado no coração humano – centro religioso – e não em estruturas externas. Essa direção equivocada afeta todos os aspectos da vida, da dimensão cultural à produção filosófico-científica.

Diante dessa afirmação em relação aos efeitos da queda, a tradição neocalvinista aponta para uma redenção total em Cristo. Tal redenção incluiria a esfera cultural e todo tipo de produção humana, que envolva a criatividade. Na medida em que a cultura deve ser algo afirmado como algo bom da criação, ela se constitui tanto em uma dádiva, como em uma tarefa a ser realizada. Conforme Carvalho,

[...] a cultura humana como um todo também faz parte da ordem criacional de Deus. Diversos aspectos da cultura (Estado, família, economia, moralidade, etc.) já existiam antes da igreja e continuam válidos com a vinda do reino de Deus. A nova criação não implica a destruição ou a dissolução da ordem criacional original; não é uma subversão, mas a restauração e a glorificação da arquitetura original da criação.<sup>232</sup>

<sup>230</sup> Essa terminologia foi criada e desenvolvida no *Sínodo de Dort* (1618-1619), a partir da Igreja Reformada Holandesa, que elaborou “Os cinco pontos do Calvinismo”, como uma resposta à ascensão do *Arminianismo*, no início do séc. XVII. Cf. SILVÉRIO, André do Carmo. *Cinco pontos do Calvinismo*. Disponível em: [http://www.monergismo.com/textos/jcalvino/joao\\_calvino\\_5pontos\\_silverio.htm](http://www.monergismo.com/textos/jcalvino/joao_calvino_5pontos_silverio.htm) . Acesso em: 07.Out. 2014.

<sup>231</sup> DOOYEWEERD, 2010, p.83.

<sup>232</sup> CARVALHO, 2009, p. 73.

Sendo assim, o cristão seria chamado a trabalhar na obra redentiva de Cristo, que abrangeria toda a realidade criada. Nesse ponto, todavia, podem surgir algumas críticas e controvérsias, na medida em que algumas perguntas se fazem necessárias: não haveria uma tendência de confundir o reino de Deus com a igreja institucional? Não seriam os neocalvinistas os defensores de uma teocracia com características medievais de uma *cristandade*?

Nesse aspecto, analisando-se a relação entre filosofia e teologia, observou-se no capítulo dois desse trabalho, que Dooyeweerd não submete a filosofia à teologia, como se a última fosse a *rainha das ciências*, com a crença subjacente de que os teólogos teriam um acesso mais pleno ao conhecimento.

Como exemplo desse tipo de perspectiva, Kuyper – como já referido – criou a Universidade Livre de Amsterdam. O nome “livre” da nomenclatura dessa instituição tinha a intenção de comunicar uma liberdade, tanto em relação ao estado, quanto em relação à igreja institucional, uma vez que ele aplicava a ideia de que a educação possuía uma esfera de atuação independente, ou na sua linguagem, possuía uma esfera de soberania.

A única garantia para essa liberdade dentro das esferas seria a afirmação de um Deus criador soberano, cujo poder não poderia ser usurpado por ninguém e por nenhuma instituição. Sendo assim, a proposta neocalvinista se constitui, justamente, como uma tentativa de proteção contra qualquer poder absolutista. As esferas de soberania seriam uma forma de proteção e afirmação da liberdade humana dentro dessas esferas. Esse alcance da soberania do criador teria o escopo do universo, sendo refletido em todas as dimensões da realidade criada.

Alicerçados na cosmovisão neocalvinista, muitos ministérios se desenvolveram. Um exemplo que pode ser citado, por aplicar os princípios da tradição holandesa em seu *modus vivendi* é o do *L’abri Fellowship*<sup>233</sup>. Sob a influência do historiador da arte dooyeweerdiano Hans Rookmaaker<sup>234</sup>, o teólogo

<sup>233</sup> Cf.: <[www.labri.org](http://www.labri.org)>. Acesso em: 02. mai. 2014.

<sup>234</sup> Hans Rookmaaker (1922-1977) foi durante muitos anos professor de história da arte na Universidade Livre de Amsterdam, onde recebeu forte influência do neocalvismo, especialmente das categorias dooyeweerdianas de interpretação da realidade, aplicando-as ao campo da arte. A obra de Rookmaaker também está recebendo uma atenção especial no contexto brasileiro. Em 2010, foi traduzida e publicada a obra: ROOKMAAKER, Hans. *A arte não precisa de justificativa*. Viçosa, MG: Ultimato, 2010. Dois anos mais tarde, foi lançada uma biografia em português, também publicada pela mesma editora: GASQUE, Laurel. *Rookmaaker. arte e mente cristã*. Viçosa, MG: Ultimato, 2012.

americano Francis Schaeffer<sup>235</sup> fundou, juntamente com sua esposa Edith Schaeffer, tal ministério, em 1955, na Suíça. Um dos principais motes do L'abri é a integração do cristianismo com diferentes áreas da vida, com uma forte ênfase na dimensão estética. De acordo com Steve Turner, um ex-estudante de L'abri nos anos 1970, na Suíça,

A vida em L'abri afiou nossas percepções. Muitos de nós tinham vindo de contextos no qual éramos encorajados a categorizar toda a cultura como cristã ou como não cristã, espiritual ou carnal. Schaeffer, influenciado pelo historiador da arte holandês Hans Rookmaaker, propôs, ao invés disso, que nós olhássemos para as obras de forma individual. Ao invés de perguntar, esse artista é salvo? Deveríamos perguntar: essa obra de arte possui excelência técnica? Ela é uma expressão válida da visão de mundo do artista? A forma e o conteúdo estão bem integrados? A verdade está sendo comunicada?<sup>236</sup>

A referência ao L'abri e a Francis Schaeffer são fundamentais, na medida em que esse autor foi muito lido no Brasil, nos anos 70 e 80. De igual forma, parte de suas obras estão sendo publicadas com novas edições no Brasil<sup>237</sup>. Tal fato pode explicar, em parte, o crescente interesse pela tradição neocalvinista no contexto brasileiro, uma vez que, ainda que não seja de forma direta, o pensamento de Schaeffer foi muito influenciado pelas categorias interpretativas de Herman Dooyeweerd. Tal fato encontra explicação na amizade e influência de Rookmaaker sobre o pensamento de Schaeffer.<sup>238</sup> De igual modo, alguns dos autores que

<sup>235</sup> Francis Schaeffer (1912-1984) foi um influente teólogo norte-americano, cujas obras possuem uma grande influência sobre as alas evangélicas que ainda possuem um discurso de integração do cristianismo com diferentes áreas da vida. Entretanto, Schaeffer foi acusado de ser um dos mentores da direita norte-americana, no que ficou conhecida como a *Moral Majority*, ainda que tenha se afastado desse movimento antes da sua morte. Sua obra é vasta e abrangente, mas recebeu várias críticas por não possuir um rigor acadêmico exigido. Tem como maior legado a fundação do L'abri Fellowship.

<sup>236</sup> TURNER, Steve. *Imagine: a vision for Christians in the arts*. Illinois, InterVarsity Press, 2001, p. 11. No original: "Life at L'abri sharpened our perceptions. Many of us had come from backgrounds which encouraged us to categorize all culture as either Christian or non-Christian, spiritual or fleshy. Schaeffer, influenced by the Dutch art historian Hans Rookmaaker, instead proposed that we should look at works individually. Rather than asking, Is this artist saved? Ask, Is this piece of work technically excellent? Is it a valid expression of the artist's view of the world? Are form and content well integrated? Is truth communicated?"

<sup>237</sup> Duas dessas obras são: SCHAEFFER, Francis. *A Arte e a Bíblia*. Viçosa, MG: Ultimato, 2010 & SCHAEFFER, Francis. *A morte da Razão*. São Paulo: ABU Editora; Viçosa, MG: Ultimato, 2014.

<sup>238</sup> Nesse ponto há uma palestra em áudio, realizada por Edith Reitsema, denominada *The Intriguing Friendship Between Francis Schaeffer and Hans Rookmaaker* que ajuda a compreender a influência da tradição neocalvinista sobre Schaeffer. Disponível em: <http://www.labri-ideas-library.org/download.asp?fileID=711> Acesso em: 07. Out. 2014.

propagam a tradição neocalvinista no contexto brasileiro, possuem fortes ligações com o ministério fundado pelos Schaeffer.<sup>239</sup>

Realizada a reflexão a respeito das dinâmicas culturais do contexto brasileiro, interpretadas a partir de uma cosmovisão neocalvinista, cabe agora prosseguirmos para a discussão das propostas teológicas presentes no Brasil, fazendo um diálogo entre diferentes tradições de pensamento.

### 3.5 Propostas Teológicas Latino-Americanas

Na medida em que a perspectiva neocalvinista ganha fôlego no Brasil, é inevitável que ela dialogue com as perspectivas teológicas consistentes, já existentes na América Latina. A partir do *Primeiro Encontro de Cosmovisão Bíblica e Transformação Integral*<sup>240</sup>, ocorrido em 2005, em Curitiba, se iniciou uma reflexão sistemática em torno de temas importantes à igreja e sociedade brasileiras, tendo como base a tradição kuyperiana de pensamento.

