



A TRADIÇÃO REFORMADA HOLANDESA E A TEOLOGIA NATURAL

THE DUTCH REFORMED TRADITION AND NATURAL
THEOLOGY

Arthur Henrique Soares Santos¹

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA).

E-mail: santosarthursoares@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9936262383036925>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6460-9067>.



RESUMO: Em debates recentes de epistemologia analítica da religião, Alvin Plantinga e Nicholas Wolterstorff costumam caracterizar a tradição reformada como oposta à teologia natural. Embora isso não descreva corretamente a tradição reformada em geral, a fala de Plantinga e Wolterstorff é adequada para descrever os reformados holandeses como Bavinck, Kuyper e Dooyeweerd, denominados muitas vezes de neocalvinistas. Por isso, o presente artigo pretende analisar a rejeição da teologia natural por parte dos reformados holandeses, investigando os motivos teológicos e filosóficos que levaram a tal posição. Por fim, será defendido que, embora um calvinista possa acolher a proposta de uma filosofia cristã, como sugerido pelos neocalvinistas, ele não precisa rejeitar toda possibilidade da teologia natural, como é bem visto na epistemologia reformada de Plantinga.

Palavras-chave: Reformados holandeses. Teologia natural. Neocalvinismo. Epistemologia calvinista.

ABSTRACT: In recent debates in analytic philosophy of religion, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff often characterize the Reformed tradition as opposed to natural theology. While this does not accurately describe the Reformed tradition as a whole, Plantinga and Wolterstorff's statement is appropriate in describing Dutch Reformed theologians such as Bavinck, Kuyper, and Dooyeweerd, often referred to as neo-Calvinists. Therefore, this article aims to analyze the rejection of natural theology by Dutch Reformed theologians, investigating the theological and philosophical reasons that led to such a position. Ultimately, it will be argued that although a Calvinist may embrace the proposal of a Christian philosophy, as suggested by the neo-Calvinists, they do not necessarily need to reject all possibilities of natural theology, as is well demonstrated in Plantinga's Reformed epistemology.

Keywords: Dutch Reformed. Natural theology. Neocalvinism. Calvinistic Epistemology.



INTRODUÇÃO

No que diz respeito à epistemologia da crença religiosa, há na tradição reformada holandesa certo receio com relação à teologia natural, definida como a possibilidade de elaborar argumentos a favor da existência de Deus ou da verdade do Evangelho a partir de evidências disponíveis a todos. Tal receio varia em uma série de posturas distintas, algumas que simplesmente olham para o projeto da teologia natural com indiferença, outras que a acusam de impossível ou indesejável, até mesmo algumas afirmações de que a teologia natural seria uma espécie de blasfêmia contra Deus. Nicholas Wolterstorff, filósofo que vem da tradição reformada, resume: “Uma das mais destacadas características da filosofia da religião contemporânea na tradição Reformada do Cristianismo é sua atitude negativa em relação à teologia natural – esta atitude negativa abrange todo o caminho desde a indiferença até a hostilidade” (2010, p. 204, *tradução própria*).

Essa é a mesma percepção que Alvin Plantinga, também outro filósofo que vem da tradição reformada, tem ao falar da “objeção reformada à teologia natural” (1980, p. 49). Segundo Plantinga, uma das poucas exceções a isso está justamente na Escola da Old Princeton, particularmente em B. B. Warfield, o qual endossou os argumentos evidenciais teístas da teologia natural (PLANTINGA, 1980, p. 49; WOLTERSTORFF, 2010, p. 205).

Contudo, Plantinga e Wolterstorff sem dúvida ignoram o fato de que, como Michael Sudduth demonstrou em sua obra *The Reformed Objection to Natural Theology*, grande parte dos reformados apoiou entusiasticamente a teologia natural, particularmente no contexto do escolasticismo reformado (SUDDUTH, 2016, p. 40). Na realidade, a rejeição de reformados à teologia natural é uma característica da tradição reformada continental (SUDDUTH, 2016, p. 42), chamada neste artigo de tradição reformada holandesa.²

A relevância desta discussão na epistemologia analítica da religião contemporânea é nítida pelo fato de que a teologia natural tem ganhado muito espaço nas obras de filósofos como William Lane Craig (2012) e Richard Swinburne (2019). Por outro lado, o desenvolvimento da epistemologia reformada por filósofos como Plantinga e Wolterstorff, como na coletânea *Faith and Rationality* (PLANTINGA; WOLTERSTORFF, 1983), mostra

² Agradeço a Bruno Ribeiro Nascimento pela recomendação da obra de Sudduth.



a defesa da racionalidade da crença religiosa sem apelar para a teologia natural. Assim, a relação complexa entre a tradição reformada e a teologia natural continua hoje marcando presença nas discussões entre fé e razão.

Portanto, para compreender a hostilidade da tradição reformada holandesa à teologia natural, o presente artigo irá fazer uma análise dos principais nomes de tal tradição, partindo de João Calvino, reformador no qual os reformados holandeses se baseiam. Depois, serão analisados especificamente reformados holandeses como Herman Bavinck, Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd. Pretende-se demonstrar que, embora esses pensadores não tenham predileção pela teologia natural, eles não oferecem um motivo decisivo para que reformados abandonem a teologia natural. Por fim, será vista brevemente a influência de tais pensadores na filosofia cristã desenvolvida na Calvin University em figuras como Plantinga e Wolterstorff. Particularmente importante é o fato de que, embora a epistemologia reformada de Plantinga seja influenciada pelos reformados holandeses, ela não implica a rejeição da teologia natural.

1 JOÃO CALVINO

O reformador protestante João Calvino sem dúvida deve ser o ponto de partida para uma análise da tradição reformada. Como poderá ser visto, em Calvino existem os germes da oposição reformada à teologia natural, sendo isso seguido pelos membros de tal tradição teológica. Para isso, deve-se voltar principalmente às *Institutas da Religião Cristã* de Calvino, que talvez não seja uma obra tão calvinista como alguns gostariam.³ O reformador protestante nutria grande hostilidade ao escolasticismo medieval, afinal de contas, como nota Plantinga, Calvino parece pensar nos escolásticos como “papistas pestilentos” (2018, p. 262) – o que é apenas mais um dos pontos de divergência entre Plantinga e Calvino, pois

³ Esse comentário óbvio é necessário (e é óbvio justamente porque é claro que Calvino não era um calvinista) porque existe em Calvino certa forma de teologia natural mesmo contra a vontade do próprio Calvino, inclusive com uma proto-defesa evidencial da confiabilidade das Escrituras, usando “provas possíveis para a razão humana” (*Institutas* I, viii, 1). De acordo com a definição anteriormente dada de teologia natural, é possível que esse argumento de Calvino se encaixe em uma teologia natural que visa demonstrar a confiabilidade racional das Escrituras e, portanto, da religião cristã em geral.



o filósofo contemporâneo demonstra uma grande admiração pelo escolasticismo católico medieval.

Em um dos trechos nos quais fala dos terríveis males que devem ser imputados ao escolasticismo (*Institutas* III, ii, 2), Calvino afirma:

[...] quando disputam acerca da fé nas escolas, considerando a Deus simplesmente como objeto da fé, mais desencaminham as almas com sua vã especulação do que as dirigem a um objetivo. Porque, uma vez que Deus habita numa luz inacessível (1 Tm 6, 16), é necessário Cristo apresentar-se como intermediário. Daí também que ele se refira a si mesmo como “luz do mundo” (Jo 8, 12); e, em outro lugar, como “caminho, verdade e vida” (Jo 14, 6). Pois ninguém vai ao Pai, que é fonte da vida, senão por Ele; porque só Ele conhece o Pai, e, depois dele, os fiéis aos quais Ele quiser se revelar (Lc 10, 22). (*Institutas* III, ii, 1).

Embora aqui Calvino não se refira diretamente ao projeto da teologia natural, ele claramente faz uma crítica ao que ele chama de “vã especulação” que ocorria entre os escolásticos. Em contraponto a tal teologia altamente especulativa, que sem dúvida muitas vezes caracteriza a teologia natural, o reformador propõe um trabalho teológico profundamente revelacional, pautado unicamente na mediação de Cristo como aquele que apresenta o Pai aos fiéis, dando o conhecimento acerca de Deus que as especulações escolásticas não poderiam dar. A crítica de Calvino à teologia natural bem como sua proposta revelacional ficam ainda mais nítidas em outro trecho das *Institutas* quando, após falar dos atributos divinos apresentados nas Escrituras, Calvino diz:

Passagem [Ex 34, 6] na qual somos advertidos de que sua eternidade e soberania sejam predicadas por aquele magnífico nome [Jeová] por duas vezes repetido, depois, que sejam lembradas as suas virtudes, pelas quais nos é descrito não o que Ele é em si, mas de que modo Ele é para nós, de maneira que esse conhecimento seja mais o de sentimento vivo que o de uma vã especulação. (*Institutas* I, x, 2).

A afirmação central é que o conhecimento de Deus não pode ser fruto de uma vã especulação, mas sim do modo como Deus é para nós, em sua revelação. Seus atributos, portanto, não são descobertos a partir de exercícios racionais e especulativos, tal como foi visto que vários argumentos teístas fazem, mas sim pela maneira que Deus se revela nas Escrituras. Em tal conhecimento, não conhecemos o que Deus é em si mesmo, pois isso



permanece inacessível ao conhecimento humano, mas sim como Deus se apresenta à humanidade. Como explica B. B. Warfield acerca de Calvino, “Ele recusa todos os métodos *a priori* de determinar a natureza divina e exige que formemos nosso conhecimento de Deus *a posteriori* a partir da revelação que ele nos dá de si mesmo em suas atividades” (1956, p. 153 *apud* HORTON, 2022, p. 136).⁴

Diante disso, na concepção de Calvino, todo conhecimento de Deus, de seus atributos e obras, deve partir da revelação que Ele mesmo possibilita aos seres humanos. A esse respeito, ele acredita que existe um conhecimento natural de Deus possibilitado a todos os seres humanos:

Está fora de discussão que é inerente à mente humana, certamente por instinto natural, algum sentimento da divindade [*sensus divinitatis*]. A fim de que ninguém recorra ao pretexto da ignorância, Deus incutiu em todos uma certa compreensão de sua deidade [...]. Não obstante, nenhuma nação, afirma o gentio, é tão bárbara, nenhum povo é tão selvagem que não se convença da existência de em Deus [Cícero, *Sobre a natureza dos deuses*]. [...] Então, de tal perspectiva, desde o começo do mundo, nenhuma cidade, nenhuma casa existiria que pudesse carecer de religião. Nisso há uma tácita confissão: está inscrito no coração de todos um sentimento da divindade. (*Institutas* I, iii, 1).

