

# **De onde vem a religiosidade? Rudolf Otto e Herman Dooyeweerd sobre a religião *a priori***

## **Where does religiosity come from? Rudolf Otto and Herman Dooyeweerd on *a priori* religion**

*Tiago de Melo Novais*<sup>1</sup>

### **RESUMO**

O presente artigo tem como objetivo tratar da religiosidade sobre o prisma da validade apriorística da mesma, avaliando duas propostas diferentes que, apesar das divergências pressuposicionais, assumem essa categoria como anterior ao desenvolvimento sociocultural humano. Dessa forma, tratamos aqui da questão filosófica acerca da religião *a priori*, a partir de dois teóricos, a saber, o teólogo alemão Rudolf Otto e o filósofo holandês Herman Dooyeweerd. A metodologia utilizada no artigo foi exploratória, com uso do método comparativo, a fim de expandir a discussão por meio das aproximações e contrastes dos dois atores presentes no texto. Destacamos aqui as concepções diferentes sobre o tema central ao pôr ao lado da fenomenologia-psicológica de Otto a religião fundamentalmente inevitável de Dooyeweerd.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Religiosidade; *A priori*; Sagrado; Neocalvinismo.

### **ABSTRACT**

The present article aims to deal with religiosity from the perspective of its *a priori* validity, evaluating two different proposals that, despite presuppositional divergences, assume this category as prior to human

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas, bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Sul-Americana e integrante do grupo de pesquisa: Religião, linguagem e cultura.

socio-cultural development. Thus, we deal here with the philosophical question about religion *a priori*, from two theorists, namely, the german theologian Rudolf Otto and the dutch philosopher Herman Dooyeweerd. The methodology used in the article was exploratory, using the comparative method, in order to expand the discussion through the approximations and contrasts of the two actors present in the text. We highlight here the different conceptions on the central theme by putting together the fundamentally inevitable Dooyeweerd religion alongside Otto's psychological-phenomenology.

### KEYWORDS

Religiosity; *A priori*; Holy; Neocalvinism.

Que a religião está presente em toda a história da humanidade<sup>2</sup> e ainda se faz sentir nos dias de hoje em suas múltiplas (e novas) formas nos parece certo. Porém, de onde a religiosidade (e suas expressões plurais) encontra sua fonte primária é objeto de discussão entre filósofos, teólogos, antropólogos e cientistas da religião há pelo menos um século. O presente artigo, longe de ceder à tentação da conclusão, se dispõe a contribuir, discutindo a religião como um elemento *a priori*, ao fazer um diálogo entre dois teóricos de tradições distintas localizadas no cristianismo, mas que em suas respectivas antropologias filosóficas admitem a noção da inerência do religioso na humanidade, a saber, o cientista da religião e teólogo Rudolf Otto e o filósofo holandês Herman Dooyeweerd. As aproximações, contrastes e implicações das ideias dos dois autores serão investigadas sem a pretensão de fins valorativos ou conclusivos sobre suas obras.

A metodologia utilizada neste artigo tem objetivo exploratório dentro do tema da religiosidade em relação à humanidade. Através do método comparativo, introduziremos na mesa do debate as noções contidas

---

<sup>2</sup> “Não há sociedade ou cultura que não apresente algum tipo de sistema de crenças religiosas”. GUERREIRO, Silas. *Antropologia da Religião*. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (organizadores). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

nas obras e comentários das obras dos dois autores citados, dentro do recorte temático proposto. Apesar de se constituir, em grande parte, em uma discussão filosófica, pretendemos contribuir num aspecto disciplinar nas Ciências da Religião dando apontamentos para problematizar as possíveis implicações, na dimensão epistemológica, da religião ser tomada como parte constitutiva do ser humano. Embora tal afirmação não seja constatável de um ponto de vista puramente científico, ainda se reveste de grande valor para os múltiplos olhares desse campo multidisciplinar, na continuação desse importante e rico debate que toca questões últimas sobre a humanidade.

### **1. Prolegômenos: introduzindo o conceito de *a priori* e *a posteriori* e sua aplicação para a religião**

Quando debatemos acerca do tema da religião como possível elemento natural do ser humano, entramos num terreno amplo e infindável no tocante ao seu *status* epistemológico. Portanto, o recorte realizado auxiliará o leitor a refletir o tema mais abrangente a partir dos autores citados acima e através das seguintes questões norteadoras: a religião encontra seu ponto de partida na própria humanidade ou no divino? O que faz com que a humanidade seja religiosa são as suas motivações subjetivas *a posteriori* (e seus possíveis formatos coletivos) ou uma disposição *a priori* universal (e providencial) e, portanto, anterior à ação e intervenção da humanidade na realidade?