Contudo, ainda é cedo para se falar em diálogo com outras perspectivas, visto que o primeiro esforço dos autores que comungam desta tradição foi o de apontar semelhanças e diferenças com o que já se tem produzido, em termos de uma reflexão cristã, especialmente a partir da *Teologia de Missão Integral* e da *Teologia da Libertação*, em reconhecimento ao legado desses movimentos. Guilherme de Carvalho - um dos articuladores do pensamento neocalvinista no Brasil – afirma que:

A ideia de que a cosmovisão cristã deve ter um impacto decisivo em todas as áreas da vida, inclusive no pensamento, desenvolvida no neocalvinismo holandês, tem seu paralelo nos movimentos cristãos como o socialismo cristão europeu, a teologia da libertação e a teologia da missão integral, refletida no Pacto de Lausanne.<sup>241</sup>

<sup>239</sup> O trabalho de L'abri no Brasil se iniciou em 2008, sob a liderança do casal Guilherme e Alessandra de Carvalho e de Rodolfo Amorim de Souza. Cf.: <[www.labri.org.br](http://www.labri.org.br)>. Acesso em: 02. jul. 2014.

<sup>240</sup> Esse primeiro encontro reuniu pastores, teólogos, professores e profissionais liberais, que de alguma forma já tinha tido contato com a tradição kuyperiana. Desse encontro, teve origem a obra *Cosmovisão Cristã e Transformação*, lançada em 2006 pelo Ultimato, e amplamente citada nesta pesquisa.

<sup>241</sup> CARVALHO, 2006, p. 123.

A subsequente apresentação do panorama da *Teologia de Missão Integral* e da *Teologia da Libertação*, portanto, tem por objetivo realçar os pontos de congruência e os de tensão com essas tradições, a partir da aplicação de uma perspectiva cosmonômica de reflexão e práxis. Nesse sentido, a descrição dessas propostas teológicas de forma panorâmica não representa todo o seu fôlego teórico e prático em distintos campos. Este paralelo serve mais como um início de debate entre tradições, e menos como um trabalho comparativo pormenorizado dessas importantes perspectivas teológicas, cujos frutos tiveram grande impacto na América Latina e no mundo.

### 3.5.1 Teologia da Missão Integral

Da mesma forma em que a Teologia da Libertação pode ser denominada de uma teologia contextual, na medida em que se volta para o diálogo com as questões próprias do contexto latino-americano – como uma resposta ao Concílio Vaticano II, a teologia de Missão Integral se originou como uma resposta dos protestantes latino-americanos às questões debatidas no Congresso Mundial de Evangelização, ocorrido na cidade de Lausanne, na Suíça em 1974.

Os principais articuladores dessa proposta nos anos 1970 foram: René Padilha, Pedro Savage, Samuel Escobar, Pedro Arana, Emilio Nuñez e Valdir Steuernagel.<sup>242</sup> Para Bonino, apesar do movimento possuir uma influência de grupos evangélicos dos Estados Unidos e da ala evangélica da Igreja Anglicana, na Inglaterra, o movimento de Missão Integral “[...] tem um rosto próprio e uma história particular em nosso continente”.<sup>243</sup>

O Congresso Mundial de Evangelização, que reuniu cristãos protestantes de várias partes do mundo, teve como finalidade refletir sobre o significado da missão da igreja cristã na segunda metade do século XX. O grande mote desse movimento teológico foi: *O evangelho todo para o homem todo*, no sentido do resgate de uma perspectiva não dualista do ser humano. Nesse sentido, o evangelho e a salvação

---

<sup>242</sup> Cf. BONINO, 2002, p. 49.

<sup>243</sup> BONINO, 2002, p. 49.

não diriam respeito somente à salvação da alma, mas se constituiria em um poder de transformação da realidade, incluindo as dinâmicas sociais.

De acordo com Ricardo Gondin,

[...] Havia uma clara efervescência entre os latino-americanos que reivindicavam maior liberdade para “contextualizar” a teologia. Com menos tutela da matriz norte-americana, igrejas e seminários viram na Missão Integral a possibilidade de fazer missão nos moldes propostos pelo Pacto de Lausanne.<sup>244</sup>

No cerne das discussões estava contida uma dupla crítica: tanto ao *fundamentalismo teológico*, como ao *liberalismo teológico*. Sobre isso, Bonino afirma que:

O movimento começa com uma afirmação da *centralidade das Escrituras*, na dupla frente da crítica ao literalismo torpe e à interpretação arbitrária do fundamentalismo e de um liberalismo que parecia reduzir a Bíblia a uma coleção de documentos do passado ou a um repositório de verdades religiosas e éticas gerais e universais.<sup>245</sup>

A constatação de uma baixa influência do protestantismo na América Latina, diante de uma realidade de pobreza e exclusão social, faz com que os proponentes da missão integral, cuja expressão institucional se encontra em entidades como a *Fraternidade Teológica Latino-americana (FTL)*, busquem retomar a dimensão holística do evangelho, com enfoque tanto na salvação da alma, como na transformação social de comunidades. Nessa direção, existia a afirmação de que “[...] qualquer evangelização que queira apenas salvar almas empobrece o evangelho, tem uma soteorologia unilateral e não dignifica o ser humano como criado por Deus à sua imagem”.<sup>246</sup>

Na perspectiva da Missão Integral, há um reconhecimento do ser humano como um ser cultural e social, cujas expectativas e necessidades podem e devem ser respondidas pela proposta evangélica, que precisa ver o ser humano em sua totalidade, para além da alma. De igual modo, há uma preocupação – assim como na TdL – com as dimensões estruturais, como a política e a economia.<sup>247</sup> Uma ação cristã integral no mundo não poderia deixar de levar em consideração esses aspectos.

<sup>244</sup> GONDIN, Ricardo. *Missão Integral: em busca de uma identidade evangélica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, p. 61.

<sup>245</sup> BONINO, 2002, p. 49.

<sup>246</sup> STEUERNAGEL *apud* GONDIN, 2010, p. 62.

<sup>247</sup> Cf. BONINO, 2002, p. 50.

A expressão “por todo o Evangelho” significou para a Missão Integral não apenas o anúncio dos conteúdos da mensagem cristã para indivíduos, mas uma mensagem cósmica que revelasse um Deus que “abarca o mundo inteiro” e não se dirige ao indivíduo *per se* [...], sem distinção de gênero, cultura ou etnias e condição econômica.<sup>248</sup>

A Teologia de Missão Integral representa uma proposta cristã evangélica latino-americana para a ação social cristã no mundo, bem como para uma atuação em termos cultural, social e político. Assim, ela pode ser enquadrada como uma teologia contextual, visto que dialoga com os aspectos particulares do contexto brasileiro e latino-americano, sem abrir mão de uma visão cristã da realidade.

Considerando a reflexão política, o movimento tem como referência tanto o bispo anglicano Robinson Cavalcanti – que até a sua morte, em 2012, tinha intensa produção e influência na Missão Integral – como o sociólogo inglês, radicado no Brasil, Paul Freston. Historicamente, Cavalcanti foi um dos fundadores, em 1990, do MEP (Movimento Evangélico Progressista),<sup>249</sup> cuja perspectiva e atuação diferiram profundamente da tradicional identificação dos evangélicos com a direita política, e com perspectivas mais conservadoras. Assim,

O movimento começou a ganhar visibilidade nas eleições presidenciais de 1989, quando organizou-se o Movimento Evangélico Pró-Lula, liderado por Robinson Cavalcanti, que chegou a aparecer no horário televisivo, no primeiro turno, causando impacto entre os evangélicos, que tendiam a demonizar a esquerda.<sup>250</sup>

Observa-se, que um dos fundamentos da Missão Integral é a noção de *justiça social*, o que faz com que os seus aderentes não se apeguem ao conservadorismo. Em semelhança à Teologia da Libertação, há uma ênfase na condição de pobreza presente na América Latina e na luta para a transformação e a libertação dessa condição, que oprime o ser humano. O papel do cristão seria o de um engajamento crítico.

Nesse ponto, há de se observar que o olhar dos autores neocalvinistas sobre as respectivas teologias, precisa tomar consciência de trabalhos mais recentes, de atualizações das discussões outrora vigentes. Afirmar, por exemplo, que a *teoria da*

<sup>248</sup> GONDIN, 2010, p. 68 – grifo do autor.

<sup>249</sup> Cf. CARVALHO, 2006, p. 241.

<sup>250</sup> CARVALHO, 2006, p. 241.



*dependência* ainda é um conceito utilizado pela Teologia da Libertação é ignorar as transformações que essa tradição sofreu nas últimas décadas.<sup>251</sup>

Todavia, essa defesa da justiça social faz com que o movimento se aproxime muito de uma orientação socialista, aceitando algumas categorias interpretativas como a *teoria da dependência* e o *materialismo histórico*. O ponto crítico para os neocalvinistas não é o diálogo com essas matrizes de pensamento, mas a sua recepção acrítica e a falta de um filtro hermenêutico cristão, na medida em que a reboque de algumas teses político-econômicas são incorporadas determinadas antropologias e teologias, as quais seriam incompatíveis com a cosmovisão cristã.