Esse *sensus divinitatis*, que dá aos seres humanos a consciência de que existe um Deus criador, é o que Calvino chama de *semen religionis*, que dá origem à religião (*Institutas* I, iii, 1), de modo que tal semente da religião “está localizada na natureza humana” (WOLTERSTORFF, 2010, p. 204). Assim, no próprio ser humano, por ação de um Deus que se revela, há uma tendência natural ao conhecimento de Deus.⁵ Além disso, esse não é um conhecimento perfeito de Deus, pois Calvino fala simplesmente de “uma certa compreensão de sua deidade”; na realidade, sem a Escritura, o conhecimento de Deus é confuso (*Institutas* I, vi, 1).⁶ A forma de geração desse conhecimento de Deus em Calvino parece estar atrelada a uma certa consciência de um *design*:

⁴ É curioso que Warfield tenha uma divergência com Calvino nesse ponto, pois, como dito anteriormente, Warfield endossara os argumentos teístas da teologia natural (PLANTINGA, 1980, p. 49).

⁵ Em entrevista, foi perguntado a Bertrand Russell, famoso filósofo ateu do século XX, o que ele diria caso morresse, encontrasse Deus e Deus perguntasse por que Russell não acreditou nele. A resposta de Russell: “sem evidência suficiente, Deus, sem evidência suficiente!” (JACOBY, 2001, p. 3). Se a visão de Calvino acerca do conhecimento de Deus estiver correta, seria impossível que Russell respondesse isso a Deus.

⁶ É interessante notar isso, pois mostra que Calvino não está tão distante de Tomás de Aquino, pois o escolástico afirma que “Conhecer a existência de Deus de modo geral e com certa confusão, é-nos



Uma vez que o fim último da vida bem-aventurada consiste no conhecimento de Deus, para que a ninguém tenha sido obstruído o caminho da felicidade, Deus não só incutiu na mente dos homens aquilo que chamamos semente da religião, mas tornou a si de tal modo evidente no conjunto da obra do mundo e com tal clareza se mostra cotidianamente, que eles não podem abrir os olhos sem que sejam obrigados a contemplá-lo. Por certo, sua essência é incompreensível, de tal modo que sua deidade escapa a todos os sentidos humanos. Mas Ele imprimiu, em cada uma de suas obras, certas marcas de sua glória, tão claras e insignes que está excluída qualquer desculpa de ignorância aos incultos e aos rudes. [...] para onde quer que lancemos os olhos, não há uma pequenina parte do mundo na qual não irrompam ao menos algumas centelhas de sua glória. Não podemos, contudo contemplar, de uma só vez, tão ampla e bela obra, que de forma vasta se mostra, sem que sejamos completamente cobertos por um imenso fulgor. (*Institutas* I, v, 1).

O que Calvino nota é que Deus se torna evidente na obra do mundo, de modo que, ao contemplar o mundo, pode-se perceber marcas da glória de Deus na criação. A consciência de *design* é tão forte nesse trecho que o reformador fala de admirar “tão ampla e bela obra” de maneira a ser coberto pelo fulgor da glória de Deus. Parecem, portanto, existir situações nas quais percebemos a existência de Deus por meio da contemplação da criação. Tais situações podem envolver uma série variada de circunstâncias, desde a admiração do céu estrelado e de fotos astronômicas tiradas por telescópios potentes como o James Webb, até mesmo a contemplação das maravilhas da natureza, como cachoeiras, montanhas, o pôr-do-sol ou flores.

Mas também é óbvio que uma das coisas mais importantes da teologia de Calvino é sua análise da Queda. No que diz respeito ao conhecimento de Deus, o reformador protestante traz uma forte ênfase naquilo que teólogos reformados chamam de *efeitos noéticos da Queda*. Nesse ponto, a situação é preocupante, pois “em alguns indivíduos e sociedades a *semen religionis* se tornou o que Calvino chamara de ‘uma fábrica de ídolos’” (WOLTERSTORFF, 2010, p. 204). A respeito dos efeitos negativos que o pecado trouxe para o conhecimento de Deus, Calvino escreve:

naturalmente ínsito, por ser Deus a felicidade do homem: pois, este naturalmente deseja a felicidade e o que naturalmente deseja, naturalmente conhece” (*ST* I, q. 2, a. 1). Esse conhecimento de Deus em Tomás é distinto daquele que é produzido pela teologia natural, como visto no próprio texto de Aquino (*ST* I, q. 2, a. 2). Portanto, a observação de Plantinga é acertada: “Tomás de Aquino e João Calvino concordam que existe uma espécie de conhecimento natural de Deus (e quando Calvino e Tomás concordam em alguma coisa, vale a pena prestar muita atenção nela)” (2018, p. 188).



Seja porque alguns desvançam em suas superstições, seja porque, dada a obra maliciosa, afastam-se de Deus, todos degeneraram do seu verdadeiro conhecimento. Assim, ocorre que não reste no mundo verdadeira piedade. [...] A vaidade, unida à soberba, mostra-se nisto: os homens miseráveis, na busca de Deus, não se elevam acima de si, como seria esperado, mas querem medi-lo segundo a dimensão de seu entorpecimento carnal. Negligenciada a verdadeira procura, passam por alto, por curiosidade, a vãs especulações. E, assim, não apreendem a Deus tal como Ele se oferece, mas o imaginam tal como o que fabricam com sua temeridade. (*Institutas* I, iv, 1).

Como se vê a partir de tal trecho do reformador protestante, por conta do pecado, do entorpecimento carnal, da vaidade e da soberba, todos se degeneraram em seu conhecimento de Deus. É notável, portanto, que aquela revelação natural divina tenha caído em profunda desgraça. Por isso, Calvino ainda diz posteriormente que “resta aquela semente, que de modo nenhum pode ser extraída desde a raiz, pois há uma divindade. Mas de tal modo está corrompida, que se si não produz senão péssimos frutos” (*Institutas* I, iv, 1). Tais péssimos frutos, na exposição de Calvino, são justamente aqueles da idolatria: os deuses mitológicos antigos ou até mesmo os atuais regimes políticos e econômicos.⁷ Assim, Wolterstorff resume: “A razão não vai fazer o trabalho; ela também é caída, pois está entrelaçada [...] com os defeitos na atitude e na convicção que estão na semente da religião. Apenas a revelação de Deus em Jesus Cristo e na Bíblia, e a fé neste Deus que se revela, pode nos salvar e nos guiar” (2010, p. 204).

A resposta de Deus ao problema humano está em Cristo, de acordo com Calvino. Assim, o legítimo conhecimento de Deus parte da verdadeira revelação de Jesus conforme as Escrituras. Isso leva justamente ao ponto em que Calvino define a fé como “o conhecimento firme e certo da benevolência divina para conosco, fundado sobre a verdade da promessa gratuita feita em Cristo pelo Espírito Santo, revelada a nossa mente e selada em nosso coração” (*Institutas* III, ii, 7). É por isso que, de acordo com Calvino, para que a humanidade conheça verdadeiramente a Deus, é necessário ter Cristo como mediador, pois apenas ele é o caminho, a verdade e a vida (*Institutas* III, ii, 1).

⁷ A esse respeito, cabe recomendar a análise de James K. A. Smith acerca das idolatrias implícitas naquilo que ele chama de *liturgias seculares* (SMITH, 2018, p. 91-134). Por outro lado, também é possível notar que as idolatrias políticas e econômicas podem dominar inclusive aqueles que são parte da comunidade da aliança que é a igreja. A esse respeito, veja a análise de Smith acerca do tema (2020, p. 189-232). Para uma aplicação contextual à política brasileira e à cooptação do evangelicalismo por uma religião política bolsonarista, que por definição é também uma idolatria, veja MARTINS (2021).



Essa fé revelada nas Escrituras é em si dom do Espírito Santo, não sendo fruto de raciocínios evidenciais como aqueles presentes na teologia natural. As razões humanas não têm papel na confiança que se deposita na Escritura, pois nosso convencimento de que ela é Palavra de Deus vem apenas do testemunho do Espírito Santo – algo que Tomás de Aquino afirmara antes, embora sem desenvolver tanto, ao falar da fé como fruto de um convite interno do próprio Deus (*Suma Teológica* II-II, q. 2, a. 3).⁸ Assim diz Calvino, se opondo à busca por “razões”:

Os profetas e apóstolos não alegam nem sua própria agudeza, nem eloquência, tampouco aduzem razões, mas proferem o sagrado nome de Deus, por honra do qual todos são coagidos à obediência. [...] Se queremos o melhor para as consciências, para que, vacilantes, não permaneçam vagando em dúvida instável, nem hesitando com pequenos escrúpulos, acima de razões humanas ou juízos ou conjecturas, devemos buscar a persuasão do secreto testemunho do Espírito. (*Institutas* I, vii, 4).

Como Plantinga nota, o tópico de Calvino nesse trecho é a confiança na Escritura, mas diante do que foi dito Calvino sem dúvida pensava a mesma coisa acerca da crença em Deus. Razões humanas, seja a favor da existência de Deus ou da confiabilidade das Escrituras, não são necessárias ao cristão. Para o reformador, “O cristão não *precisa* da teologia natural, nem como fonte de sua confiança, nem para justificar sua crença. Além disso, o cristão não *deve* acreditar com base em argumentos; se o fizer, sua fé será provavelmente instável e hesitante” (PLANTINGA, 1980, p. 53, *grifos do autor*).