A fim de servir como prolegômeno, precisamos fazer jus ao título, oferecendo uma breve introdução aos termos (e, portanto, conceitos) *a priori* e *a posteriori*, ambos usados por Otto e Dooyeweerd. Essas terminologias remetem à filosofia kantiana<sup>3</sup> e está presente em toda a obra do notável filósofo alemão, cujas explicações são dadas logo no início

---

<sup>3</sup> Apesar do termo ser utilizado pela primeira vez, até onde se pode rastrear, na obra monumental de Tomás de Aquino, a *Suma Teológica*, é também usado por Kant no desenvolvimento da sua epistemologia, a qual tinha a pretensão de fornecer a união entre o racionalismo e o empirismo, duas tradições da maior importância em seu tempo de vida. Os termos, portanto, serão utilizados aqui, como ficará claro, através da filosofia de Kant e sem ligação com o filósofo escolástico cristão.

da obra *Crítica da Razão Pura*, considerada paradigmática numa das subáreas da filosofia, a saber, a epistemologia. Assim, Kant elucida os dois termos ao escrever na introdução do texto a relação entre a razão e a experiência na produção de conhecimento empírico. Para o filósofo alemão, este conhecimento nasce *com* a experiência, mas não *da* experiência. O contato de nossos sentidos com a experiência sensível não é capaz, por si, de criar conhecimentos empíricos. Nesse sentido é que Kant afirma a necessidade de certos conhecimentos apriorísticos indagando seus leitores: “Pois de onde a experiência mesma extrairia a sua certeza, se todas as regras segundo as quais ela procede fossem sempre empíricas, portanto contingentes e dificilmente válidas como primeiros princípios?”<sup>4</sup> Assim, Kant explica que a precisão de certos conhecimentos necessita, também, da visão do ser humano não como uma tábula rasa quanto aos constituintes de sua faculdade racional, mas como possuidor de certa estrutura prévia de categorias que possibilitam a produção racional de conhecimento empírico. A esses conhecimentos prévios é dado o nome de *a priori*, e ao conhecimento empírico (ou a partir da experiência) é dado o nome de conhecimentos *a posteriori*:

No que segue, portanto, entenderemos por conhecimentos *a priori* aqueles que se dão não independentemente desta ou daquela, mas de *toda e qualquer* experiência. A eles se opõem os conhecimentos empíricos ou aqueles que só são possíveis *a posteriori*, i. e., por meio da experiência<sup>5</sup>.

Portanto, esses conhecimentos<sup>6</sup> *a priori* não podem ser fruto de construções socioculturais, pois eles próprios são anteriores aos modos em que experimentamos a vida na sociedade. Em outras palavras, o fio da meada pode ser entendido dessa forma: o ser humano é dotado de certos

<sup>4</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015, p. 48.

<sup>5</sup> KANT, 2015, p. 46.

<sup>6</sup> Embora na filosofia kantiana seja praticamente inevitável a explicação acerca dos juízos analíticos *a priori*, sintéticos *a posteriori* e sintéticos *a priori*, nosso recorte será somente para introduzir as terminologias básicas e seu uso feito por Otto e Dooyeweerd.

conhecimentos *a priori*, a fim de que, na experiência sensória, haja possibilidade de serem criados conhecimentos empíricos (e, portanto, científicos), ou seja, conhecimentos *a posteriori*.

Dito isso, a questão a ser posta é se o conceito dos conhecimentos *a priori* podem também ser transportados teoricamente para a religião, de modo que possamos supor que o ser humano possui aprioristicamente a religiosidade, ou, no mínimo, uma propensão natural para o religioso.

## 2. Rudolf Otto: o sagrado *a priori* e a experiência religiosa

Passaremos agora a dar atenção ao tema central sob o olhar de Rudolf Otto (1869-1937), teólogo luterano e cientista da religião na área fenomenológica. Através da obra *O Sagrado*, lançada em 1917 na primeira edição, Otto, ao mesmo tempo que dá significativa contribuição aos estudos das Ciências da Religião também fomenta a discussão em âmbito acadêmico sobre o seu ponto de partida da religião. O motivo das múltiplas reações à obra é devido às reivindicações de tipo ontológicas da verdade do divino e essência da religião, que suscitou positivamente os ânimos dos autores que confirmaram sua tese e incitou críticas em seus opositores.

A fim de entendermos como Otto apropriou-se do conceito de *a priori* para a aplicá-lo à religião, iremos lembrar que o objetivo central de sua obra é a de investigar e definir as arestas do sagrado para que, em seguida, possamos ver como Otto concebe a relação da humanidade com a religiosidade. Para esta tarefa, Rudolf Otto deixa claro que sua metodologia na obra nada tem a ver com o caminho traçado pelo racionalismo vigente de sua época nos estudos da religião, nos quais Deus era definido na teologia e até mesmo nas ciências da religião com predicados que qualificavam o divino em categorias puramente racionais: predicados como “espírito”, “razão” ou “vontade”<sup>7</sup>. Além disso, ao seu ver, o racionalismo não fazia jus às peculiaridades da vivência religiosa em suas manifestações, pois até mesmo estudos das fontes primitivas da religião

---

<sup>7</sup> GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é ciência da religião?* São Paulo: Paulinas, 2005, p. 109.

buscavam somente “conceitos e noções”, reforçando a via racional da religiosidade sem se dar conta que o campo da experiência religiosa é, na verdade o que há de singular para ser investigado<sup>8</sup>.