Os neocalvinistas reconhecem, entretanto, que essa predileção à esquerda do movimento de Missão integral pode ser mais uma estratégia momentânea do que um compromisso ideológico.<sup>252</sup> Tal alinhamento se configuraria como uma *co-belligerância* contra um inimigo comum: nesse caso, a injustiça social. Pode-se inferir, a partir desse postulado, que tal perspectiva, se aproxima do posicionamento da tradição kuyperiana-dooyeweerdiana de uma afirmação daquilo que promova a soberania de Deus e a consequente promoção da função plena de cada esfera de soberania. Na medida em que a função do Estado é a de promover a justiça, toda iniciativa nessa direção – ainda que de não-cristãos – deve ser apoiada e incentivada.

### 3.5.1.1 Aproximações e tensões com o neocalvinismo

Tomando emprestada a linguagem conceitual dooyeweerdiana, pode-se afirmar que o motivo-base primordial, sobre o qual a teologia política da missão integral constrói a sua ação é o mesmo presente na cosmovisão neocalvinista. Ambas as perspectivas comungam da crença fundamental de uma *criação-queda-redenção*, constando também o princípio escatológico da *consumação*. Nesse sentido, lê-se na declaração de Jarabacoa:

<sup>251</sup> Sobre esse assunto e sobre as transformações da Teologia da Libertação, ver SINNER, Rudolf von. *Da teologia da Libertação para uma Teologia da cidadania como Teologia Pública*. Disponível em: < <https://est.academia.edu/RudolfvonSinner> >. Acesso em: 04.jul.2014. Este texto foi publicado, originalmente, em inglês no *International Journal of Public Theology*. a. 1. n 3/4. p. 338-363, 2007. Trad. Luís Marcos Sander.

<sup>252</sup> Cf. CARVALHO, 2006, p. 251.

Reafirmamos nossa firme convicção de fé nas Sagradas Escrituras e, dentro da tradição da Reforma, proclamamos o senhorio de Cristo sobre o indivíduo e sobre a sua igreja. Com a mesma força confessamos que Ele é o Senhor de toda a realidade criada. Consideramos que o poder redentor e renovador de Cristo afeta, não somente o indivíduo, como também a esfera social, econômica, cultural e política nas quais este se desenvolve.<sup>253</sup>

Para Carvalho, tais temáticas, que foram apresentadas na *Declaração de Jarabacoa* (1983)<sup>254</sup>, possuem “[...] precisão e coerência evangélica, [uma vez] que evita indicar uma ideologia política específica”.<sup>255</sup> De igual forma, tal declaração ao mesmo tempo em que libera a ação cristã em todas as estruturas criacionais, não ignora a presença do pecado, como uma distorção de uma correta orientação do centro religioso humano. Tal postura, evita um isolamento infrutífero – do cristão contra a política – e de um aceite indiscriminado de certos modelos de ação política – cristão da política, para empregar uma linguagem antes usada nesse capítulo.

Valendo-se das ideias do teórico social dooyeweerdiano Nicholas Wolterstorff<sup>256</sup>, Carvalho defende uma ação política evangélica de cunho *formativo*, cuja visão é a da “[...] existência terrena como *locus* da experiência religiosa [...] intramundana [...]”<sup>257</sup>, em contraposição a uma ação *avertiva*, cuja ênfase estaria em uma forma extramundana de religiosidade. A perspectiva *formativa*, teria como finalidade uma constante reforma das estruturas político-sociais, numa espécie de aplicação do princípio *Ecclesia Reformata Semper Reformanda Est* para o campo político.

Nessa direção, há um *progressismo* que aproxima os diferentes movimentos alicerçados na teologia de missão integral com a tradição reformada holandesa. Entretanto, os neocalvinistas rechaçam um progressismo de tipo humanista, que interpreta a ordem social como mera construção social, como já mencionado na ideia de *contrato social*, dos filósofos iluministas franceses e ingleses. A ordem social seria, em contraposição, resultado de um ordenamento divino fundamentado

<sup>253</sup> DECLARAÇÃO DE JARABACOA. Disponível em: <<http://www.ftl.org.br/new/downloads/bt02.pdf>>. Acesso em: 19. mai. 2014.

<sup>254</sup> Tal declaração foi fruto do encontro de teólogos e políticos, convocados pela Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL), que se reuniram em 1983, na cidade Jarabacoa, na República Dominicana, com a finalidade de refletirem sobre a seguinte temática: *os cristãos e a ação política*.

<sup>255</sup> CARVALHO, 2006, p. 260.

<sup>256</sup> Wolterstorff é um filósofo dooyeweerdiano que já lecionou na Universidade Livre de Amsterdã, na Univerdade Notre Dame e no Calvin College. Atualmente é Professor Emérito de Teologia Filosófica da Universidade de Yale, nos EUA. Mais informações em: <<http://religioustudies.yale.edu/wolterstorff>>. Acesso em: 10. jul. 2014.

<sup>257</sup> CARVALHO, 2006, p. 261.

na criação e não em princípios racionais abstratos ou em aspectos históricos específicos.<sup>258</sup>

Em decorrência de uma completa ausência de qualquer referência a uma fundamentação da ordem social em uma ordem criada, Carvalho aponta para uma diferença considerável entre as perspectivas neocalvinistas e de missão integral. “Afinal de contas, de *qual progressismo* a teologia da missão integral fala?”<sup>259</sup> Essa é uma das questões levantadas pelo movimento de cosmovisão cristã no contexto brasileiro.

A partir da pesquisa bibliográfica, se pode afirmar que não há um debate recorrente, em termos acadêmicos – via produção de artigos, ensaios ou comentários – no que concerne a uma possibilidade de leitura crítica da missão integral, via neocalvinismo. Em outras palavras, ainda não houve uma produção material de autores ligados a missão integral, em resposta às críticas erigidas pelos autores ligados a tradição reformacional.

Ainda, seguindo Wolterstorff, Carvalho afirma que um *progressismo reformacional* se constitui:

[em um] cristianismo [...] *cosmoformativo* (*world-formative*) não [...] meramente disruptivo, senão redentivo; e não-reacionário, pois compreende que há uma linha de avanço e diferenciação cultural enraizada no mandato cultural em Gênesis. A forma neocalvinista de progressismo seria então o compromisso com a *reforma* da ordem social, para submetê-la às leis de Deus.<sup>260</sup>

O que está em jogo para os neocalvinistas é a proposta de uma filosofia política, de cunho cristã. Como já exposto, o projeto cosmonômico de Dooyeweerd prevê um rearranjo epistemológico, propondo uma nova forma de interpretar as relações entre as ciências e as diversas formas de conhecimento. Em certo sentido, esse é um projeto audacioso de reforma do pensamento. Tal empreitada é estendida, de igual forma, à esfera de atuação política.

Para os defensores das ideias neocalvinistas no Brasil, a proposta kuyperiana-dooyeweerdiana de filosofia sócio-política é a única coerente com o movimento-base criação-queda-redenção. Nesse ponto, eles pretendem colaborar para a reflexão da missão integral que, ao que tudo indica, carece de uma proposta inovadora e enraizada nas categorias cristãs, em termos filosóficos.

<sup>258</sup> Cf. DOOYEWEERD, 1998, p. 51.

<sup>259</sup> CARVALHO, 2006, p. 262.

<sup>260</sup> CARVALHO, 2006, p. 263.

Os reformacionais veem com desconfiança a aproximação dos cristãos da esquerda política, cujas filosofias sociais estariam erigidas sobre motivos-base religiosos apóstatas.

Todavia, essa crítica ao socialismo não faz com que haja uma imediata aceitação acrítica dos princípios do capitalismo. Leonardo Ramos - autor brasileiro que integra a AKET (Associação Kuyper para Estudos Transdisciplinares) – defende a superação do binômio *direita/esquerda*, nem tanto através de um *centrismo* ou por equilíbrio entre os dois polos, mas pela adoção de uma “[...] postura mais à ‘direita’ do que a direita e mais à ‘esquerda’ do que a esquerda, mais ‘tradicionais’ que os tradicionais e mais ‘revolucionárias’ que os revolucionários”.<sup>261</sup> Portanto, a postura dos cristãos diante desse binômio deveria ser de desconfiança, na medida em que

[esses] dois extremos: *individualista*: pró-mercado, politicamente de direita; e *coletivista*: em geral pró-Estado, politicamente de esquerda [...] reificam metanarrativas modernas – mercado e Estado, liberalismo e marxismo -, que por sua vez são ídolos do nosso tempo e, como tais, conduzem à idolatria e ao afastamento dos propósitos de Deus.<sup>262</sup>

Outro ponto de tensão entre os neocalvinistas e a teologia de missão integral diz respeito à *ação cristã extraeclesialística*, ou seja, ao lugar e missão da igreja em relação ao lugar e missão de instituições para-eclesialísticas. A crítica de Carvalho à perspectiva da missão integral é de que ela, muitas vezes, não confere legitimidade própria a essas instituições, tornando-as muitas vezes extensões da missão da igreja. Em outros termos, elas só teriam legitimidade onde há ausência da igreja. Ainda há, de acordo com ele, líderes e ministros que enxergam qualquer projeto social, como de responsabilidade própria do governo.<sup>263</sup>

Em contrapartida,

Esse problema simplesmente não existe no pensamento neocalvinista, porque nele o envolvimento dos crentes em projetos para-eclesialísticos e extraeclesialísticos não é visto como forma de “compensar” a fraqueza da igreja, mas como uma de suas finalidades principais. Nessa perspectiva, a igreja é vista como uma espécie de “centro pastoral”, que visa a capacitar e enviar os santos para ações de transformação integral nos diversos campos da sociedade.<sup>264</sup>

<sup>261</sup> RAMOS, Leonardo. *Os ídolos do nosso tempo: A cosmovisão cristã em um mundo de esquerdas e direitas*. In: AMORIM, Rodolfo; CAMARGO, Marcel; RAMOS, Leonardo [orgs.]. *Fé cristã e cultura contemporânea: cosmovisão cristã, igreja local e transformação integral*. Viçosa, MG: Ultimato, 2009, p. 137 – p. 152, à p. 147.