Diante de tudo o que foi visto aqui, pode-se dizer que a teologia natural é, para Calvino, uma impossibilidade, devido ao imenso lamaçal no qual se encontra a razão caída em pecado,⁹ havendo a necessidade de que Cristo intervenha para restaurar a possibilidade

⁸ A respeito disso, Plantinga faz o seguinte comentário: “A ideia de que a crença nas ‘coisas grandiosas do Evangelho’ (para usar a expressão de Jonathan Edwards) é resultado de uma obra especial do Espírito Santo é muitas vezes vista como uma doutrina peculiar de pensadores calvinistas como Edwards e do próprio João Calvino. Ela é, realmente, elemento central da doutrina deles [...]. Nesse ponto, contudo, como em tantos outros, pode-se considerar que Calvino, apesar de alardear seu incessante combate contra os papistas pestilentos e suas ofensas colossais, segue e desenvolve uma linha de pensamento que já se encontrava em Tomás de Aquino (2018, p. 262). Perceber os pontos de encontro a teologia reformada e a teologia tomista, sem ignorar as óbvias divergências, pode ser importante para o compartilhamento filosófico e teológico entre protestantes calvinistas e católicos romanos tomistas, o que faz parte de um projeto ecumênico de filosofia cristã. Isso pode ser muito frutífero para o projeto de mostrar um uso positivo da teologia natural, amplamente desenvolvida pelo tomismo, dentro da tradição reformada.

⁹ É importante enfatizar que essa crítica de Calvino não implica que a razão não deva ser usada. Pelo contrário, o próprio Calvino a usa extensamente em suas obras, além de usar a razão para argumentar a favor da

de conhecimento de Deus. Wolterstorff resume isso ao dizer que “Calvino pensava que não havia esperança de todos nós juntos desenvolvermos teologia apenas a partir de seres humanos, nenhuma esperança de uma ‘teologia natural’ comum, assim entendida” (2010, p. 205).

Para finalizar, o espírito da objeção de Calvino à teologia natural é, talvez, mais bem descrito por ele mesmo:

Vê-se não ser preciso nem longa nem laboriosa demonstração para que sejam erigidos os testemunhos que servem para a ilustração e a certificação da majestade divina [...]. Aqui, pelo contrário, deve-se observar que somos convidados ao conhecimento de Deus, não como uma especulação vazia, contente apenas por voejar no cérebro, mas como um conhecimento que no futuro será sólido e frutuoso, se for percebido corretamente por nós e fincar raízes no coração. [...] Donde entendemos que este seja o melhor e mais eficaz meio para se buscar a Deus: que não tentemos nos adentrar, por uma curiosidade audaz, a examinar sua essência, que antes deve ser adorada que mais escrupulosamente investigada, mas que contemplemos a Deus em suas obras, pelas quais se nos torna próximo e familiar. (*Institutas* I, v, 9).

2 HERMAN BAVINCK

Após a breve análise de Calvino, o presente artigo passa a focar especificamente nos reformados holandeses: Herman Bavinck, Abraham Kuyper e Herman Dooyeweerd; mais especificamente, eles são conhecidos como os grandes nomes do *neocalvinismo holandês*. Como será visto no final deste artigo, a visão de academicismo cristão desenvolvida pelos reformados holandeses culmina nos estudos filosóficos de uma instituição de ensino da América, quando vários holandeses migraram para os Estados Unidos e fundaram, juntamente com a Igreja Cristã Reformada da América, o Calvin College – hoje Calvin University. Tal instituição é central para o desenvolvimento da epistemologia reformada, que pode abrigar uma visão muito frutífera de teologia natural sem abandonar os pressupostos centrais da teologia calvinista – embora divirja em alguma medida de teólogos calvinistas e até do próprio Calvino.

confiabilidade das Escrituras. A impossibilidade aqui é de avançar para além de certos limites da razão, principalmente no que diz respeito ao conhecimento de Deus e de nós mesmos. A crítica calvinista, portanto, não implica em uma crítica ao uso da razão nas ciências.



No que diz respeito a Bavinck, vemos que sua epistemologia teológica é caracteristicamente calvinista, de acordo com os parâmetros já estabelecidos na rejeição de Calvino à teologia natural. Depois de escrever imensos prolegômenos à investigação teológica, Bavinck começa a falar do conhecimento de Deus, mostrando que segue de perto o fundador da tradição calvinista. Sua declaração de abertura é esta:

Todo conhecimento de Deus se apoia na revelação. Embora nunca possamos conhecer a Deus na plena riqueza do seu ser, ele é conhecido por todas as pessoas por meio da sua revelação na criação, teatro de sua glória. O mundo nunca é ateu. No fim, não existem ateus, há apenas argumentos sobre a natureza de Deus. O reconhecimento de um poder maior que os próprios seres humanos, ao qual eles devem devoção, é universal. (BAVINCK, 2012, p. 53).

A afirmação enfática é a da impossibilidade de ateísmo, segundo Bavinck, o que alguns podem interpretar como um exagero retórico. E essa impossibilidade se dá por conta do conhecimento revelacional de Deus na criação, “teatro de sua glória”. É impossível não lembrar aqui de Calvino falando de uma revelação divina disponível a todos na criação, de maneira que somos obrigados a contemplar a glória de Deus na natureza. Bavinck passa, então, a expor as diferentes explicações filosóficas para que um impulso religioso que existe na humanidade, de modo a concluir que “Tudo o que podemos dizer é que, como seres criados, temos uma disposição ou capacidade dada por Deus para conhecê-lo” (2012, p. 54).

O teólogo holandês ainda continua se referindo diretamente a Calvino ao dizer que “Foi essa capacidade que Calvino chamou de *sensus divinitatis* e *semen religionis*” (2012, p. 54), chegando a chamar isso de “teologia natural” entre aspas. Aqui estão presentes justamente aqueles elementos centrais do conhecimento de Deus que foram vistos nas *Institutas*. Já a referência de Bavinck a uma “teologia natural” claramente não deve ser entendida no contexto de uma busca por demonstrar a existência de Deus a partir da razão, pois como será visto, ele rejeita essa possibilidade. Pelo contrário, a “teologia natural” de Bavinck é simplesmente aquilo que é conhecido a partir da revelação natural de Deus a todo ser humano. Bavinck ainda diz que “Não há algo como uma teologia natural à parte que pode ser obtida sem qualquer revelação, somente com base na consideração reflexiva



do universo. O conhecimento de Deus que é reunido na assim chamada teologia natural não é produto da razão humana” (2012, p. 75).

Por isso, é impossível produzir teologia natural sem se basear primeiro no conhecimento revelacional de Deus. Na realidade, “Nem mesmo os cristãos seriam capazes de entender a revelação de Deus na natureza e reproduzi-la com exatidão se o próprio Deus não tivesse descrito em sua Palavra como ele se revelou e o que ele revelou sobre si mesmo no universo como um todo” (BAVINCK, 2012, p. 75). Isso indica uma metodologia teológica muito específica, que permeia os reformados holandeses: não se pode começar a investigação teológica com uma teologia natural desprovida das Escrituras para depois chegar nas Escrituras; pelo contrário, a Escritura deve ser o ponto de partida, pois é nela que está fundado o conhecimento verdadeiro de Deus.¹⁰

Com base no que foi dito, pode parecer surpreendente para alguns que Bavinck afirme que *não podemos superestimar nem mesmo desprezar* as provas teístas da teologia natural (BAVINCK, 2012, p. 78). Nota-se ao longo da exposição de Bavinck de tais argumentos da teologia natural que ele não abandona totalmente o uso de tais argumentos, apenas não os considera como *provas* da existência de Deus, embora tais argumentos possam dar mais clareza e lucidez acerca do conhecimento de Deus (BAVINCK, 2012, p. 91).¹¹ Isso mostra que, embora não sejam totalmente desprovidos de valor e utilidade, tais argumentos não conseguem demonstrar tanta coisa quanto seus defensores parecem pensar.

A respeito do argumento cosmológico, Bavinck afirma que ele apenas prova uma causa para o mundo, mas que “Isso não diz nada sobre o caráter e a natureza dessa causa” (2012, p. 82). Dessa forma, não seria uma boa tentativa de mostrar que Deus existe. Já o argumento teleológico – e aqui Bavinck sem dúvida retoma as objeções de David Hume – não consegue demonstrar se o mundo é fruto de um ou mais seres inteligentes e, por isso, não poderia provar que a criação é resultado da ação de Deus (BAVINCK, 2012, p. 85). No que diz respeito ao argumento ontológico, Bavinck faz uma afirmação extraordinariamente kantiana para um teólogo conservador ao defender que “partindo de

¹⁰ Como se pode notar, isso impossibilitaria qualquer apologética evidencialista que utilize a teologia natural tal como William Lane Craig faz em *Apologética Contemporânea* (2012). Do ponto de vista de Bavinck, a metodologia filosófico-teológica de Craig é problemática e até mesmo impossível.

¹¹ Curiosamente, Plantinga chega a comentar que Bavinck “segue esta passagem com uma tentativa mais ou menos tradicional de refutar as provas teístas, inclusive com um endosso a algumas das elegantes confusões de Kant acerca do argumento ontológico” (1980, p. 50).

nosso pensamento, até mesmo de nosso pensamento *necessário* da ideia de Deus, não podemos inferir a existência de Deus, pois ela, é claro, não pode ser produto de nosso pensamento da ideia de Deus” (2012, p. 86, *grifos do autor*). A objeção é basicamente que o pensamento humano pode provar apenas que os seres humanos têm a necessidade de pensar no conceito de Deus, mas que essa necessidade do pensamento não implica em necessidade da existência.¹² Como resultado, a crença na existência de Deus não pode ser, de maneira alguma, baseada nos argumentos da teologia natural, mas unicamente na revelação de Deus, sem o uso de argumentos, embora eles não sejam inteiramente sem valor.

Creio que já foi demonstrado no capítulo anterior que existem excelentes respostas teístas a essas objeções. Contudo, é curioso que, embora Bavinck tenha começado com uma objeção teológica, inspirada em Calvino, à teologia natural, ele logo tenha se voltado às objeções filosóficas a esse projeto. Sem dúvida alguma, isso mostra uma forte postura de valorização da filosofia dentro do movimento neocalvinista – o que é explícito também em Kuyper e principalmente em Dooyeweerd. Assim, a objeção de Bavinck também pode ser considerada de natureza filosófica e não apenas teológica.¹³ Na realidade, o teólogo também faz um raciocínio que se provou de grande importância para toda a tradição reformada, pois a objeção ao uso do termo *prova* aos argumentos da teologia natural se expande também para todas as áreas da filosofia:

Não há uma só coisa cuja existência seja certa para nós somente com base em provas. Estamos plenamente convencidos - antes de qualquer argumentação - de nossa própria existência, da existência do mundo ao nosso redor, das leis da lógica e da moralidade, simplesmente como resultado das impressões indeléveis que todas essas coisas deixam em nossa consciência. Aceitamos essa existência – sem constrangimento ou coerção – espontânea e instintivamente. O mesmo é verdade sobre a existência de Deus. (BAVINCK, 2012, p. 91).