Assim, para abrir o caminho para seus *insights* e ao mesmo tempo não descartar as descrições racionais necessárias do sagrado, Otto ressalta que “mesmo que os atributos racionais geralmente ocupem o primeiro plano, eles de forma alguma esgotam a ideia da divindade, uma vez que se referem e têm validade apenas para algo irracional”<sup>9</sup>. Isto é, os predicados racionais na descrição do divino, ainda que sejam essenciais, não passam de atributos sintéticos<sup>10</sup>, que somente podem ser atribuídos a um objeto *a posteriori*. Dessa maneira, o estudo da religião e da religiosidade deve abarcar mais aspectos do que os que já estavam presentes na teologia e Ciências da Religião de sua época em seu viés descritivo, a fim de abrir-se para o lado irracional da divindade, pois este antecede a racionalização religiosa. Isso não significa, no entanto, que irracional seja sinônimo de desconhecido, pelo contrário, o sagrado não é apreensível pela razão, mas deve ser conhecido sentindo-o pela experiência<sup>11</sup>. Como diz o importante filósofo da religião nos estudos de Otto, Philip Almond: “Otto sugere que em vez de entender religião nós devemos acreditar, e a crença depende muito de ser um recipiente da experiência do numinoso”<sup>12</sup>.

Para manter essas afirmações sobre o sagrado, Otto foi além de sua tradição religiosa (o cristianismo), admitindo que a apreensão do divino, nessa abertura para o irracional, não pode pertencer exclusivamente a

---

<sup>8</sup> OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais da noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007, p. 35.

<sup>9</sup> OTTO, 2007, p. 34.

<sup>10</sup> Para Kant, os juízos sintéticos *a posteriori* são conhecimentos em que os predicados não tem ligação, necessariamente, com o objeto, ou seja, não são inerentes a ele. Otto faz uso dessa ideia para dizer que as descrições racionais de Deus, embora sejam importantes, não esgotam seu Ser, pois as próprias descrições são reconhecidas *a posteriori*.

<sup>11</sup> OTTO, 2007, p. 172.

<sup>12</sup> “Otto suggests that in order to understand religion we must believe, and belief is very much dependent on being a recipient of the experience of the *numen*”. ALMOND, Philip C. *Rudolf Otto. An introduction to his philosophical theology*. Chapel Hill, N.C., 1984, p. 66, tradução nossa.

qualquer uma das grandes religiões por bem elaboradas que sejam. O oposto é verdadeiro: o exclusivismo das grandes religiões, principalmente das monoteístas, é enganoso, pois não atenta para o que há de mais fundamental na religião, isto é, o elemento irracional na manifestação do sagrado presente na humanidade como um todo. Nesse sentido, afirma em sua obra: “o elemento de que estamos falando e que tentaremos evocar no leitor está vivo em *todas* as religiões, constituindo seu mais íntimo cerne, sem o qual nem seriam religião”<sup>13</sup>. A implicação dessa proposta é que o próprio sagrado (ou divino) é, além de *sui generis*, a fonte de toda e qualquer religiosidade, pois se encontra no centro das religiões.

É importante lembrar que, para evitar ambiguidades na definição desse elemento (o sagrado) presente nas religiões, Rudolf Otto cunhou o termo “numinoso”, o qual serve para distanciar o uso dos significados não originais do termo “sagrado” – usos como sinônimo de bem ético, por exemplo. Assim, com o neologismo “numinoso” ele se refere “a uma categoria numinosa de interpretação e valoração bem como a um estado psíquico numinoso que sempre ocorre quando aquela é aplicada, ou seja, onde se julga tratar-se de objeto numinoso”<sup>14</sup>. Sendo assim, o termo “numinoso” significa o próprio sagrado (ou divino), enquanto a “categoria numinosa” se refere ao estado psíquico de disposição religiosa que a humanidade possui.

## 2.1 O numinoso *a priori* e a experiência religiosa

Até aqui, foi sendo esclarecido que nos contornos do teólogo, o numinoso se trata de uma categoria composta, resultado da soma “dos componentes racionais e irracionais”<sup>15</sup>. Adicionado a isso, o numinoso se apresenta por meio da experiência religiosa e, nessa sequência, “não é ensinável em sentido estrito, mas apenas estimulável, despertável – como tudo aquilo que provém ‘do espírito’”<sup>16</sup>. Ora, se Otto declara que a experiência religiosa é estimulável pois provém do espírito, não se segue

---

<sup>13</sup> OTTO, 2007, p. 38.