<sup>262</sup> RAMOS, 2009, p. 146.

<sup>263</sup> Cf. CARVALHO, 2006, p. 269.

<sup>264</sup> CARVALHO, 2006, p. 270.

Diante da exposição dos elementos da tradição reformacional, percebe-se que há um encorajamento da ocupação dos espaços (*esferas*) por parte dos cristãos, como forma de promoção do senhorio de Cristo sobre toda a realidade. Não há um combate de distorções via ausência ou de uma centralização eclesial, mas um preenchimento, que vê em cada esfera particular um *locus* de manifestação da soberania e glória divina.

Certamente, há muito mais pontos de aproximação do que de tensão entre essas duas tradições. Cabe, aos cristãos, partindo de ambos os espectros, continuar um debate frutífero que possa servir de referência para a construção de paradigmas edificantes de uma atuação cristã na realidade, que seja relevante e que faça a diferença em vários campos. O próximo passo será apresentar de forma panorâmica, novamente, as características principais da Teologia da Libertação e a leitura crítica feita pelos neocalvinistas brasileiros a ela.

### 3.5.2 Teologia da Libertação

Assim como é o caso da Teologia de Missão Integral, a Teologia da Libertação (TdL) possui uma vasta literatura e uma gama de autores que versam sobre os mais distintos temas. Sua influência e importância na América Latina transcendem o nível eclesial – tanto católico, como protestante - sendo reconhecida por autores de diferentes tradições. Ademais, muitos teólogos da libertação se engajaram – e ainda se engajam – em lutas políticas, especialmente contra os regimes ditatoriais na América Latina, na segunda metade do século XX. É importante frisar, novamente, que o escopo dessa seção será delinear os traços fundamentais dessa tradição teológica, apresentando-a, a partir de uma interpretação neocalvinista,<sup>265</sup> e não de forma exaustiva e detalhada, empreitada que demandaria um trabalho específico.

---

<sup>265</sup> Afirmer que há uma crítica robusta – no sentido de um corpo acadêmico consolidado – à teologia da libertação, a partir da reflexão neocalvinista no Brasil, seria um exagero. Limitamo-nos a crítica feita pelos membros da AKET (Associação Kuyper para Estudos Transdisciplinares), cuja reflexão indica estar alicerçada na crítica de James Olthuis – filósofo reformado – à TdL, na obra: OLTHUIS, James H. *Evolutionary Dialectics and Segundo's Liberation Theology*. Toronto: Institute for Christian Studies, 1986. Ademais, não existe um diálogo e resposta por parte de autores ligados a TdL, talvez em função da pouca visibilidade da tradição neocalvinista no Brasil.

Dos grandes tratados teológicos universais – ou universalizantes – às teologias contextuais - particulares: esse foi o caminho percorrido por muitos teólogos e teologias, especialmente no século XX. Essas teologias surgem de demandas de minorias<sup>266</sup>, geralmente excluídas, sob algum aspecto, seja ele social, político, econômico e mais recentemente, de gênero. Portanto, a primeira afirmação que se faz é de que a TdL é uma teologia contextual, cujo impulso inicial está na experiência de um sujeito específico. E que experiência e sujeito são estes? No caso da América Latina, experiência de *exclusão* e o sujeito é o *pobre*. A articulação teológica seria, em primeiro lugar, uma luta por *emancipação* e depois por *libertação*.<sup>267</sup>

De acordo com Alessandro Rocha, “[...] a TdL emerge da articulação entre a positividade da fé e a realidade histórica dos pobres”.<sup>268</sup> Tal articulação teria iniciado como a resposta dos teólogos latino-americanos ao *Concílio Vaticano II* (1962 – 1965), que foi o responsável por uma maior abertura da Igreja Católica Apostólica Romana em relação a temáticas contextuais. Nesse sentido, “[este evento] foi importante para trabalhar uma eclesiologia que entendia a Igreja como povo de Deus”.<sup>269</sup> De certa maneira, a partir do Concílio, há uma abertura para uma descentralização das estruturas eclesiásticas e conseqüente valorização das demandas particulares de contextos específicos.

Um importante evento que se seguiu ao *Concílio Vaticano II* foi a *Conferência do Episcopado latino-americano*, realizada em Medellín, Colômbia, no ano de 1968. Nela, “[...] surge com muita força a consciência da solidariedade com os pobres que articula duas dimensões da realidade latino-americana até então pouco dialogantes na reflexão teológica: unidade histórica e dimensão política da fé”.<sup>270</sup> Essa dimensão da historicidade, relacionada à *práxis*, de toda teologia é uma das marcas da TdL.

A origem da TdL na América Latina não é casual: uma reflexão sobre a fé a partir das inquietudes dos setores populares que sofrem injustiça, dificilmente poderia ter nascido nos países ricos do mundo. Nos países ricos, as preocupações são outras: a secularização, a abundância que produz o materialismo e o ateísmo, a perda do sentido da vida e o medo da guerra. No terceiro mundo as inquietudes são: como sobreviver, como se

<sup>266</sup> Ou de maiorias, como é o caso dos pobres, no contexto Latino-Americano.

<sup>267</sup> Cf. GIBELLINI, 2012, p. 349.

<sup>268</sup> ROCHA, Alessandro Rodrigues. Teologia da libertação. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008, p. 962-965.

<sup>269</sup> ROCHA, 2008, p. 962.

<sup>270</sup> ROCHA, 2008, p. 963.

livrar da injustiça, como sair da situação da fome e miséria em que a maioria vivem, como libertar-nos.<sup>271</sup>

Os autores que são apontados como os pioneiros da reflexão libertadora na América Latina, dentre os quais se destacam: Gustavo Gutiérrez, J. L. Segundo, Hugo Assmann, José Comblin, Enrique Dussel, José Miguéz Bonino, Rubem Alves e Leonardo Boff.<sup>272</sup> A obra *Teologia da Libertação*, de Gustavo Gutiérrez, publicada em 1971 foi pioneira e fundamental para lançar as bases da TdL. Nela, “[se busca] conciliar a salvação com o processo histórico da libertação”.<sup>273</sup>

No labor teológico da luta pela libertação, foram identificado três momentos que, de certa forma, deixam claro os fundamentos da TdL. O método do *ver, julgar e agir* articula a teologia com a libertação do oprimido. O primeiro momento – *ver* – diz respeito a uma compreensão da situação do pobre, num estágio *pré-teológico*, que vai além de uma análise individual, tocando as estruturas sociais de opressão. Com a finalidade de *ver* a real situação do pobre a TdL opta por um instrumental sociológico de leitura da realidade - uma Mediação Sócio-Analítica (MSA) -, visto que ele captaria as distorções introduzidas por diferentes ideologias.

Sobre a escolha desse método, Carvalho observa que, “[...] na seleção de qual MSA é mais adequada à causa dos pobres, o teólogo utilizará critérios teológicos para identificar qual delas favorece melhor os pobres; também rejeitará aqueles aspectos da MSA que são destrutivos para a fé”.<sup>274</sup> O viés sociológico selecionado é o *marxismo*, cuja utilização é o maior ponto de crítica à TdL. Entretanto, de acordo com Alessandro Rocha, “[...] é tomado o Marx humanista e não o dogmático, e economista ou materialista ingênuo. Marx é tomado como crítico social, mas os valores são os da fé”.<sup>275</sup>

Os autores reconhecem essas críticas e respondem a elas argumentando que nenhuma teologia é neutra – ponto comum com o neocalvinismo dooyeweerdiano – e que toda prática teológica implica em uma interpretação da realidade. Codina

<sup>271</sup> CODINA, Víctor. *¿Que es la Teología de la Liberación?* Santiago: Rehue, 1987, p. 13. No original: “Este origen de la TdeL en AL no es casual: una reflexión sobre la fe a partir de las inquietudes de los sectores populares que sufren injusticiam dificilmente podia haber nacido desde los países ricos del mundo. Em los países ricos las preocupaciones son otras: la secularización, la abundancia que produce materialismo y ateísmo, la perdida del sentido de la vida y el miedo a la guerra. En el Tercer Mundo las inquietudes son cómo sobrevivir, cómo sacudir a la injusticia, cómo salir de esta situacion de hambre y miséria em las que las mayorías viven, cómo liberarnos.”

<sup>272</sup> Cf. CODINA, 1987, p. 18; ROCHA, 2008, p. 963.

<sup>273</sup> ROCHA, 2008, p. 963.

<sup>274</sup> CARVALHO, 2006, p. 144.