¹² Bavinck cita ainda outras duas provas teístas: o argumento moral e o argumento do consentimento universal. Para não delongar demasiadamente o texto, optou-se por mencionar apenas os três tipos clássicos de argumentação sistematizados por Kant, embora a sistematização de Kant seja inadequada. Para isso, veja Souza e Santos (no prelo).

¹³ Claro que, em certas áreas de investigação, inclusive a área epistemológica do presente artigo, é difícil demarcar as fronteiras entre teologia e filosofia. Obviamente, a dificuldade em demarcar tais fronteiras não indica que elas não existam.



O que Bavinck quer ressaltar aqui é justamente que a razão não tem capacidades para argumentar a favor das coisas mais importantes e certas da vida, muito menos sobre a existência de Deus. Na realidade, mesmo sem argumento algum, aceitamos a realidade da nossa existência, da existência do mundo, das leis lógicas e da moralidade. Tendo isso em vista, por que a existência de Deus seria inaceitável? Para Bavinck, tudo isso é aceito por fé. Dessa maneira, se tais crenças são racionais, a crença em Deus também pode ser considerada racional; para Bavinck, é até mesmo conhecimento.¹⁴ Essa percepção talvez seja uma das mais importantes não só de Bavinck, mas de todo o movimento neocalvinista, pois em alguma medida, ajuda a nivelar as disputas entre estruturas de plausibilidade, uma vez que as crenças mais básicas do ser humano, como sua própria existência ou a existência de seu cônjuge, não são epistemicamente superiores à crença em Deus.

Se Bavinck estiver correto, isso significa que não é nenhum pecado epistêmico ter a verdade de Deus e da Escritura como pontos de partida do pensamento teórico, seja ele teológico, filosófico ou científico. Isso já volta a anunciar que, embora não sejam desprezíveis, os argumentos evidenciais da teologia natural não são necessários para o verdadeiro cristão, que recebeu a revelação da Escritura, testemunhada pela obra do Espírito Santo.

Diante de tudo isso, Bavinck diz:

É verdade que a Escritura não tenta provar a existência de Deus. Ela parte daí e pressupõe que os seres humanos conhecem e reconhecem Deus. Ela não considera os seres humanos como tendo caído tão profundamente que, para crer, precisem de uma prova prévia da existência de Deus. [...] Não há uma só partícula do mundo na qual seu poder e divindade não apareçam. Os seres humanos estão ligados ao céu e à terra, aves e formigas, lírios do campo e outras flores, de modo que podem ver e reconhecer Deus neles. “Levantai ao alto os olhos e vede. Quem criou essas coisas?” (Is 40.26). A Escritura não faz raciocínios abstratos. Ela não faz de Deus a conclusão de um silogismo, deixando que decidamos se o argumento é bom ou não. Em vez disso, ela fala com autoridade. Teológica e religiosamente, ela tem Deus como seu ponto de partida. (2012, p. 76-77).

¹⁴ Parece que o procedimento de Bavinck nesse trecho influencia o trabalho de Plantinga e *God and Other Minds* (1990), no qual Plantinga defende que aceitamos a existência de outras mentes mesmo que sem argumentos suficientes para isso, e mesmo assim a crença em outras mentes é racional. Portanto, a crença em Deus também poderia ser racional, mesmo que aceita sem argumentos suficientes.



O raciocínio de Bavinck parece ser algo como: se a Escritura não tenta provar a existência de Deus, mas parte do pressuposto de que Deus existe, assim deve ser a ação do teólogo e do filósofo, o que retorna à afirmação metodológica de Bavinck já discutida anteriormente. Sem dúvida alguma, a proposta de Bavinck é um desenvolvimento da defesa de Calvino, a respeito do conhecimento de Deus, de que “não tentemos nos adentrar, por uma curiosidade audaz, a examinar sua essência, que antes deve ser adorada que mais escrupulosamente investigada, mas que contemplemos a Deus em suas obras, pelas quais se nos torna próximo e familiar” (*Institutas* I, v, 9).

Dessa maneira, Bavinck desenvolve a objeção reformada holandesa à teologia natural, de modo a argumentar que a fé em Deus deve ser o ponto de partida do pensamento teológico.

3 ABRAHAM KUYPER

Tanto em Calvino quanto em Bavinck – além de muitos outros calvinistas –, pôde ser visto que “é característico de teólogos na tradição reformada negar a possibilidade da teologia como um empreendimento genericamente humano. Teologia é inevitavelmente ‘perspectiva’, formada pelas particularidades da atitude e convicção trazidas para o empreendimento” (WOLTERSTORFF, 2010, p. 206). A impossibilidade da teologia como empreendimento genericamente humano é justamente a impossibilidade da teologia natural, pois no fim das contas, a teologia é formada pelas perspectivas de seres humanos, sejam eles regenerados pelo Espírito Santo e embasados na Escritura, conhecendo corretamente a Deus, sejam eles pecadores não regenerados que fazem da teologia um palco para as suas idolatrias.

Tal visão reformada, portanto, enfatiza que há certo perspectivismo na produção teológica: são sujeitos que produzem teologia, e o fazem também em meio às suas subjetividades. Por isso, é importante que o sujeito tenha sido encontrado pela graça de Deus ao fazer teologia; caso isso não tenha ocorrido, os resultados podem ser desastrosos. Essa percepção, comum a Calvino e Bavinck, está também presente em Abraham Kuyper. Mas para este, isso é verdadeiro para o academicismo em geral.



O perspectivismo teológico não é, em si, um problema para Kuyper. Pelo contrário, as subjetividades no desenvolvimento de uma ciência espiritual não conduzem necessariamente a erros e contradições. O problema está justamente na condição pecaminosa da humanidade, que obviamente afeta as subjetividades dos seres que produzem teologia. Se não fosse a vergonhosa Queda da humanidade no pecado, as subjetividades levariam apenas a variações que no fim das contas não seriam contraditórias nem excludentes. Mas isso é diferente quando se consideram os efeitos noéticos do pecado. Kuyper chega a dizer:

O caráter subjetivo, que é inseparável de toda ciência espiritual, não teria nada de questionável em si mesmo, se não tivesse sido entregue pelo pecado ao intérprete mais perigoso. Se não existisse pecado, nem nenhum de seus resultados, a subjetividade de A seria apenas uma variação da subjetividade de B. Em virtude da afinidade orgânica entre os dois, suas subjetividades dariam suporte e confirmação ao senso do outro. (KUYPER, 2008, p. 75, *tradução própria*).

Diante disso, sem dúvida podemos afirmar que, para Kuyper, não há uma neutralidade no pensamento teológico, nenhum ponto de partida neutro para que se construa uma teologia natural. Afinal de contas, o pecado afeta justamente as pessoas que constroem teologia. Portanto, o conhecimento de Deus não pode partir de evidências tais como os argumentos ontológicos, cosmológicos, teleológicos e morais. A razão, tal como está caída no pecado, não consegue fazer isso. Dessa maneira, Kuyper, sem dúvida seguindo a tradição calvinista em geral, vê a teologia natural como uma certa “degeneração” (KUYPER, 2008, p. 210-211). Ele chega até mesmo a dizer que “Todo esforço para provar a existência de Deus pelas assim chamadas evidências deve falhar e têm falhado” (2008, p. 76, *tradução própria*).

Para Kuyper, isso não significa que não exista algum tipo de “teologia natural”, que dê alguma base seja para a religião verdadeira seja para as idolatrias. Na realidade, Kuyper concorda com Bavinck que há uma teologia natural na *semen religionis* da qual falara Calvino. Obviamente, esse modo de formação da crença em uma realidade última não é evidencial, pois Kuyper rejeita isso expressamente. Na realidade, isso mostra simplesmente uma natureza religiosa do ser humano. Como ele diz em suas *Palestras Stone*, “o próprio Deus implantou na natureza humana a verdadeira expressão religiosa essencial, por meio



da ‘semente da religião’ (*semen religionis*), como Calvino a define” (KUYPER, 2019, p. 56). Contudo, tal *semen religionis* nem sempre produz a crença no Deus verdadeiro:

Têm sido dito corretamente que mesmo a mais repulsiva idolatria permanece em relação orgânica com a mais pura revelação. [...] A mais pura confissão da verdade encontra, em última análise, seu ponto de partida na semente da religião (*semen religionis*), a qual, por conta da graça comum, ainda está presente no pecador caído; e, por outro lado, não há forma de idolatria que seja tão baixa ou tão corrupta, mas que não tenha surgido da mesma *semen religionis*. (KUYPER, 2008, p. 211, *tradução própria*).

Para Kuyper, tanto a idolatria quanto a religião verdadeira nascem de uma *semen religionis*. Nesse sentido, a *semen religionis* pode dar dois resultados possíveis: a consciência acerca do Deus verdadeiro, movida pelo que Kuyper chama de *graça comum*, a qual ou a idolatria resultante do coração pecaminoso.

Uma vez que essa *semen religionis* natural não é suficiente, por si só, para levar o ser humano a conhecer o Deus verdadeiro revelado nas Escrituras, é óbvio que a teologia precisaria partir de uma perspectiva de fé. E até aqui Kuyper repete em grande medida o que foi visto em Calvino e Bavinck. Temos, contudo, a percepção de que essa insuficiência, que em grande medida é resultado da Queda, se manifesta também nas demais áreas do trabalho acadêmico. Isso fica nítido no texto de Kuyper quando ele comenta que “em qualquer teoria do conhecimento que não queira enganar a si mesma, o fato do pecado deve, doravante, reivindicar uma consideração mais séria” (2008, p. 75, *tradução própria*).