<sup>14</sup> OTTO, 2007, p. 38.

<sup>15</sup> OTTO, 2007, p. 150.

<sup>16</sup> OTTO, 2007, p. 39.

que ela ganha sua origem na estimulação, mas que aquela acontece através desta. A isso reconhecemos que em Otto existe certa predisposição humana ao religioso que, uma vez inativa, pode ser posta em atividade.

Com o fim de explorar a relação da humanidade com a experiência numinosa a ser despertada, bem como dar a autonomia à religião, as ideias de Otto foram somadas à sua apropriação do conceito kantiano de *a priori*, levando o autor a escrever sobre uma intuição<sup>17</sup> psíquica do ser humano para o numinoso, tanto nos âmbitos dos elementos racionais quanto dos irracionais<sup>18</sup>. A própria experiência religiosa só é possibilitada por meio dessa categoria a priori singular, como nos diz novamente Philip Almond: “o Sagrado é apreendido através da operação de uma categoria *a priori* única [...]”<sup>19</sup>. Assim, utilizando desse conceito de categoria *a priori* de Kant é que Otto afirma:

O sentimento numinoso é desse tipo. Ele eclode do ‘fundo d’alma’, da mais profunda base da psique, sem dúvida alguma nem antes nem sem estímulo e provocação por condições e experiências sensoriais do mundo, e sim, nas mesmas e entre elas. Só que não emana delas, mas através delas. Trata-se de estímulo e ‘desencadeamento’ para que a sensação do numinoso se ative [...]”<sup>20</sup>.

Nessa lógica, o numinoso revela-se a todos internamente (na alma humana), como categoria *a priori*, a fim de ser despertado e desenvolvido na experiência *a posteriori*. Por conseguinte, com o conceito de *a priori* aplicado à religião, Otto traz à tona a possibilidade filosófica para a existência de uma natureza humana propensa à religiosidade, fornecendo a autonomia que desejava para a religião, como destaca Almond:

<sup>17</sup> De forma curiosa, Otto faz uma nota de rodapé confessando que, apesar de ter criado o termo “numinoso”, não cabe a ele o “mérito de descobridor”, pois, como trataremos mais adiante com Dooyeweerd, o reformador João Calvino já utilizara o termo “*sensus divinitatis*” para indicar a intelecção e senso para a divindade. Ver nota de rodapé: OTTO, 2007, p. 38. É preciso observar, porém, que a concepção de Otto do senso de divindade se aproxima mais do conceito Tomista de *sensus Dei*, do que de *sensus divinitatis* de Calvino.

<sup>18</sup> OTTO, 2007, p. 173.

<sup>19</sup> “The Holy is apprehended through the operation of an a priori category unique to it”. ALMOND, 1984, p. 83, tradução nossa.

<sup>20</sup> OTTO, 2007, p. 151.

Em resumo, o apelo a Kant provê um fundamento sobre o qual o argumento da validade da autonomia da religião pode ser construída. Isso faz logicamente possível a reivindicação de que, embora a religião tenha seu ponto ou origem na experiência, ela só pode surgir através da atuação da capacidade humana universal para a experiência numinosa<sup>21</sup>.

Seguindo seus argumentos sobre o numinoso, Otto explora a experiência religiosa dando a ela diversos nomes e características exploratórias, no âmbito dos sentidos. O mitólogo Mircea Eliade, na obra *O Sagrado e o Profano*, afirma a capacidade de Otto em desvendar o sentimento na experiência da manifestação do numinoso:

Na obra *Das Heilige*, Rudolf Otto esforça-se por clarificar o caráter específico dessa experiência terrífica e irracional. Descobre o sentimento de pavor diante do sagrado, diante desse *mysterium tremendum*, dessa *majestas* que exala uma superioridade esmagadora de poder; encontra o temor religioso diante do *mysterium fascinans*, em que se expande a perfeita plenitude do ser. R. Otto designa todas essas experiências como numinosas (do latim *numen*, “deus”) porque elas são provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino<sup>22</sup>.

Em resumo, essa revelação divina que está predisposta em toda a psique humana, ganha forma nas experiências religiosas e, também, nas religiões históricas, por isso podemos, por consequência, afirmar que a partir dos variados formatos do sagrado experienciados pelas pessoas é que surgem as religiões conhecidas e estudadas pelos historiadores da religião: “Essa movimentação, essa busca, essa produção e esse desdobrar-se levam ao surgimento da religião na história [...]”<sup>23</sup>. Sendo assim, na obra de Rudolf Otto a descoberta da religiosidade está, necessária e

---

<sup>21</sup> “In short, the appeal to Kant provides a foundation upon which an argument for the autonomous validity of religion can be constructed. It makes logically possible the claim that, though religion may have its point or origin in experience, it can only arise through the actualization of the universal human capacity for numinous experience”. ALMOND, 1984, p. 95-96, tradução nossa.