<sup>275</sup> ROCHA, 2008, p. 964.

defende o uso das ciências sociais como um instrumental analítico, porém reforça que o fundamento último da TdL está na palavra de Deus e não na sociologia. Ele afirma, todavia, que “[a TdL] não pode deixar de analisar a realidade, coisa que as demais teologias também fazem, ainda que muitas vezes não estejam conscientes disso”.<sup>276</sup>

O segundo momento, o *judgar*, se configura como o fazer teológico, propriamente dito. Esse é o momento de “[...] perguntar sobre o que diz a palavra de Deus acerca de tal realidade analisada”.<sup>277</sup> No *judgar* se encontra a atitude profética de *denúncia, anúncio e transformação*, iluminada pelas Escrituras.<sup>278</sup> Nesse contexto, práticas como a leitura popular da Bíblia são encorajadas, na medida em que a revelação divina encarnada na história fala diretamente a um sujeito excluído em determinado contexto. Nesse sentido, alguns teólogos da TdL contemporânea têm identificado a figura do excluído em diferentes perspectivas: negro, gênero, indígena, homossexual etc.

Por fim, o *agir* dá o caráter militante e de engajamento social e político da TdL. Ela quer ver a libertação na realidade, e não somente na dimensão teórica da reflexão. “Não basta ter ideias corretas, é preciso leva-las à prática.”<sup>279</sup> E, essa prática é entendida como uma opção clara pelo pobres. Nessa direção, o labor teológico envolve o reconhecimento de que esse fazer está situado numa determinada *práxis*, e que diante teologia não há a opção de neutralidade.

### 3.5.2.1 A teologia da libertação à luz do neocalvinismo holandês

Os neocalvinistas reconhecem a importância e a coerência bíblica da ênfase dada, pela TdL, aos *pobres*. É justamente nessa questão, reconhece Carvalho, que a tradição holandesa, em sua contextualização ao Brasil, está sujeita a críticas, visto que “[...] o problema da pobreza, da exploração econômica e o tema da libertação estão ausentes em Dooyeweerd”.<sup>280</sup> De fato, seguindo a lógica da produção intelectual, de um modo geral, conectada a um contexto, é notável que as questões

<sup>276</sup> CODINA, 1987, p. 25. No original: “[...] no puede dejar de analizar la realidad, cosa que también hacen las demás teologías, aunque muchas veces no sean conscientes de ello”.

<sup>277</sup> ROCHA, 2008, p. 964.

<sup>278</sup> Cf. CODINA, 1987, p. 28.

<sup>279</sup> CODINA, 1987, p. 29.

<sup>280</sup> CARVALHO, 2006, p. 263.



com os quais Dooyeweerd lidou dizem mais respeito a uma crise espiritual – vide o período entre e pós guerras na Europa – do que a uma crise material.<sup>281</sup> Em defesa da tradição reformada, o teólogo brasileiro afirma, todavia, que “[...] não se pode deduzir dessa ausência uma incompatibilidade com os temas da pobreza e da libertação, mormente por que esses temas são nativos no pensamento de cosmovisão cristã”.<sup>282</sup>

Os pontos de incompatibilidade, entretanto, entre a TdL e a proposta kuyperiana-dooyeweerdina são bem mais explícitos, do que a anterior relação com a teologia de missão integral. As principais críticas apresentadas por Guilherme de Carvalho, as quais possuem implicações em diferentes dimensões da experiência humana e do ser igreja na América Latina e Brasil, são: o dualismo natureza/grça presente na TdL; uma concepção de *práxis* que conduz ao *historicismo*; e, o problema da Mediação Sócio-Analítica. Tais elementos serão apresentados a seguir.

### 3.5.2.1.1 *Dualismo natureza/grça presente na TdL*

Como já referido e exposto nessa pesquisa, Dooyeweerd interpreta esse dualismo natureza/grça como um *motivo-base* religioso, resultante da síntese do *motivo-base* criação-queda-redenção com o grego da matéria/forma. Partindo de uma compreensão equivocada de queda, esse motivo propaga a ideia de que a racionalidade humana não teria sido afetada pelo pecado. Portanto, uma ciência neutra, capaz de analisar a realidade seria possível de ser constituída como fonte de desvelamento do real.

“Ao construir [...] sua proposta de libertação, a TdL utiliza o esquema tomista da relação entre fé e racionalidade”<sup>283</sup>, afirma Carvalho. O autor prossegue com sua crítica, dizendo que na prática libertadora da TdL “[...] assume-se que a fé deverá apoiar-se [...] numa concepção de racionalidade e de pensamento teórico anterior a ela mesma para constituir-se como discurso científico”.<sup>284</sup> A grande novidade da TdL é o uso da jovem ciência – sociológica – e não mais o instrumental filosófico de outros tempos. O próprio Codina reconhece essa tradição quando postula que:

<sup>281</sup> Não se quer dizer com isso, que as duas dimensões, espiritual e material, estejam desconectas e que não convivam de diferentes formas.

<sup>282</sup> CARVALHO, 2006, p. 264.

<sup>283</sup> CARVALHO, 2006, p. 149.

<sup>284</sup> CARVALHO, 2006, p. 149.

Sobre a questão do uso das ciências humanas e sociais para julgar a realidade é preciso dizer que se devem usar as ciências sociais que sejam mais sérias, objetivas e aptas para melhor compreender a realidade. [...] Isso é o que a Igreja vem fazendo através dos séculos, ao utilizar para a sua teologia elementos filosóficos ou científicos alheios à fé. Este é o caso da Igreja primitiva com [...] Platão, o que fez Santo Tomás com a filosofia de Aristóteles, o que fez a teologia moral moderna ao distinguir na psicologia de Freud os elementos científicos da filosofia atea do autor da psicanálise [...].<sup>285</sup>

Dessa forma, partindo de Dooyeweerd, é possível dizer que o dogma da autonomia religiosa da razão está em operação, na medida em que a TdL busca interpretar a realidade a partir de uma ciência livre e autônoma, que erigida sob um fundamento de objetividade é o instrumento para *ver* o que está acontecendo. Para Carvalho,

[...] a fé e a teologia cristã (a “graça”) são acomodadas a uma interpretação socialista da “natureza”, de modo que o próprio conceito de “salvação” é adaptado a uma concepção antropológica de base marxista. Efetivamente, portanto, a *visão de totalidade social* utilizada pela TdL é o socialismo, uma forma específica de humanismo secular.<sup>286</sup>

Haveria de semelhante modo, uma inclinação à responsabilização de um sistema opressor, cujo ônus pela condição do pobre sobrepujaria qualquer tentativa autônoma de superação dessa condição. Por isso, a linguagem a respeito de *cosmovisão* está ausente, uma vez que o papel do indivíduo – no sentido da mudança de cosmovisão - é secundário no processo de libertação. Nesse sentido, o único caminho viável seria a revolução – a transformação radical das estruturas – em contraposição ao ideal neocalvinista de reforma. Para os neocalvinistas brasileiros, a TdL tende a conceber a realidade social como socialmente construída, sem referências a um ordenamento criacional, assim como no caso da teologia de missão integral. Para reforçar esse ponto, Carvalho postula, em outra obra que “[...] as leituras libertárias da Bíblia (Teologia da Libertação, teologia feminista e algumas

<sup>285</sup> CODINA, 1987, p. 25-26. No original: “Sobre la cuestión del uso de las ciencias humanas y sociales para enjuiciar la realidad hay que decir que se deben usar las ciencias sociales que sean más serias, objetivas y aptas para mejor comprender la realidad. [...] Esto es lo que la Iglesia ha ido haciendo a través de los siglos, al utilizar para su teología elementos filosóficos o científicos ajenos a la fe. Este es el caso de la Iglesia primitiva con [...] Platón, lo que hizo Santo Tomas con a la filosofía de Aristóteles, lo que há hecho la teología moral moderna al distinguir em la psicología de Freud los elementos científicos de la filosofía atea del autor del psicoanálisis”.

<sup>286</sup> CARVALHO, 2006, p. 150.

formas de teologia contextual, por exemplo) padecem quase universalmente de insensibilidade às estruturas normativas para a vida social”.<sup>287</sup>

Esse dualismo natureza/gracia afeta toda a construção teológica da TdL, sendo responsável, da mesma forma, por um entendimento de *práxis* que acaba por absolutizar um aspecto finito da realidade.

### 3.5.2.1.2 O problema da práxis

De um modo geral, a *práxis* pode ser definida como um engendramento complexo entre a reflexão – teoria – e a ação – prática -, abarcando o todo da vida humana. Há, na TdL, uma diferenciação e um questionamento em relação a dois tipos distintos de *práxis*: a *teórica* e a *histórica*. De acordo com Carvalho, existe em autores como Bonino e Segundo - e nessa tradição como um todo - uma valorização da *práxis histórica*, como aquela que condiciona qualquer produção teórica, incluindo a teologia. É por isso que um dos problemas da teologia, diz respeito à sua relação com a *práxis*.<sup>288</sup>

Nessa direção,

A *práxis* dá forma à teologia ao colocar as questões para a teologia, e a teologia avalia e crítica a fé que move a ação, mas a teoria em si não engendra a *práxis*, nem pode controlá-la, sendo apenas um momento de contemplação que nasce da vida e a ela retorna.<sup>289</sup>

Tal concepção se distingue da interpretação neocalvinista, visto não haver primazia ontológica de um tipo de *práxis* sobre a outra. Para os neocalvinistas, essa perspectiva da TdL absolutiza um aspecto da experiência humana, no caso o *histórico*, tendendo a reduzir todos os outros aspectos a ele, gerando uma forma particular de *historicismo*.<sup>290</sup>

O problema reside no fato de o aspecto histórico ser sempre relativo, uma vez que não possui nenhum fundamento universalizante, ele é sempre particular e contextual. Entretanto, a *libertação* seria o parâmetro avaliativo do desdobramento histórico. Sendo assim, os neocalvinistas veem um risco de relativização – via

<sup>287</sup> CARVALHO, 2009, p. 70.