Nesse sentido, não só o conhecimento teológico, mas todo “o conhecimento do cosmos como um todo, ou se você preferir, filosofia em um sentido restrito, está igualmente fadado nessa obstrução [do conhecimento de Deus] causada pelo pecado” (KUYPER, 2008, p. 80, *tradução própria*). Isso não é ser cético com relação ao empreendimento científico ou filosófico; ao contrário, é não omitir os efeitos do pecado em prol de construir os empreendimentos científicos e filosóficos corretamente.

Se isso é verdade, então é nesse sentido que um dos *insights* centrais da tradição neocalvinista, particularmente como é exemplificada no kuyperianismo, é aquele de que não existe neutralidade religiosa no trabalho acadêmico, seja ele teológico, filosófico ou até mesmo científico – embora possam existir áreas das ciências naturais que sejam compartilhadas universalmente de maneira independente das convicções religiosas. Dessa



maneira, a pecaminosidade que afeta o sujeito no trabalho teológico também o afeta em toda a vida acadêmica. Da mesma forma que, no trabalho teológico, a existência de perspectivismo na erudição não é em si um problema; o problema é quando essa subjetividade é afetada pelos efeitos noéticos do pecado, levando a efeitos potencialmente desastrosos – se não for a graça comum – para as teorias científicas ou filosóficas.

É importante enfatizar a graça comum aqui, pois ela impede que se caia em uma espécie de negacionismo científico. Na teologia reformada holandesa, tal graça é disponibilizada por Deus a todos, independentemente do compromisso com Deus ou não, o que possibilita a manutenção da vida na terra e os propósitos universais de Deus. Assim, para Kuyper, não é necessário ser um cristão regenerado pelo Espírito Santo para produzir boa ciência; pelo contrário, “Embora conduzida quase que exclusivamente por pessoas que são estranhas ao temor do Senhor, a ciência, contudo, produziu um tesouro de conhecimento que nós, cristãos, admiramos e do qual, agradecidos, fazemos uso” (KUYPER, 2016, p. 32). Ou seja, boa ciência é produzida por pessoas de quaisquer religiões ou ausência de religiões.

Por isso, é possível confiar nos resultados astronômicos que falam da história do Universo ou nas investigações científicas que conduzem à produção de vacinas, as quais são fundamentais para que vidas sejam salvas de doenças como Covid-19, poliomielite ou varíola. Kuyper explica esse fator dizendo que “embora o pecado tenha de fato espraído sua corrupção, a graça comum, entretanto, interveio a fim de abrandar e restringir sua atuação” (2016, p. 32). Tendo isso em vista, não existe espaço na tradição reformada kuyperiana para algum tipo de negacionismo científico: estudos, vacinas, medicamentos e teorias são extremamente importantes, de modo que o obscurantismo que têm caracterizado parte do evangelicalismo, inclusive em suas interações políticas, não é acolhido pela tradição reformada holandesa.

Assim, o pecado não impede conhecimentos produzidos pelas ciências, mas sim de formar um todo coerente, pois “O verdadeiro obscurecimento efetuado pelo pecado reside num lugar completamente diferente — a saber, no fato de que perdemos o dom de abranger o contexto real, a coerência apropriada, a integração sistemática de todas as coisas” (KUYPER, 2016, p. 34). Nesse caso, a subjetividade de intelectuais afeta sua produção e até mesmo os conduz, de acordo com a perspectiva neocalvinista, a uma



resistência ao conhecimento de Deus: seus resultados intelectuais são frutos de uma recusa primária, de natureza religiosa, em reconhecer o Deus verdadeiro.

Portanto, os efeitos noéticos do pecado têm um resultado para a resistência ao conhecimento de Deus na vida acadêmica: o que antes era restrito à teologia agora é expandido para toda a vida intelectual. Isso não significa que o trabalho acadêmico não cristão tenha de acabar: Kuyper é um pluralista sem negar suas lealdades religiosas cristãs. Como diz Wolterstorff acerca de Kuyper, “A academia é inevitavelmente pluralista. Kuyper estava atacando os fundamentos da teoria iluminista da academia, abraçando em seu lugar o que poderia agora ser chamado de uma teoria ‘pós-moderna’ da academia” (2010, p. 207, *tradução própria*).

Se isso é verdade, então há legitimidade para o trabalho acadêmico distintamente cristão, sem que este tenha de depender de uma razão supostamente neutra que concede respostas universalmente aceitas. Isso significa que a teologia natural não é necessária para a racionalidade do academicismo cristão. Se necessitasse, o projeto de academicismo cristão estaria perdido, pois a teologia natural também não é, para Kuyper, uma possibilidade.¹⁵

4 HERMAN DOOYEWEERD

Kuyper não era filósofo, mas seu projeto teológico-cultural-acadêmico encontrou também os filósofos. Na Holanda do século XX, na tradição filosófica denominada *continental*, muito influenciado pelo neokantismo alemão dos séculos XIX e XX bem como pela fenomenologia alemã, Herman Dooyeweerd buscou construir uma filosofia distintamente cristã sem abandonar o diálogo com as tradições filosóficas de fora do ambiente cristão. Nisso se vê justamente a influência marcante do neocalvinismo holandês e da filosofia alemã no pensamento dooyeweerdiano, de modo que o primeiro elemento

¹⁵ Minhas principais críticas a Kuyper, resumidamente, são as de que ele infelizmente costumava construir espantalhos das posições criticadas, como fica explícito em textos como *A Destruição das Fronteiras no Panteísmo* (2017), nos quais ele acaba por distorcer posições hegelianas, kantianas e até mesmo a teoria da evolução. Além disso, em suas *Palestras Stone* (2019), ele tem o hábito de exagerar injustificadamente os feitos do calvinismo na história, além de ironicamente assumir uma postura epistêmica e metodologicamente historicista nas suas afirmações de progresso histórico.

legou a Dooyeweerd uma cosmovisão reformada enquanto o segundo deu a ele o arcabouço técnico-acadêmico para seu trabalho filosófico (QUEIROZ, 2020, p. 33).¹⁶

Em certo sentido, o trabalho de Dooyeweerd é marcado por uma influência kantiana latente na metodologia e na terminologia; contudo, seus resultados são bastante diferentes porque o filósofo holandês, diferentemente de Kant, não usa como ponto de partida os dados da própria razão pura – como a existência de proposições sintéticas *a priori*, as quais nunca são questionadas por Kant e sim explicadas (*KrV*, B 19).¹⁷ Como afirma James K. A. Smith, que editou parte da obra de Dooyeweerd, “podemos descrever o projeto de Dooyeweerd como uma espécie de ‘crítica da razão pura’; entretanto, em contraste com Kant, a crítica de Dooyeweerd procura demonstrar que uma razão ‘pura’ e imaculada é um mito, uma pretensa autonomia” (2018, p. 27). Nesse sentido, embora Dooyeweerd se inspire em Kant, o holandês critica Kant ao afirmar que este “não desenvolveu um problema crítico da atitude teórica do pensamento, assumindo assim a pretensa autonomia e neutralidade da razão” (QUEIROZ, 2020, p. 58).

Assim, o objetivo de Dooyeweerd é o de fazer uma crítica à pretensa autonomia do pensamento teórico, de modo a afirmar que tal crítica é necessária não apenas a uma filosofia que se defina como cristã, mas também a toda filosofia que se denomine como verdadeiramente crítica, independentemente se seu ponto de partida é cristão ou não (DOOYEWEERD, 2018, p. 42). Nesse sentido, não só Dooyeweerd, mas também filósofos pós-modernos como Foucault, Lyotard e Derrida – os quais James Smith busca levar à igreja (SMITH, 2021b) – também são filósofos críticos, embora tenham pontos de partida completamente diferentes do ponto de partida cristão usado por pelo filósofo reformado holandês.

É importante enfatizar, contudo, que as percepções filosóficas de Dooyeweerd contribuem fortemente para dois pontos que têm sido importantes nesse capítulo: a) a objeção reformada à teologia natural, e b) a busca por construir uma filosofia que parta dos pressupostos cristãos. Pretende-se aqui acolher a proposta de uma filosofia distintamente

¹⁶ Agradecimentos a Leonardo Balena Queiroz por ter revisado e oferecido correções às considerações acerca de Dooyeweerd. Ele preveniu este artigo de cometer alguns erros. Quaisquer erros restantes são responsabilidade própria.

¹⁷ Esse ponto é explicado com detalhes em Santos (2020), no qual é explicitada a formação do conceito de sinteticidade *a priori*, a restrição epistemológica feita por Kant usando tal conceito e suas implicações para a crítica de Kant ao que ele chama de “metafísica tradicional”.



cristã, mas sem rejeitar a teologia natural; pelo contrário, pode-se demonstrar um lugar *reformado* para a teologia natural. Tendo isso em vista, será realizada aqui uma análise minuciosa do pensamento dooyeweerdiano, pois esse trabalho desafiador foi feito com êxito por Leonardo Balena Queiroz (2020), não sendo necessário nenhum acréscimo neste artigo.

O foco do trabalho filosófico de Dooyeweerd está naquilo que ele chama de *crítica transcendental do pensamento teórico*, terminologia fortemente influenciada pelo neokantismo que proporcionou o pano de fundo filosófico dos estudos dooyeweerdianos. Para o holandês, tal crítica transcendental significa “uma inquirição radicalmente crítica direcionada às condições universalmente válidas que, sozinhas, possibilitam o pensamento teórico e são requeridas pela própria natureza e estrutura interna do pensamento” (DOOYEWEERD, 2018, p. 45). Ou seja, tal crítica visa questionar quais as condições do próprio pensamento teórico, seja ele filosófico, científico ou até mesmo teológico. Dooyeweerd diz:

Sob a influência da aceitação dogmática da autonomia do pensamento filosófico, tal crítica radical foi excluída até o presente momento. Nem Kant, o fundador da chamada crítica transcendental da filosofia, nem Edmund Husserl, o fundador da fenomenologia moderna, que chamava sua filosofia fenomenológica de “a crítica mais radical do conhecimento”, fizeram da atitude teórica do pensamento um problema crítico. Ambos partiram da autonomia do pensamento teórico como axioma que não precisa de justificação. É essa a pressuposição dogmática de sua inquirição teórica que torna problemático o caráter crítico da autonomia e mascara seu verdadeiro ponto de partida, o qual, na verdade, rege sua maneira de colocar os problemas filosóficos. (2018, p. 46-47).