<sup>22</sup> ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 12.

<sup>23</sup> OTTO, 2007, p. 154.

intimamente, ligada à *essência* religiosa, que é *sui generis*<sup>24</sup>, *a priori* e conhecida por meio da experiência e desenvolvida na história.

Por fim, em conclusão parcial e em resposta às questões iniciais, podemos afirmar que para Rudolf Otto a experiência religiosa encontra seu ponto de partida no próprio numinoso, que pôs sobre a humanidade, através da cognição (no fundo da alma), o conhecimento *a priori* de si para ser despertado. Por conseguinte, também nos parece adequado afirmar as seguintes implicações a partir do referido texto: a) o sagrado possui *status* ontológico e é experienciado de diversas formas; b) a disposição psíquica ao numinoso é *a priori* no sentido kantiano<sup>25</sup>; e c) as manifestações do sagrado estão em todas as religiões, apesar de encontrar sua melhor expressão no cristianismo<sup>26</sup>.

### **3. HERMAN DOOYEWEERD: o *sensus divinitatis* e os motivos-básicos religiosos**

O segundo teórico proposto para tratar da religião como coisa autônoma e anterior às experiências humanas, isto é, *a priori*, é Herman Dooyeweerd (1894-1977), filósofo holandês<sup>27</sup>, jurista e professor da Universidade Livre de Amsterdã. Para tal concepção, Dooyeweerd tem seu ponto de partida na tradição onde está localizado intelectualmente:

<sup>24</sup> “Tanto o *a priori* racional quanto irracional garantem para Otto a autonomia da religião, uma vez que eles estabelecem a necessidade e a validade do religioso *a priori* como um modo independente de interpretação, valoração e cognição”. / “Both rational and nonrational a prioris guarantee for Otto the autonomy of religion, since they establish the necessity and validity of the religious a priori as an independent mode of interpretation, valuation, and cognition”. ALMOND, 1984, p. 97, tradução nossa.

<sup>25</sup> Devemos fazer menção da importância da filosofia pós-kantiana de Jakob Fries nas obras de Otto, pois seu desenvolvimento da filosofia da religião se dá em muito pelo olhar friesiano de Kant. Para essa discussão, ver: ALMOND, 1984, pp. 26-54.

<sup>26</sup> O patamar mais elevado da expressão religiosa, segundo Otto, é Jesus, pois Ele é o Filho: “Trata-se do patamar daquele que, além de possuir o Espírito em plenitude, em sua pessoa e em sua obra passa a ser objeto da divinação do sagrado em sua manifestação. Esse é mais que profeta. Ele é o Filho”. OTTO, 2007, p. 207.

<sup>27</sup> Conhecido pela sua publicação “A New Critique of a Theoretical Thought” e pela filosofia reformacional (ou filosofia da idéia cosmonômica), a qual está em constante diálogo com a teologia reformada e com muitas das ciências humanas.

o neocalvinismo<sup>28</sup>. As raízes desta tradição, como fica claro na terminologia, é o próprio calvinismo clássico advindo do século XVI, principalmente a partir da teologia calviniana. Para fins de alinhamento conceitual, se faz necessária uma breve explicação das ideias que guiaram Dooyeweerd na formulação do seu conceito de “motivos-básicos religiosos”, o qual podemos considerar um dos grandes pontos no desenvolvimento da ideia de religião em sua obra.

Para isso, é na teologia calviniana que Dooyeweerd encontra a expressão que viria a ser o termo que escolheu adotar em seus escritos. Na *magnum opus As Institutas da Religião Cristã* o reformador francês tece o argumento de que a divindade depositou sobre a humanidade um senso religioso inato à sua natureza, com o fim de seu reconhecimento e adoração. Esse senso de divindade, apesar de não ter a positividade que culmina na adoração a Deus em toda a humanidade, tem a óbvia consequência de tornar a humanidade em seres que adoram – podendo ser uma adoração ao “Deus verdadeiro” ou aos “ídolos criados”<sup>29</sup>, isto é, o processo de absolutização de algum elemento da criação que ocupe o lugar do Criador. Calvino afirma categoricamente que “existe na mente humana, e na verdade por disposição natural, certo senso da divindade, consideramos como além de qualquer dúvida”<sup>30</sup>. Assim, sua teologia antropológica incorporou esse elemento da religião como inevitável, sendo inescapável até mesmo às sociedades em toda a história os efeitos dessa sensibilidade ao divino:

Portanto, como desde o princípio do mundo nenhuma religião, nenhuma cidade, enfim nenhuma casa tenha existido que pudesse

---

<sup>28</sup> Tradição originada na Holanda por meio da obra e vida de Abraham Kuyper, mas com o desenvolvimento posterior através de muitos intelectuais, tanto da teologia, quanto na filosofia, psicologia, economia e outras áreas do conhecimento. Seus postulados básicos são, em poucas palavras, uma atualização da teologia calvinista do século XVI para as demandas do mundo pós iluminismo, com ênfase na soberania de Cristo sobre todo o cosmo.