<sup>288</sup> Cf. CARVALHO, 2006, p. 146.

<sup>289</sup> CARVALHO, 2006, p. 147.

<sup>290</sup> Na obra *No crepúsculo do pensamento*, Herman Dooyeweerd tem um capítulo próprio para tratar sobre o *historicismo*, onde faz um balanço, a partir da história da filosofia, sobre o desenvolvimento dessa perspectiva, começando pelo humanismo cartesiano, passando por Kant e Hegel e chegando a Comte e Marx.

condicionamento histórico – dos conteúdos da fé e da autoridade das escrituras, em uma espécie de supervalorização da *ortopraxia*, em detrimento da *ortodoxia*.<sup>291</sup>

Carvalho aponta a reflexão do filósofo reformado James Olthuis, sobre a obra de José Luis Segundo, demonstrando como este teria formulado seu sistema teológico, baseado em um conceito *evolucionista* da realidade, advindo do teólogo e antropólogo Teilhard de Chardin. De acordo com Olthuis, Segundo concebe a história como uma dinâmica dialética ascendente rumo à libertação. A partir disso,

Em cada etapa desse processo evolutivo, as “verdades” humanas vão se transformando, como diz explicitamente Segundo: “não há verdades universais no processo de libertação; a única verdade é a própria libertação”. Ou seja, para ele, *a práxis libertadora é a única verdade*.<sup>292</sup>

Portanto, pela via da absolutização de um aspecto relativo, essa tradição latino-americana estaria sujeita a sintetizar a fé cristã com certos elementos que a distorceriam, correndo o risco de perder o verdadeiro potencial transformador do evangelho, na medida em que flerta com concepções humanistas e libertárias do ser humano e da realidade criada.

### 3.5.2.1.3 A Mediação Sócio-Analítica

Para a TdL, toda a práxis possui uma ideologia que a sustenta, e que acaba por influenciar em qualquer produção humana. Essa ideologia seria de caráter pré-teológico, portanto, necessitaria de um aparato sociológico para a sua interpretação. Destarte, o processo de *ver* caberia à ciência social enquanto que, em uma segunda etapa, o *julgar*, caberia à teologia. A crítica feita nesse ponto, a partir do neocalvinismo, é que a TdL parece postular que só a sociologia conseguiria ver a *condição real* de opressão e do oprimido. Para Carvalho, isso só é possível, na medida em que “[...] a fé é assumida como sendo um dom da graça *superposto à natureza*, de tal forma que o olhar da fé não é parte da realidade, devendo se *posterior ao olhar sociológico*”.<sup>293</sup>

Para os reformacionais, a condição do pobre não é só sociológica, mas possui vários aspectos, que essa MSA não consegue dar conta: aspecto biótico-

<sup>291</sup> Cf. CARVALHO, 2006, p. 148.

<sup>292</sup> CARVALHO, 2006, p. 148.

<sup>293</sup> CARVALHO, 2006, p. 155.

ecológico, ético, pístico, etc.<sup>294</sup> A discordância das duas tradições se evidencia no fato de que, para os neocalvinistas, a fé é um elemento antropológico, arraigado na natureza humana, e não um dom puramente superposto à natureza.

Portanto, “[...] *não há e não pode haver uma ‘mediação’ sócio-analítica para a teologia*, mas antes uma *cooperação* científica entre as ciências sociais e as ciências da fé na busca da compreensão da situação real e complexa do oprimido”.<sup>295</sup> O risco inerente a um estreitamento sociológico seria uma identificação da redenção do Cristo como mera transformação social. O escopo da redenção, em sua integralidade, transforma todos os aspectos da realidade criada, renovando o ser humano em uma nova antropologia, a partir da nova criação.

De igual modo, critica-se a concepção dessa MSA como uma ciência neutra capaz de interpretar – sem pressupostos – a realidade criada. Como já exposto no decorrer desse trabalho, a partir da perspectiva dooyeweerdiana, dar tal status à sociologia seria insistir e fazer perdurar o *dogma da autonomia religiosa da razão*, tão combatido pelo pensamento reformacional holandês.

### 3.6 Alguns apontamentos finais

Observou-se no decorrer desse capítulo que a tradição na qual Dooyeweerd está inserido, postula uma insuficiência e incoerência dos modelos de relação entre o cristão – e o ser humano, de um modo geral – e o mundo – sistema cultural, de um modo amplo -, na medida em que tais modelos, de oposição ou de assimilação, não reconhecem a legitimidade do mundo como *locus* de manifestação da glória e soberania do criador ou não reconhecem o poder transformador da vida cristã em diferentes esferas da vida. Nesse sentido, uma proposta de ação cultural baseada na tradição neocalvinista liberaria o cristão para atuar na cultura, como transformador de seus conteúdos e não de sua estrutura criacional.

Nessa direção, tal perspectiva pode gerar uma nova mentalidade e prática no que concerne à atuação dos cristãos na cultura brasileira, ainda marcada fortemente por um dualismo, o que faz com que os cristãos não se envolvam na produção de artefatos culturais significativos, a não ser de forma segmentada e específica, com

---

<sup>294</sup> Cf. CARVALHO, 2006, p. 155.

<sup>295</sup> CARVALHO, 2006, p. 155.

uma produção *intraecclesia*, no que se convencionou a chamar de *mercado gospel*. Além disso, o reconhecimento da *graça comum* pode servir como base para uma apreciação da cultura nacional, que celebre a criação, ainda que não seja cristã. Tal fato poderia catalisar o envolvimento dos cristãos com a transformação da cultura.

No que concerne aos debates teológicos, os quais possuem implicações políticas e sociais, o contexto brasileiro possui duas tradições robustas de pensamento: a teologia de Missão Integral e a Teologia da Libertação. A tradição kuyperiana-dooyeweerdiana possui pontos em comum com essas tradições, mas também pontos de tensão e crítica em relação aos fundamentos teológicos e filosóficos desses movimentos. Entretanto, diante de um cenário ainda insípido de debate e diálogo, seria temerário fazer prognósticos. O que pode ser afirmado é que uma conversa franca entre essas tradições pode contribuir para um protagonismo e relevância dos cristãos na sociedade brasileira. Afinal, não é a redenção de todas as coisas o objetivo comum de todas essas tradições?

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da exposição dos principais elementos que constituem a *filosofia cosmonômica* de Herman Dooyeweerd, observou-se que o pensador holandês produziu a sua reflexão calcado em um movimento teológico, cujo escopo era muito abrangente, a saber, o *neocalvinismo*. A premissa sobre a qual os propagadores do movimento, com destaque para Abraham Kuyper, desenvolveram suas ações era a compreensão do cristianismo como uma cosmovisão integral. Isso equivale a dizer que não há área da vida humana, diziam eles, que não esteja sob a soberania de Cristo.

O grande *insight* de Dooyeweerd foi aplicar esse princípio ao pensamento teórico. Evidenciou-se que para os autores dessa tradição falar em uma fé e religião privadas, que não dialoguem com diferentes campos da vida humana, é algo inconcebível, que contraria a natureza da própria crença e da fé cristã. O filósofo de Amsterdam desconfia, portanto, de qualquer construção teórica que aliene o aspecto fé de outras dimensões da existência. Como foi visto, há uma afirmação do ser humano como um ser naturalmente religioso.

Ora, a religião é compreendida, na perspectiva dooyeweerdiana, como a orientação do *coração*, o qual seria o centro religioso da vida, para um absoluto: uma fonte de sentido último, que contenha uma explicação da *origem* de todas as coisas, algo sobre o qual tudo o mais dependa – *arche*. Essa concepção se difere significativamente da imagem da religião que foi construída na modernidade. Observou-se nesse trabalho que a religião, no período moderno, tendeu a ser reduzida a uma crença privada. Tal fato, de acordo com Dooyeweerd, encontra raízes em um modelo distorcido de *racionalidade*, que tende a desconsiderar o aspecto religioso em sua construção teórica.

Para o autor holandês, essa construção distorcida do pensamento teórico tem sua expressão na obra do filósofo alemão Immanuel Kant. A partir dele, um dogma poderoso teria ganhado força: *a autonomia religiosa da razão*. Tal dogma assevera que a racionalidade está isenta de qualquer influência religiosa dentro de seu campo

de investigação. Como constatado nessa pesquisa, Dooyeweerd ataca tal perspectiva, defendendo que ao contrário do que imaginava Kant, o pensamento teórico sempre possui um pressuposto pré-teórico, o qual se fundamenta em uma escolha religiosa. Dessa forma, ignorar esse aspecto, seria incorrer em um grave erro.