Dessa maneira, Dooyeweerd quer ser *radical* no sentido de se voltar às raízes do pensamento teórico, verificando justamente os pontos de partida para o conhecimento teórico, os quais direcionam as disciplinas teóricas e colocam os problemas filosóficos. Essas estruturas de pensamento são também *condições de possibilidade* do conhecimento, moldando a maneira como é feito o trabalho filosófico e científico.¹⁸ Deve-se notar,

¹⁸ Há um objetivo análogo em Kant, mas que não é um objetivo tão profundo quanto o de Dooyeweerd. Kant visa construir, com sua crítica transcendental kantiana, “um sistema da natureza que possibilite a fundamentação transcendental da síntese do conhecimento científico, sendo ele um sistema de princípios puros do conhecimento” (SANTOS, 2020, p. 67). Isso foca especialmente no *conhecimento científico*, definido a partir da possibilidade da experiência empírica no tempo e no espaço, os quais são, de acordo com Kant,



portanto, que a argumentação dooyeweerdiana aqui não é de natureza teológica, mas sim filosófica. Portanto, se o trabalho de Dooyeweerd leva, assim como boa parte da tradição reformada, à rejeição da teologia natural, o diferencial aqui é que tal rejeição não é baseada apenas em uma objeção de natureza teológica à teologia natural, mas é resultado de uma objeção *filosófica* à teologia natural.

Para Dooyeweerd, existem vários aspectos da experiência, chamados por ele de *aspectos modais*, que podem ser definidos *modos fundamentais da experiência* (DOOYEWEERD, 2018, p. 48). Tais modos podem variar, de maneira puramente exemplificativa e não exaustiva, entre aspecto numérico, espacial, biótico, lógico, simbólico, social, estético, jurídico, econômico, moral e até mesmo fiduciário, referente à fé. Essa diversidade de aspectos modais da experiência é sempre limitada em seu significado pela ordem do tempo, de maneira que, em tal ordem temporal, “a existência e a experiência humanas apresentam grande diversidade de aspectos modais, mas essa diversidade está relacionada à unidade central do ego humano que, como tal, ultrapassa toda a diversidade modal de nossa existência temporal” (DOOYEWEERD, 2018, p. 49).

Contudo, o pensamento teórico acerca de algum aspecto modal – o biótico, por exemplo – precisa abstrair esse aspecto no que é chamado de *atitude teórica*, senão a teorização seria por si mesma impossível. Usando o exemplo biótico, um vírus infectando pessoas e as levando à morte é algo do aspecto biótico; mas quando cientistas investigam tais fenômenos para compreender o funcionamento do vírus e produzir vacinas eficazes a fim de salvar vidas, eles abstraem tal aspecto na atitude teórica. Para isso, é necessário haver uma coerência entre o aspecto lógico e o aspecto biótico, que é não lógico. Isso deve ocorrer na relação do aspecto lógico com todos os outros aspectos não lógicos. Assim surge o primeiro problema da crítica transcendental do pensamento teórico: “qual é o elo contínuo de coerência entre o aspecto lógico e os aspectos não lógicos de nossa experiência, da qual esses aspectos são abstraídos na atitude teórica? E como essa relação entre os aspectos deve ser concebida?” (DOOYEWEERD, 2018, p. 54).

condições *a priori* da intuição sensível (*KrV*, B 36) bem como de toda experiência sensível (*KrV*, B 38; B 46). Dessa forma, Kant procura “uma fundamentação transcendental da síntese com o objetivo de demonstrar as condições de possibilidade do conhecimento requerido pela ciência, precedendo o próprio conhecimento empírico” (SANTOS, 2020, p. 68).

Ou seja, no fim das contas, se pergunta aqui como é possível adquirir conceitos lógicos de modos experienciais não lógicos, procurando a *síntese teórica* entre os aspectos lógico e não lógicos da experiência, de forma que sem tal síntese, o pensamento teórico se torna impossível. Refletindo sobre isso, Dooyeweerd se volta ao segundo problema de sua crítica transcendental: “qual é o ponto de referência central em nossa consciência a partir do qual essa síntese teórica pode se iniciar?” (DOOYEWEERD, 2018, p. 61).

O filósofo holandês argumenta que é impossível encontrar esse ponto de partida para o pensamento teórico em algum aspecto, seja ele lógico ou não lógico. Afinal de contas, o ponto de partida deve relacionar tais aspectos e, portanto, deve necessariamente transcender estes mesmos aspectos. Por isso mesmo, o próprio pensamento teórico não pode ser referência central para o começo da síntese teórica, afinal ele é fruto de tal síntese. Contudo, Dooyeweerd nota ainda que “Kant, o pai da filosofia crítico-transcendental, era da opinião de que ele poderia apresentar um ponto de partida no próprio pensamento teórico, que é o ponto de referência central de toda síntese científica especial e sua condição de possibilidade” (2018, p. 63). Para Kant, uma síntese entre intuição espaço-temporal e as categorias do entendimento garante a possibilidade de haver o que ele chama de “representação da *unidade sintética* do diverso” (*KrV*, B 131, *grifos do autor*),

Tal representação, que é necessária a todo ato de pensamento, é um ato do que Kant chama de *apercepção pura ou originária*, a qual também é uma “*unidade transcendental* da autoconsciência” (*KrV*, B 131, *grifo do autor*) ou “*unidade transcendental* da apercepção” (*KrV*, B 139, *grifos do autor*). É isso o que torna o sujeito consciente de que são suas *próprias* representações que são apreendidas na síntese entre o que é produzido pela intuição sensível espaço-temporal e pelo entendimento. Portanto, tal síntese também conduz à percepção da *identidade individual* que gera as representações como suas próprias representações. Ou seja, leva à percepção do *eu*. Como Kant diz:

[...] em uma intuição dada qualquer, todas as *minhas* representações precisam submeter-se à única condição sob a qual eu posso, como *minhas* representações, atribuí-las a um eu idêntico e, portanto, enquanto conectadas sinteticamente em uma apercepção, reuni-las através da expressão universal *eu penso* (*KrV*, B 139).



É neste ponto que Kant chega ao conceito do *eu*, o qual é percebido nesta unidade sintética da consciência. Esta é, para o filósofo alemão, “uma condição objetiva de todo conhecimento, e não uma [condição] de que eu apenas necessite para conhecer um objeto, mas uma sob a qual toda intuição tem de estar *para tornar-se objeto para mim*, pois de outro modo, e sem esta síntese, o diverso não se unificaria em uma consciência” (*KrV*, B 138, *grifos do autor*). Portanto, depois de tudo isso, pode-se chegar ao ponto de Dooyeweerd de que o *eu*, para Kant, é “o centro lógico a partir do qual todo ato de pensamento deve começar” (DOOYEWEERD, 2018, p. 65).

De fato, Dooyeweerd concorda parcialmente com Kant ao dizer que é o ego transcendental que reúne todos os aspectos modais, de modo que “o ser humano funciona em todas as modalidades, sendo a unidade radical que as transcende por completo” (QUEIROZ, 2020, p. 82). Contudo, o ego analisado por Dooyeweerd é muito diferente do *eu lógico* de Kant, uma vez que tal conceito kantiano “implica uma identificação intrinsecamente contraditória do *eu* central com suas funções lógicas subjetivas” (DOOYEWEERD, 2018, p. 66, *grifo do autor*). Ou seja, Kant identifica o ego que reúne todos os aspectos modais com um elemento do aspecto modal lógico, o que resultaria em uma contradição. Portanto, o ego precisa ser pensado de maneira completamente distinta.

Isso leva ao terceiro problema da crítica transcendental de Dooyeweerd: “Como é possível a direção concêntrica do pensamento teórico ao ego e qual é a sua fonte?” (2018, p. 64). A pergunta basicamente questiona como o pensamento teórico se volta em direção ao ego, pois o ego é fonte do pensamento teórico, e qual *a origem do ego*. É nesse ponto que o filósofo holandês chega em sua mais fundamental tese: o caráter necessariamente religioso do ego.

Dooyeweerd é levado a esse ponto quando percebe que “cada uma das tentativas de compreender este ego central e defini-lo com o auxílio de aspectos modais de nossa experiência sinteticamente concebidos parece estar condenada ao fracasso” (2018, p. 69). Isso ocorre pelo fato de que definir o *eu* é necessariamente usar categorias dos aspectos modais. Contudo, se o ego é condição de possibilidade dos aspectos modais, ele não pode ser definido por algo de tais aspectos modais. Por conseguinte, há no *eu* certo caráter enigmático que dificulta pensar a origem do ego e, por isso, da síntese de aspectos modais que possibilita o pensamento teórico. Dooyeweerd ainda acrescenta que é possível pensar



o ego através das relações centrais nas quais ele se apresenta, as quais são vistas nas relações do que é chamado de *encontro interpessoal e amor*. Contudo, tais relações também são temporais e estão submetidas à abstração em aspectos modais. Por isso, para fins de procura pelo ponto de partida do pensamento teórico, são também relações vazias.

Há, entretanto, “uma terceira relação central que aponta para além do ego humano até sua Origem divina. Esta é a relação religiosa central entre o ego humano e Deus, a cuja imagem o homem foi criado” (DOOYEWEERD, 2018, p. 72).¹⁹ É esta relação que pode ter a capacidade de ser a origem do ego, sendo o fundamento último de todo pensamento teórico porque, na realidade, é o fundamento último de toda a existência e de todos os aspectos modais. A conclusão do filósofo é que:

[...] é somente nessa relação religiosa central com a sua Origem divina que o ego pensante pode colocar a si mesmo e a diversidade modal de seu mundo temporal na direção do absoluto. A tendência interna de fazê-lo é um impulso religioso inato do ego. Pois, como o ponto de concentração de todo significado, que ele encontra disperso na diversidade modal de seu horizonte de experiência temporal, o ego humano aponta, acima de si mesmo, para a Origem de todo o significado, cuja absolutidade reflete-se no ego humano como o assento central da imagem de Deus. (DOOYEWEERD, 2018, p. 74).