<sup>29</sup> “Aliás, até a própria idolatria é ampla evidência desta noção [do *sensus divinitatis*]. Pois sabemos de quão mau grado se humilha o homem para que admire a outras criaturas acima de si mesmo”. CALVINO, João. *As Institutas* – 2. ed, volume I. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, v. I, p. 47.

<sup>30</sup> CALVINO, 2006, v. I, p. 47.

prescindir da religião, há nisso uma tácita confissão de que no coração de todos jaz gravado o senso da divindade<sup>31</sup>.

É em consonância a esse conceito calviniano que o antecessor de Dooyeweerd e fundador do neocalvinismo, Abraham Kuyper (1837-1920), desenvolve o conceito de que toda a humanidade é por natureza disposta à religiosidade, pois recebeu a semente da religião (*semen religionis*) em seu coração<sup>32</sup>. Quase que nas mesmas palavras de Calvino, Kuyper diz que “o próprio Deus fez o homem religioso por meio do *sensus divinitatis*, isto é, o senso do Divino, que faz tocar as cordas da harpa de sua alma”. Consequentemente, “o ponto de partida de todo motivo na religião é Deus e não o homem”<sup>33</sup>. Ou seja, o teólogo holandês tem na base de seus argumentos a noção de que a fonte da religião é o próprio Deus e, nesse caso, o Deus revelado nas Escrituras Sagradas do cristianismo.

Será necessário lembrar que, nem para Calvino e nem para Kuyper, o ponto de partida da religião (vinda de Deus) invalida a busca humana por ela, ou que ela não possa ser desenvolvida através de outros fatores que não a devoção – como as necessidades humanas ou a dominação sobre outros<sup>34</sup>. Na verdade, esse dado serve como prova contrária para

<sup>31</sup> CALVINO, 2006, v. I, p. 47.

<sup>32</sup> A discussão teológica acerca do coração é peça chave para os teóricos do neocalvinismo. O próprio Dooyeweerd declara que a partir da noção proveniente da bíblia cristã é que ele compreendeu parte da natureza religiosa da humanidade: “Eu vim a entender o significado central do ‘coração’, repetidamente proclamada pelas Sagradas Escrituras como sendo a raiz religiosa da existência humana”. / “I came to understand the central significance of the ‘heart’, repeatedly proclaimed by Holy Scripture to be the religious root of human existence”. DOOYEWEERD, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought. v. 1. The Necessary Presuppositions of Philosophy*. The Presbyterian and Reformed Publishing Company, z.p. 1969, p. V, tradução nossa.

<sup>33</sup> KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2014, p. 56.

<sup>34</sup> Mesmo antes das críticas da religião na modernidade, como a Feuerbach ou a de Freud, Calvino já argumentava contra o que ele considerava um erro: a acusação de que a religião fora criada puramente como instrumento de dominação, sem que haja a natureza já religiosa na humanidade: “Sem dúvida confesso que, a fim de manterem o espírito mais obediente a si, homens astutos têm inventado muita coisa em matéria de religião, para com isso infundirem reverência ao povilêu e inculcar-lhe temor. Isso, no entanto, em parte alguma teriam conseguido não fosse que já antes a mente

esses autores. A ordem dos fatores nos teólogos permanece: primeiro a humanidade é religiosa, e então ela cria religiosidades, mesmo que por meio de motivações não doxológicas. Esse *sensus divinitatis* defendido por Calvino, diz Kuyper, “não nega que a religião tenha igualmente seu lado humano e subjetivo; não discute o fato de que a religião é promovida, encorajada e fortalecida [...]”<sup>35</sup>. Em outras palavras, esse senso religioso da humanidade é, ao mesmo tempo, de natureza objetiva – e portanto, providencialmente posta por Deus em todos – ao passo que também tem seus desdobramentos na subjetividade humana – a qual recorre e desenvolve a religião em momentos de dificuldade e necessidade a fim de servir como auxílio externo.

### ***3.1 Herman Dooyeweerd e as implicações radicais da religião nos motivos-base religiosos***

Posto os argumentos que antecederam sua filosofia, veremos o progresso destes em Herman Dooyeweerd, localizado num momento histórico pouco posterior a Kuyper, mas com sérios diálogos com seus contemporâneos e filósofos notáveis em crescimento no seu momento de vida. A exemplo disso, Dooyeweerd dialoga criticamente com o neokantismo, existencialismo e historicismo. Não à toa, em suas obras podemos observar a vasta utilização de alguns termos kantianos e fenomenológicos<sup>36</sup>, que foram reapropriados em sua filosofia, mas afastados dos corpos

---

humana tivesse sido imbuída dessa firme convicção acerca de Deus, da qual, como de uma semente, emerge a propensão para a religião”. CALVINO, 2006, v. I, p. 48.