Essa abertura dooyeweerdiana para uma nova concepção de religião e conseqüentemente de um novo modelo de relação entre fé e racionalidade, pode servir como referência para a reforma e transformação de certas instâncias do debate público e do desenvolvimento científico e filosófico, que ainda estão fechadas a essas dimensões. Esse ponto é ainda mais salutar no contexto acadêmico brasileiro, cuja herança advém do *positivismo* francês. Em muitos círculos, o *dogma da autonomia religiosa da razão* parece reinar absoluto. Por isso, há uma forte resistência, no que concerne à introdução de tópicos que contemplem o aspecto religioso, no meio acadêmico.

Ademais, conclui-se que a contribuição filosófica de Herman Dooyeweerd lança luz sobre a relação entre filosofia e cristianismo. Tal relação sempre foi um ponto controverso na história do cristianismo. O filósofo holandês entende que o cristianismo contém um *motivo-base* religioso radicalmente distinto de outros. De acordo com ele no cerne da fé cristã está a ideia fundamental da *criação-queda-redenção* como narrativa absoluta da vida humana. Para o pensador cosmonômico, esse *motivo-base* se constitui como uma *antítese indissolúvel*, que opera no coração humano em um nível pré-teórico. Qualquer tentativa de sintetizá-lo com outros princípios faz com que se originem *motivos-base* apóstatas.

De acordo com a exposição realizada nesse trabalho, os *motivos-base* operantes na cultura ocidental, além do *motivo-base* cristão, são: o grego *matéria/forma*, o escolástico *natureza/grça* e o humanista *natureza/liberdade*. Eles são, para Dooyeweerd, ídólatras, na medida em que elegem um aspecto da realidade como se fosse um absoluto. O escolástico foi, justamente, uma tentativa de acomodação do princípio bíblico *criação-queda-redenção* ao princípio dualista grego da *matéria/forma*.

Dessa forma, um diálogo honesto entre tradições distintas de pensamento, envolveria uma exposição desses *motivos-base* em operação no coração humano. Sem essa compreensão, há o risco da construção de um pensamento supostamente



livre dessa influência. O fato de alguém negar essa influência não o eximiria de estar sob a batuta de um *motivo-base religioso*.

Identificou-se no sistema cosmonômico uma temática que já era central nos reformadores do séc. XVI: o fato do conhecimento de Deus e do conhecimento de si caminharem no mesmo passo. O *ego*, em Dooyeweerd, é pensado como o *locus* da *imago Dei*, característica definidora do ser humano, que o distingue do restante da realidade criada. O *eu* dooyeweerdiano não possui um conteúdo em si mesmo, uma vez que é constituído por suas relações, sendo a principal delas a sua relação com a origem. Esse *eu* é transcendental, na medida em que não pode ser reduzido a nenhum aspecto da realidade temporal.

Nessa direção, a pergunta inevitável que se procurou enfrentar foi a que diz respeito a subordinação da filosofia à teologia. Haja vista que Dooyeweerd vê Cristo como o verdadeiro *arche* - a revelação suprema de quem Deus é e de quem o ser humano é, estão Nele – não seria a teologia cristã a mais habilitada para empreender qualquer projeto de conhecimento? A resposta dooyeweerdiana foi não. O objeto próprio da teologia não é o *motivo-base*, mas o aspecto *fé*. Sendo assim, a teologia também está subordinada a operação religiosa do *motivo-base no coração*. Ela não possui um lugar privilegiado da compreensão da realidade e do ser humano.

Esse aspecto pode ser um ponto de abertura para se refletir sobre uma discussão epistemológica atual que se tem no contexto brasileiro. Diante do aumento dos cursos na área de *Ciências da religião*, o lugar e objeto da teologia estão sendo pensados em diálogo com a ciência. As categorias explicativas de Herman Dooyeweerd podem auxiliar, em trabalhos futuros, na compreensão e nas definições conceituais no que diz respeito às problemáticas estudadas.

De semelhante modo, fez-se uma breve reflexão a cerca das teses pós-modernas de interpretação filosófica. De acordo com a pesquisa realizada, viu-se que Dooyeweerd não vê o período contemporâneo como uma ruptura radical com a modernidade. Nesse sentido, ele se afasta da interpretação dominante. De acordo com o autor de Amsterdam, o que se vê é uma ênfase no polo da liberdade, uma vez que o *motivo-base* em operação é o humanista *natureza/liberdade*. Enquanto a modernidade enfatizou a ciência, a objetividade e a determinação estrutural sobre a vontade individual, os contemporâneos tendem a valorizar o que ele denominou de o *ideal de personalidade*. Haja vista ser esse um motivo-base dualista, não é possível

transcender essa polaridade dialética. Sendo assim, a crítica de Dooyeweerd difere, consideravelmente, dos autores da pós-modernidade.

Ademais das contribuições teóricas para a filosofia, o filósofo holandês e os autores que comungam dos princípios do neocalvinismo dão atenção especial às dinâmicas culturais em determinado contexto. Com vistas a uma contribuição, via neocalvinismo, e análise da recepção do pensamento de Dooyeweerd no Brasil e seus possíveis desdobramentos em diferentes campos, empreendeu-se uma reflexão sob dois vieses: no campo cultural e no campo da teologia política.

Foram discutidos três modelos de relação entre cristianismo e cultura, expondo algumas das perspectivas que os fundamentam. De um modo geral, observou-se que há uma tendência majoritária no contexto evangélico brasileiro de uma oposição entre cristianismo e cultura, o que se manifesta na forma de um dualismo entre sagrado/profano, santo/pecaminoso. Criam-se, a partir desse modelo, artefatos culturais segmentados, exclusivos para um público evangélico, na medida em que não se reconhece a estrutura cultural como algo legítimo em si. A tradição kuyperiana-dooyeweerdiana combate esse dualismo e separação através da ideia de *graça comum*, num reconhecimento de que a imagem de Deus impressa no ser humano faz com que qualquer pessoa produza artefatos que glorifiquem ao criador, ainda que essas pessoas não sejam cristãs.

O modelo defendido pela tradição holandesa é o do cristianismo como transformador – reformador – da cultura. Os neocalvinistas afirmam a legitimidade da esfera cultural como *locus* da ação cristã no mundo e como fonte de louvor e glórias ao Deus criador.

No mesmo passo, realizou-se uma breve reflexão a respeito de duas perspectivas teológicas presentes no contexto brasileiro: *Teologia da Missão Integral* e *Teologia da Libertação*. À luz do neocalvinismo holandês, principalmente via reflexão de Guilherme de Carvalho – teólogo dooyeweerdiano brasileiro – fez-se uma leitura crítica dessas teologias. Dentre os pontos observados, o de maior tensão foi o combate ao *dogma da autonomia da razão* que ainda estaria em operação tanto na perspectiva de *Missão Integral* como na *Teologia da Libertação*, o que faz com que ambas se valham de compreensões humanistas do ser humano, as quais podem comprometer a sua ação cristã no mundo. Tal fato pode torná-las mais suscetíveis a *reducionismos*, como a perda da noção de integralidade da vida humana.

Conclui-se afirmando que o presente trabalho se constituiu em uma introdução ao pensamento e à obra de Herman Dooyeweerd. O seu legado filosófico já tem sido explorado em diferentes campos do saber. Discutir cada um deles demandaria outros trabalhos. Certamente, cabe a cada autor em seu próprio campo de atuação, utilizar as ferramentas teóricas disponíveis em Dooyeweerd como instrumentos de desenvolvimento de novas teorias, e, quem sabe, de uma reforma cristã de sua área.

Essa pesquisa pode ser desdobrada futuramente em diálogo com tradições distintas de pensamento. Como exposto aqui, uma conversa franca, tanto com a *Teologia de Missão Integral*, como com a *Teologia da Libertação*, pode ser uma fonte rica de transformação e reforma do pensamento, sociedade e cultura no Brasil. Nesse sentido, a perspectiva dooyeweerdiana serve como um encorajamento a todos os cristãos, para exercerem a sua vocação em diferentes campos, tendo a convicção da soberania de Cristo sobre toda a existência.

Por fim, acreditamos que a filosofia cosmonômica tem muito a dialogar com a perspectiva que defende uma *Teologia Pública*. Em que medida essas visões se aproximam e possuem pontos semelhantes, se constitui em um projeto a ser pensado e desenvolvido em trabalhos vindouros.



## REFERÊNCIAS

ALBANO, Fernando. *Dualismo corpo/alma na teologia pentecostal*. 63f. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Teologia EST: São Leopoldo, 2010.

ALENCAR, Gedeon. *Protestantismo tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte editorial, 2005.

AMORIM, Rodolfo. *Cosmovisão: evolução do conceito e aplicação cristã*. In: CARVALHO, Guilherme; CUNHA, Maurício; LEITE, Cláudio Antônio Cardoso (Orgs.). *Cosmovisão cristã e transformação: espiritualidade, razão e ordem social*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006, p. 39-56.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido se desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

*BÍBLIA SAGRADA*: Reflexões de Lutero, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Ciência ou Religião: Quem vai conduzir a história?* São Leopoldo, Sinodal, 2006.

BONINO, José Miguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2002.

CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.

CARVALHO, Guilherme. *O dualismo natureza/grça e a influência do humanismo secular no pensamento social cristão*. In: CUNHA, Maurício et al. (Orgs.). *Cosmovisão cristã e transformação: espiritualidade, razão e ordem social*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006, p. 123-174.