Embora sem dúvida escreva de maneira um pouco complexa – devendo isso ao neokantismo e à fenomenologia alemã –, o tema central de Dooyeweerd nesse trecho é justamente que apenas o absoluto religioso, a Origem divina do ser humano, é base de todo significado da experiência humana. Dessa forma, a relação do ser humano com o divino é a base estruturalmente religiosa da síntese entre os aspectos teórico e não teórico que culminam na chamada *atitude teórica*. Essa base é chamada por Dooyeweerd de *motivo básico religioso*. Obviamente, Dooyeweerd acredita, então, que o verdadeiro conhecimento de Deus é encontrado a partir do encontro com o Deus verdadeiro através das Escrituras. Mas

¹⁹ Dooyeweerd nota que “Pode-se objetar eu esta relação excede os limites do pensamento filosófico. Isto decerto é verdade, uma vez que o pensamento filosófico está limitado ao horizonte temporal da experiência com sua diversidade de aspectos modais” (2018, p. 72). Todavia, Dooyeweerd afirma que, se o pensamento filosófico não for direcionado para a relação religiosa central, o ego se torna nada, o que implicaria na negação do pensamento teórico, o que não pode ocorrer. Os méritos da resposta de Dooyeweerd a essa objeção podem ser discutidos. Mas é necessário questionar o fato de que Dooyeweerd simplesmente aceita a objeção de que o pensamento filosófico está limitado pelo “horizonte temporal da experiência”, em uma aceitação acrítica dos paradigmas neokantianos que moldaram sua metodologia filosófica. Portanto, talvez se deva questionar a própria limitação colocada pelo neokantismo ao pensamento filosófico.



isso não significa que escolas filosóficas não cristãs não possam nos revelar verdades. Afinal de contas, “Em virtude da graça comum, verdades relativas são encontradas em toda filosofia” (DOOYEWEERD, 2018, p. 97)²⁰.

Se Dooyeweerd está certo, então a razão, desprovida da revelação de Deus, não tem possibilidade alguma de dar argumentos racionais a favor da existência de Deus ou da verdade do Evangelho que sejam aceitos universalmente por quaisquer pessoas. Contudo, tal resultado abalaria fortemente a existência da teologia natural em seu sentido clássico, tornando-a uma impossibilidade total. Talvez o resultado seja ainda bem negativo para a teologia filosófica como um todo. Afinal, como diz Wolterstorff:

Dooyeweerd sustentou que nossos conceitos carecem de aplicabilidade além do “horizonte temporal”, como ele mesmo chamou. Nós podemos falar acerca de religião humana, e nós podemos falar sobre revelação; mas sobre o Deus revelado nós não podemos dizer nada além de como Deus se revelou no horizonte temporal. A teologia filosófica, entendida como os filósofos falando sobre Deus, foi assim excluída da corte. Isso deixou espaço, em princípio, para a filosofia da religião propriamente dita; de fato, porém, pouca coisa emergiu disso. (WOLTERSTORFF, 2010, p. 207, *tradução própria*).

Não pretendo entrar no mérito se Wolterstorff está certo ou não em sua fala de que Dooyeweerd deixa tão pouco espaço assim para a teologia filosófica e a filosofia da religião. Filósofos relativamente dooyeweerdianos como James K. A. Smith sem dúvida discordariam dessa afirmação de Wolterstorff (SMITH, 2021a, p. 49)²¹. O propósito aqui é pensar estritamente na questão da relação entre filosofia cristã e teologia natural. A respeito disso, embora um calvinista possa sem dúvida aceitar entusiasticamente a proposta de uma filosofia distintamente cristã, isso não significa aceitar a impossibilidade da teologia natural.

²⁰ Há outro ponto a ser questionado aqui, a respeito do que seriam “verdades relativas” para Dooyeweerd. Talvez ele esteja se referindo a coisas parcialmente verdadeiras encontradas em escolas filosóficas não cristãs. Uma interpretação menos caridosa pode ver aqui uma relativização do conceito de verdade, o que penso não ser o objetivo de Dooyeweerd. Contudo, é notável a ambiguidade de escrita aqui, o que parece ser recorrente em Dooyeweerd – bem como no neokantismo, na fenomenologia e no próprio Kant.

²¹ Parece que o comentário de Wolterstorff está correto por conta do uso dooyeweerdiano do ferramental neokantiano, o que de fato impede que se fale de Deus para além dos limites do “horizonte temporal da experiência”. Isso impede no mínimo grande parte daquilo que se faz na teologia filosófica, que é fazer um discurso sobre Deus que está além deste horizonte temporal da experiência. Portanto, parece que a descrição dada por Wolterstorff é perfeitamente justificada.



Para que seja possível dar uma resposta a Dooyeweerd, é necessário perceber que, se não há pensamento filosófico que não seja governado por um motivo básico religioso, então isso se aplica à própria crítica transcendental dooyeweerdiana. E, com louvor, Dooyeweerd reconhece isso (2018, p. 95). Isso implica que existem passos na argumentação anterior do filósofo holandês que são norteados pela crença cristã. O mais importante desses passos está na resposta à terceira questão transcendental, quando Dooyeweerd descobre a origem religiosa do *eu* como algo que existe em relação a Deus. Deve-se notar aqui as várias premissas explicitamente cristãs, principalmente no encaixe entre a doutrina da *imago Dei* e a origem religiosa do ego (DOOYEWEERD, 2018, p. 74). Além disso, a própria afirmação da origem religiosa do ego se baseia nas visões especificamente teológicas de Calvino acerca da *semen religionis* e do *sensus divinitatis* (*Institutas* III, 1).

O problema de Dooyeweerd não está em construir uma filosofia cristã com base em premissas cristãs: isso é louvável para qualquer filósofo cristão reformado. O problema com a argumentação do filósofo holandês é meramente lógico: ele usa premissas religiosas para chegar à conclusão de que o trabalho teórico usa premissas religiosas. O argumento acaba caindo inescapavelmente na falácia de petição de princípio, pois ele já usa premissas cuja verdade pretende provar. Portanto, a circularidade da crítica transcendental dooyeweerdiana é um ponto que merece atenção. Por esse motivo, embora seja possível – e do ponto de vista reformado é até necessário – acolher a proposta de uma filosofia distintamente cristã, isso não significa acolher a rejeição da teologia natural com base na crítica transcendental.

5 CALVIN UNIVERSITY

A Calvin University, instituição de ensino ligada à Igreja Cristã Reformada da América, tem relevância para o presente artigo à medida em que é uma ligação central entre o neocalvinismo holandês, representado por Bavinck, Kuyper e Dooyeweerd, e os desenvolvimentos reformados da filosofia analítica da religião, representados por nomes como Nicholas Wolterstorff e Alvin Plantinga. A respeito disso, serão necessárias algumas breves incursões na história da tradição reformada holandesa dos séculos XIX e XX, as

quais culminarão na filosofia cristã de vertente calvinista desenvolvida na América, a partir da Calvin University.

A Holanda do século XIX passava pelo período conhecido como *restauração*, quando a monarquia tradicional da casa Orange retornava ao poder após o fim do domínio do francês Napoleão Bonaparte sobre o território holandês. Nesse contexto, William de Orange assumiu uma posição centralizadora que dominava até mesmo as decisões doutrinárias da Igreja Reformada Holandesa, favorecendo o predomínio da teologia liberal e rompendo com a ortodoxia cristã e a teologia reformada tradicional. Como reação a isso, ocorreu uma divisão na igreja em 1834, com a fundação das Igrejas Cristãs Reformadas na Holanda, as quais tiveram seu primeiro sínodo em 1936, recusando tanto as intervenções estatais na igreja quanto a teologia liberal. Contudo, o governo holandês se opôs a isso e passou a perseguir os membros de tal denominação, argumentando que eles estavam em desobediência civil. Isso gera uma massiva migração holandesa para a América:

Foi justamente nesse período que um número considerável de cristãos reformados migrou para a América onde poderiam desfrutar de liberdade religiosa. Nos EUA e no Canadá, fundariam as Igrejas Cristãs Reformadas na América, uma denominação que estava em concordância com a *Afscheiding* [secessão de 1834]. Além disso, foram esses migrantes os responsáveis por compartilhar muito da herança teológica holandesa na parte norte da América – fundando, por exemplo, o Calvin College [hoje, Calvin University] em 1876. (DULCI, 2020, p. 52).

Os intercâmbios teológicos entre Holanda e América continuaram, então, ao longo da segunda metade do século XIX e do século XX. Entre os que ajudaram Abraham Kuyper a fundar a Universidade Livre de Amsterdã estavam os pais de Cornelius A. Plantinga, os quais migraram para os EUA decidindo matricular seu filho no Calvin College, recebendo ele aulas de filosofia do então professor William Jellema (UCHÔA, 2021, p. 8), o qual fora tremendamente influenciado pelas ideias kuyperianas (WOLTERSTORFF, 2010, p. 207). Entre as convicções que uniam Kuyper, Jellema e Cornelius A. Plantinga estava a visão neocalvinista central de que não existe neutralidade religiosa no trabalho acadêmico, seja ele teológico, filosófico ou até mesmo científico.

Apesar da larga influência de Kuyper sobre o pensamento de Jellema, nota-se que este tomou um caminho filosófico bem distinto daquele que fora feito por Herman



Dooyeweerd. Enquanto o pano de fundo neokantiano de Dooyeweerd impedia que se falasse de algo além do “horizonte temporal da existência” e impossibilitasse a existência de uma teologia natural, Jellema se posiciona em um lado mais medieval da filosofia cristã (WOLTERSTORFF, 2010, p. 207). Neste ponto, pode ser visto até mesmo o lado mais analítico de Jellema, uma vez que, de acordo com Thomas McCall, a teologia analítica contemporânea é muito similar em método e estilo ao que escolásticos medievais, como Tomás de Aquino e João Duns Scotus, produziam (MCCALL, 2022, p. 28)²².

Cornelius A. Plantinga, que fizera graduação em filosofia, mestrado em psicologia e doutorado em filosofia, influenciou seu filho, Alvin Plantinga, a estudar filosofia com Jellema. Dos ensinamentos de Jellema, vieram as sementes do envolvimento reformado com a filosofia analítica da religião, principalmente através de Alvin Plantinga e Nicholas Wolterstorff (WOLTERSTORFF, 2010, p. 207).