<sup>35</sup> KUYPER, 2014, p. 55.

<sup>36</sup> “Originalmente eu estava sobre forte influência primeiro da filosofia neokantiana, depois da fenomenologia de Husserl. A grande virada no meu pensamento foi marcada pela descoberta da raiz religiosa do próprio pensamento, pelo qual uma nova luz foi lançada nas falhas de todas as tentativas, incluindo a minha, de trazer uma síntese interna entre a fé cristã e a filosofia que é enraizada na fé da auto-suficiência da razão humana”. / “Originally I was strongly under the influence first of the Neo-Kantian philosophy, later on of HUSSERL’s phenomenology. The great turning point in my thought was marked by the discovery of the religious root of thought itself, whereby a new light was shed on the failure of all attempts, including my own, to bring about an inner synthesis between the Christian faith and a philosophy which is rooted in faith in the self-sufficiency of human reason”. DOOYEWEERD, 1969, v. 1, p. V, tradução nossa.

conceituais originários. Porém, Dooyeweerd ao mesmo tempo que faz uso do termo *a priori* ao descrever certos elementos inatos que antecedem e possibilitam toda e qualquer formulação teórica – presente no desenvolvimento de sua epistemologia –, também atribui nuances diferentes das do kantianismo e o faz a partir da influência calvinista apresentada panoramicamente acima. Dessa forma, podemos afirmar que para Herman Dooyeweerd a religião encontra seu ponto de partida em Deus, no sentido de que o divino proporcionou à humanidade, incluindo na natureza desta, a religiosidade, mas não como uma categoria *a priori* na cognição humana.

No entanto, para o filósofo holandês, religião tem conotações ainda mais importantes e, dessa forma, desenvolve em sua filosofia o papel central da religião para o desenvolvimento humano, tanto no âmbito da subjetividade como no âmbito sócio-cultural. Segundo Guilherme de Carvalho,

Entre as teses principais de Dooyeweerd estava a afirmação baseada na visão bíblica do homem como um ser essencialmente religioso, *Coram Deo*, de que o princípio motivador e controlador de uma cultura não é, primariamente, a política, a economia, ou as ideias, mas a *religião*<sup>37</sup>.

Para tanto, o conceito que o autor holandês formulou para “religião” é descrito por ele da seguinte forma: “é o impulso inato do eu humano em direção à verdadeira ou a uma simulada Origem absoluta de toda a diversidade temporal do sentido”<sup>38</sup>. Em outras palavras, aqui a religião é entendida não como uma área da vida ou sociedade, mas o elemento que fornece orientação e conteúdo para os empreendimentos sociais e culturais das sociedades, e claro, confere certa concepção da origem – seja a “verdadeira em Deus ou falsa na idolatria” – da realidade ao indivíduo. Sendo assim, a religiosidade também não é algo como um fenômeno,

---

<sup>37</sup> CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de [organizador]. *Cosmovisão cristã e transformação*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006, p. 125.

<sup>38</sup> “The innate impulse of human selfhood to direct itself toward the true or toward a pretended absolute Origin of all temporal diversity of meaning [...]”. DOOYEWEERD, vol. I, 1969, p. 57, tradução nossa.

que pode acometer ou não as pessoas, e fazer mais ou menos diferença em sua biografia individual, pelo contrário, é um direcionamento radical<sup>39</sup> carregado no coração<sup>40</sup> humano, que fornece o conteúdo positivo para seu “eu” (*self*), que é vazio em si mesmo, e para o desenvolvimento das sociedades em geral. Podemos diferenciar então a *religião*, como direcionamento radical do eu, da *fé religiosa*, que é uma ação humana como várias outras em sua experiência de vida<sup>41</sup>.

A fim de elucidar esses pressupostos, recorreremos à lógica por detrás dos conceitos de Dooyeweerd. Se por um lado a religião é, além de um senso inato – e, portanto, *a priori* –, um orientador para as ações humanas em direção a um absoluto, segue-se que tanto as sociedades antigas quanto as contemporâneas são, em última instância, impulsionadas por algum poder religioso, mesmo com ponto de partida imanente<sup>42</sup>. A esses poderes religiosos no coração humano, Dooyeweerd dá o nome de motivos-base religiosos, que “são as forças motrizes mais profundas por trás de todo o desenvolvimento cultural e espiritual do Ocidente”<sup>43</sup>. Como escreveu novamente Guilherme, explicando algumas minúcias do conceito:

---

<sup>39</sup> O termo “radical”, para o filósofo holandês, é uma referência da palavra grega *radix*, que significa raiz. Assim, a palavra é usada não como sinônimo de “extremo”, mas para indicar raízes.