CARVALHO, Guilherme. *Sociedade, justiça e Política na filosofia de cosmovisão cristã: uma introdução ao pensamento social de Herman Dooyeweerd*. In: CUNHA, Maurício et al. (Orgs.). *Cosmovisão cristã e transformação: espiritualidade, razão e ordem social*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006, p. 189-218.

\_\_\_\_\_ *A teologia política da Missão integral no Brasil e a filosofia social reformacional: aproximações*. In: CUNHA, Maurício et al. (Orgs.). *Cosmovisão cristã e transformação: espiritualidade, razão e ordem social*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006, p. 237-276.

\_\_\_\_\_ *A objeção reformada ao dogma da autonomia religiosa da razão*. Revista Diálogo e Antítese, Vol. 1, nº 1, 2009, p. 4-53.

\_\_\_\_\_ *A missão integral na encruzilhada: reconsiderando a tensão no pensamento teológico de Lausanne.* In: AMORIM, Rodolfo; CAMARGO, Marcel; RAMOS, Leonardo [orgs.]. *Fé cristã e cultura contemporânea: cosmovisão cristã, igreja local e transformação integral.* Viçosa, MG: Ultimato, 2009, p. 17-56.

\_\_\_\_\_ *O senhorio de Cristo e a missão da igreja na cultura: a ideia de soberania e a sua aplicação.* In: AMORIM, Rodolfo; CAMARGO, Marcel; RAMOS, Leonardo [orgs.]. *Fé cristã e cultura contemporânea: cosmovisão cristã, igreja local e transformação integral.* Viçosa, MG: Ultimato, 2009, p. 57-96.

\_\_\_\_\_ *Introdução Editorial: Herman Dooyeweerd, reformador da razão.* In: DOOYEWEERD, Herman. *No Crepúsculo do Pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia da razão.* São Paulo: Hagnos, 2010.

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

CHAPLIN, Jonathan. *The Full Weight of our Convictions: The Point of Kuyperian Pluralism.* Disponível em: <<http://www.cardus.ca/comment/article/4069/the-full-weight-of-our-convictions-the-point-of-kuyperian-pluralism/>>. Acesso em: 26 abr. 2014. Texto postado no site *Comment: public theology for common good*, no link *Archives*.

CLOUSER, Roy A. *The myth of religious neutrality: an essay on the hidden role of religious belief in theories.* Indiana: Notre Dame, 2005.

CODINA, Victor. *¿Que es la Teologia de la Liberacion?* Santiago: Rehue, 1987.

CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil.* Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Mysterium, 2007.

DAWKINS, R. *O Gene Egoísta.* Ed. Companhia das letras. São Paulo, 2007.

DECLARAÇÃO DE JARABACOA. Disponível em: <<http://www.ftl.org.br/new/downloads/bt02.pdf>>. Acesso em: 19. mai. 2014.

DESCARTES, Rene. *Discurso do método.* Porto Alegre. L&PM, 2005.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Notas do subsolo.* Porto Alegre: L&PM, 2010.

DREHER, Martin. *Fundamentalismo.* In: BORTOLLETO FILHO, Fernando. *Dicionário Brasileiro de Teologia,* São Paulo: ASTE, 2008, p. 452-456.

DOOYEWEERD, Herman. *Roots of Western Culture: Pagan, Secular and Christian Options.* Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1979.

DOOYEWEERD, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought.* Ontario: Paideia Press, 1984.

\_\_\_\_\_ *Las Raíces de la Cultura Occidental: las opciones pagana, secular e cristiana*. Barcelona: CLIE, 1998.

\_\_\_\_\_ *Introduction to a transcendental criticism of philosophic thought*. Disponível em: < [www.allofliferedeemed.co.uk](http://www.allofliferedeemed.co.uk) >. Acesso em: 07 mai. 2012. [sem paginação].

\_\_\_\_\_ *No Crepúsculo do Pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia da razão*. São Paulo: Hagnos, 2010.

DUBET, François. *A sociologia da experiência*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

DURANT, Will. *A História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

ERIKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert. *História da Antropologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

FELLOWS, Andrew. O narcisismo como cosmovisão dominante no ocidente. In: RAMOS, Leonardo; CAMARGO, Marcel; AMORIM, Rodolfo [Orgs.]. *Fé Cristã e cultura contemporânea*, Viçosa, MG: Ultimato, 2009. p. 175 – p. 186.

GASQUE, Laurel. *Rookmaaker: arte e mente cristã*. Viçosa, MG: Ultimato, 2012.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. LTC, Rio de Janeiro, 1989.

GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2002.

GIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrole: o que a globalização está fazendo de nós*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

GONDIN, Ricardo. *Missão Integral: em busca de uma identidade evangélica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. *O lado Bom do Calvinismo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história universal: Introdução à filosofia da História Universal*. Edições 70, Lisboa, 1995.

HIMMELFARB, Gertrude. *Os caminhos para modernidade*. São Paulo: É Realização Editora, 2011.

HOBBSAWM, Eric J. *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

HONDERICH, Ted. (Org.). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford University Press, 2005.

HÖPFL, Harro. *Lutero e Calvino: sobre a autoridade secular*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

INWOOD, M. J. Platonism. In: HONDERICH, Ted (Org.). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford University Press, 2005, p. 723-725.

KALSBEECK, L. *Contornos de uma filosofia cristã: uma introdução ao pensamento de Herman Dooyeweerd*. [tradução no prelo – sem paginação] Obra original: *Contours of a christian philosophy: an introduction to Herman Dooyeweerd's thought*. Toronto, Wedge Publishing Foundation, 1975.

KUMAR, Krishan. *Da Sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna: Novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*. São Paulo, Loyola, 2012.

LINDBERG, Carter. *As Reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

LYON, David. *Pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 1998.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

LUTERO, Martinho. À nobreza cristã de nação alemã, acerca do melhoramento do estado cristão. In: *Pelo Evangelho de Cristo*. Porto Alegre/São Leopoldo: Concórdia/Sinodal, 1984, p. 75-152.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Porto Alegre: L&PM, 2001.

NAÑEZ, Rick. *Pentecostal de coração e mente: um chamado ao dom divino do intelecto*. São Paulo: Ed. Vida, 2007.

NIEBUHR, H. Richard. *Cristo e cultura*, Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1967.

NEWBIGIN, Lesslie. *Discovering truth in a changing world*. Alpha International Resources: London, 2003.

OLTHUIS, James H. *Evolutionary Dialectics and Segundo's Liberation Theology*. Toronto: Institute for Christian Studies, 1986.

PÁDUA, Marsílio. *O Defensor Da Paz*. Ed. Vozes, Petrópolis, 1995.

PAEGLE, Eduardo Guilherme de Moura. *A "mcdonaldização" da fé: O culto como espetáculo entre os evangélicos brasileiros*. Tese de Doutorado em Ciências Humanas, UFSC, Florianópolis, 2013.

PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2008.



PLATÃO. *A República*, 514a-517c. Tradução de Lucy Magalhães. In: MARCONDES, Danilo. *Textos Básicos de Filosofia: dos Pré-socráticos a Wittgenstein*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

RAMLOW, Rodomar. *O Neocalvinismo holandês: temas e autores*. Anais do Congresso Internacional de Teologia da Faculdades EST. V. 1, 2012.

RAMLOW, Rodomar Ricardo. *O neocalvinismo holandês e o movimento de cosmovisão cristã*. 99 f. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2012.

RAMOS, Leonardo. *Os ídolos do nosso tempo: A cosmovisão cristã em um mundo de esquerdas e direitas*. In: AMORIM, Rodolfo; CAMARGO, Marcel; RAMOS, Leonardo [orgs.]. *Fé cristã e cultura contemporânea: cosmovisão cristã, igreja local e transformação integral*. Viçosa, MG: Ultimato, 2009.

RAMOS, Robson. *Evangelização no mercado Pós-Moderno*. Viçosa, MG: Ultimato, 2003.

ROCHA, Alessandro Rodrigues. Teologia da libertação. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008, p. 962-965.

ROOKMAAKER, Hans. *A arte não precisa de justificativa*. Viçosa, MG: Ultimato, 2010.

SCHAEFFER, Francis. *A Arte e a Bíblia*. Viçosa, MG: Ultimato, 2010.

SCHAEFFER, Francis. *A morte da Razão*. Viçosa: Ultimato, 2014.

SINNER, Rudolf von. Teologia Pública no Brasil. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio; PASSOS, João Décio (Orgs.). *Teologia Pública: Reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 265-276.

SINNER, Rudolf von. *Da teologia da Libertação para uma Teologia da cidadania como Teologia Pública*. Disponível em: < <https://est.academia.edu/RudolfvonSinner> >. Acesso em: 04. jul. 2014.

SOUZA, Leonildo Pereira de. *O adjetivo e seus substantivos: Uma leitura acerca de elementos do discurso teórico pós-moderno*. Monografia em Ciências Sociais, UFPel. Pelotas, 2003.

TIMM, Alberto R. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando. *Teologia da Prosperidade. Dicionário Brasileiro de Teologia*, São Paulo: ASTE, 2008, p. 966-968.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

TURNER, Steve. *Imagine: a vision for Christians in the arts*. Illinois, InterVarsity Press, 2001.

WACHHOLZ, Wilhelm. *História e Teologia da Reforma*: Introdução. São Leopoldo: Sinodal, 2010.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