A partir disso, o trabalho filosófico de Plantinga é notável justamente por trazer as intuições centrais de Kuyper de que o trabalho acadêmico não é religiosamente neutro e que a fé cristã deve mover o acadêmico cristão. O filósofo analítico chega a dizer que pretende desenvolver as intuições agostinianas de que “o mundo intelectual é um campo de batalha ou arena onde se dá uma luta por nossas almas” (PLANTINGA, 2021, p. 59). E ele ainda afirma que sua maneira de pensar tal pensamento agostiniano “foi influenciada pela tradição do agostinianismo holandês associada ao trabalho de Abraham Kuyper (primeiro-ministro neerlandês que foi também um teólogo de primeira ordem)” (PLANTINGA, 2021, p. 59). A menção elogiosa a Kuyper mostra sua influência sobre a filosofia de Plantinga, principalmente em sua denominada *Epistemologia Reformada*, a qual defende a racionalidade da fé cristã sem o apelo a evidências como aquelas que são produzidas pela teologia natural.

Apesar de sua epistemologia religiosa não se comprometer com a teologia natural, a possibilidade desta não é excluída do trabalho de Plantinga, como ocorre no neocalvinismo de Bavinck, Kuyper e Dooyeweerd. Pelo contrário, o filósofo analítico fez, baseado em intuições filosóficas de Anselmo, importantes contribuições para a teologia natural através de sua articulação e defesa do argumento ontológico modal nas obras *The Nature of Necessity*

²² O trabalho de Thomas McCall é obra de referência a quaisquer pessoas que desejem uma introdução à teologia analítica cristã.

(1974) e *Deus, a liberdade e o mal* (2012). Isso sem dúvida mostra que Plantinga não vê contradição entre suas intuições agostinianas influenciadas por Kuyper e seu trabalho na teologia natural. Há aqui ao menos um indício de que a tradição reformada holandesa pode acolher a teologia natural. Na realidade, a epistemologia reformada de Plantinga é uma chave para mostrar frutíferos engajamentos entre a visão calvinista do trabalho acadêmico e os argumentos a favor da existência de Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dado o resultado preliminar desta pesquisa, percebe-se que a teologia natural foi enfaticamente rejeitada na tradição reformada holandesa – o que não significa que ela foi rejeitada nas demais tradições reformadas, como Sudduth deixa claro (2016, p. 40). Contudo, embora haja algo nas intuições teológicas de Calvino (fonte original de toda a tradição reformada) que leve à rejeição da teologia natural como tentativa de argumentar a favor da existência de Deus a partir das evidências naturalmente disponíveis a seres humanos, ainda assim suas teses teológicas centrais não implicam necessariamente uma contradição com o uso da teologia natural.

Algo diferente é encontrado nos reformados holandeses, principalmente em Dooyeweerd, o qual fornece um argumento filosófico a favor da tese de que a razão, desprovida da revelação de Deus, não pode dar argumentos racionais a favor da existência de Deus ou da verdade do Evangelho que sejam aceitos universalmente por quaisquer pessoas. Portanto, em Dooyeweerd há um motivo real para rejeitar a teologia natural. Contudo, conforme demonstrado anteriormente, o motivo de Dooyeweerd é problemático justamente porque sua crítica transcendental é marcada pela circularidade, sendo logicamente inaceitável. O resultado disso é que nenhuma intuição teológica ou filosófica na tradição reformada holandesa deve levar necessariamente à rejeição da teologia natural.

Por isso, o trabalho de Plantinga na epistemologia reformada, aludido brevemente neste artigo, é uma possibilidade de correlação entre a tradição reformada holandesa e a teologia natural. Afinal de contas, há uma nítida influência neocalvinista kuyperiana em Plantinga, a qual ele mesmo admite (PLANTINGA, 2021, p. 59) bem como a possibilidade



de um envolvimento mais profundo com a teologia natural. Esta tentativa de correlação pode ser vista de maneira mais detalhada em trabalhos como *Epistemologia reformada, evidencialismo e anuladores* (UCHÔA, 2010) e *Evidencialismo reformado e o argumento cosmológico kalam* (SANTOS, 2022). Tais trabalhos enfatizam a busca pelo desenvolvimento de uma epistemologia reformada, mantendo as mesmas doutrinas teológicas de Calvino, Bavinck, Kuyper e até mesmo Dooyeweerd, mas que não deixa de dar espaço à teologia natural.

Recebido em: 25/09/2023

Aceito em: 23/12/2023

Publicado em: 30/12/2023

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, Vol. 1. Trad. Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2018.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, Vol. 2. Trad. Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2018.
- BAVINCK, Herman. *Dogmática Reformada*, v. 2: Deus e a Criação. Trad. Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.
- CALVINO, João. *Instituição da religião cristã*, tomo I, livros I e II. Trad. Carlos Eduardo de Oliveira, et al. São Paulo: Editora UNESP, 2008.
- CALVINO, João. *Instituição da religião cristã*, tomo II, livros III e IV. Trad. Elaine C. Sartorelli e Omayr J. de Moraes. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- CRAIG, William Lane. *Apologética contemporânea: a veracidade da fé cristã*. Trad. A. G. Mende, Hans Udo Fuchs e Waldemar Kroker. 2º Ed. São Paulo: Vida Nova, 2012.
- DOOYEWEERD, Herman. *Raízes da cultura ocidental: as opções pagã, secular e cristã*. Trad. Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.
- DOOYEWEERD, Herman. *No crepúsculo do pensamento ocidental: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico*. Trad. Guilherme de Carvalho e Rodolfo Amorim de Souza. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018.
- DULCI, Pedro. "Introdução." In: KUYPER, Abraham. *O problema da pobreza: a questão social e a religião cristã*. Trad. Minka Lopes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020. p. 23-91.
- JACOBY, M. "Reformed Epistemology." *Vox reformata*, v. 66, p. 3–25, 2001.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 4º Ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. Trad. Ricardo Gouvêa e Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.
- KUYPER, Abraham. *Em toda a extensão do cosmos: textos selecionados*. Trad. Fabrício Tavares de Moraes. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2017.

KUYPER, Abraham. *Encyclopedia of Sacred Theology: Its Principles*. Trad. Hendrik De Vries. Morrisville: Lulu.com, 2008.

KUYPER, Abraham. *Sabedoria e prodígios: graça comum na ciência e na arte*. Trad. Fabrício Tavares. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2016. (Edição do Kindle).

MARTINS, Yago. *A religião do bolsonarismo*. 2º Ed. Brasília, DF: Editora Episteme, 2021.

MCCALL, Thomas H. *Teologia analítica: a teologia em diálogo com a filosofia*. Trad. Natália Mendes Teixeira. Viçosa: Ultimato, 2022. (Coleção Filosofia e Fé Cristã).

PLANTINGA, Alvin. *Conselho aos filósofos cristãos*. Trad. Vitor Grando. Brasília, DF: Academia Monergista, 2021.

PLANTINGA, Alvin. *Crença Cristã Avalizada*. Trad. Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2018.

PLANTINGA, Alvin. *Deus, a liberdade e o mal*. Trad. Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2012.

PLANTINGA, Alvin. *God and Other Minds*. 2º Ed. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

PLANTINGA, Alvin. *The Nature of Necessity*. New York: Oxford University Press, 1974.

PLANTINGA, Alvin. "The Reformed Objection to Natural Theology." *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, v. 15, p. 49–63, 1980.

PLANTINGA, Alvin; WOLTERSTORFF, Nicholas (eds). *Faith and Rationality: Reason and belief in God*. Indiana: Notre Dame University Press, 1983.

QUEIROZ, Leonardo Balena. *Filosofia e teologia reformada: perspectivas cristãs à luz do pensamento e vida de Herman Dooyeweerd*. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

SMITH, James K. A. *Desejando o Reino: culto, cosmovisão e formação cultural*. Trad. A. G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2018.

SMITH, James K. A. "Introdução e notas à edição de 1999." In: DOOYEWEERD, Herman. *No crepúsculo do pensamento ocidental: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico*. Trad. Guilherme de Carvalho e Rodolfo Amorim de Souza. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018.

SMITH, James K. A. *Quem tem medo do pós-modernismo?: Levando Derrida, Lyotard e Foucault à igreja*. Trad. Cristiane Gonçalves Marins. Curitiba, PR: Reforma Livraria e Editora, 2021b.

SANTOS, A. H. S. "OS JUÍZOS SINTÉTICOS A PRIORI NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA DE KANT: conhecimento e implicações metafísicas." *Pólemos – Revista de Estudantes de*



Filosofia da Universidade de Brasília, Brasília, v. 9, n. 18, p. 48-70, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/30153>. Acesso em 15 jun. 2023.

SANTOS, A. H. S. "EVIDENCIALISMO REFORMADO E O ARGUMENTO COSMOLÓGICO KALAM: considerações em Alvin Plantinga e William Lane Craig." *Pólemos – Revista dos Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, Brasília, v. 11, n. 22, p. 202-227, 2022. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/41564>. Acesso em 15 jun. 2023.

SUDDUTH, Michael. *The Reformed Objection to Natural Theology*. New York: Routledge, 2016.

SWINBURNE, Richard. *A existência de Deus*. Trad. Agnaldo Cuoco Portugal. 2º Ed. Brasília, DF: Academia Monergismo, 2019.

UCHÔA, Bruno Henrique. "Epistemologia reformada, anuladores e evidencialismo." *Interações*, Belo Horizonte, v. 6, n. 10, p. 127-143, 2011. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6205>. Acesso em 15 jun. 2023.

UCHÔA, Bruno. "Prefácio." In: PLANTINGA, Alvin. *Conselho aos filósofos cristãos*. Trad. Vitor Grando. Brasília, DF: Academia Monergista, 2021.

WARFIELD, Benjamin. *Calvin and Augustine*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1956. Apud HORTON, Michael. "Participação e aliança." In: SMITH, James K. A. OLTHUIS, James H (eds). *A Ortodoxia Radical e a Tradição Reformada: Criação, Aliança e Participação*. Trad. Paulo Benício. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2022. p. 125-154.