<sup>40</sup> O conceito de “coração” é caro ao filósofo, uma vez que ele não indica o centro das emoções como popularmente entendido, mas o ponto de concentração da existência humana: “Dooyeweerd diz que foi sua redescoberta da ideia bíblica de coração como a dimensão de profundidade religiosa da vida humana, subjacente a suas funções temporais (biótica, social, econômica, etc.), que o capacitou a libertar-se do neokantismo e da fenomenologia. No coração, essas funções estariam concentradas numa unidade que transcende o tempo em direção a Deus, a origem de tudo”. DOOYEWEERD, Herman. *No crepúsculo do pensamento ocidental: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico*. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 250-251, glossário.

<sup>41</sup> DOOYEWEERD, 2018, p. 267, glossário.

<sup>42</sup> O que caracteriza esses “poderes religiosos” a serem chamados como tal e não como correntes intelectuais (mesmo quando são imanentes ou ateístas) é devido à (a) atitude de absolutizar algum elemento da realidade o tornando a origem de tudo o mais e, (b) a dizer respeito aquilo que é último, sendo elemento que fornece fundamentos últimos. Apesar disso, para Dooyeweerd, mesmo que haja muitos motivos-bases, todos, menos o motivo-base cristão, estão em oposição a Deus e, portanto, dominados por uma disposição apóstata.

<sup>43</sup> DOOYEWEERD, Herman. *Raízes da Cultura Ocidental*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 22.

esses motivos-bases não devem ser confundidos com ‘temas’ filosóficos (‘motifs’), como se eles fossem de um caráter teórico – meros conceitos ou ideias inspirativas. Para Dooyeweerd eles seriam realmente motivos, no sentido de princípios dinâmicos, poderes capazes de controlar a cultura por meio do centro religioso do homem<sup>44</sup>.

Portanto, para Dooyeweerd os motivos-bases religiosos revelam a importância da religião como fator *a priori*, mas são eles mesmos os seus desdobramentos *a posteriori*. Dooyeweerd elencou quatro motivos-bases religiosos que guiaram o Ocidente, a fim de explicar sua relação com as sociedades ao longo do tempo, tanto no desenvolvimento de tradições filosóficas e visões de mundo, quanto na organização das relações na sociedade (nas instituições, p. ex.). Esses motivos-bases do Ocidente, começando da Grécia antiga até a modernidade, à título de informação são: a) o motivo grego *matéria-forma*; b) o motivo católico *natureza-graça* (síntese do cristianismo com a filosofia aristotélica); c) o motivo bíblico da reforma *criação-queda-redenção*; d) motivo moderno humanista *natureza-liberdade*. De acordo com o autor, esses motivos-bases têm a função de imprimir uma marca na cultura, na ciência e sociedade de certo período e nunca é estabelecido individualmente, mas comunalmente, no coração dos indivíduos<sup>45</sup>.

Até aqui, tudo o que foi exposto acerca dessa filosofia cristã pode parecer ao leitor parcial ou exclusivista da parte de Herman Dooyeweerd, mas a fim de continuar a exploração das implicações da religião na sua antropologia filosófica e na sua obra como um todo, é necessário uma última observação, a saber, a questão da impossibilidade de neutralidade religiosa, devido ao papel fundamental da religiosidade no ser humano. Essa afirmação, diferente de uma apriorística não reflexiva, é fruto de seu exercício filosófico<sup>46</sup>, e segue-se dela que, se todos os seres humanos são religiosos

<sup>44</sup> CARVALHO, 2006, p. 126.

<sup>45</sup> DOOYEWEERD, 2015, p. 22.

<sup>46</sup> É justo que, ao falarmos dessas pressuposições apriorísticas sobre a religião em Dooyeweerd, termos em conta que estes não foram tomados como ponto de partida inicial, mas que são o resultado de uma crítica do pensamento em diálogo com a epistemologia kantiana. O filósofo holandês chega a conclusão de que a produção de conhecimento na relação antitética (*gegenstand*) de Kant parte do dogma de que a razão é autônoma e, portanto, neutra religiosamente. Sua resposta é que, só se pode

por natureza porque Deus deu o senso de divindade a todos, não é possível que alguém seja neutro religiosamente, pois a religião é menos como um compromisso dogmático com certa religião formal (protestantismo, espiritismo, catolicismo, etc.) e mais como um impulso central que toma seu conteúdo em um motivo-base religioso já estabelecido socialmente.<sup>47</sup> Novamente, Guilherme de Carvalho elucida a questão dizendo que:

[...] os pensadores ocidentais muitas vezes foram dominados por um determinado motivo-base sem nem mesmo terem consciência disso; na verdade, o sentido religioso dos motivos-bases está além do alcance desses pensadores justamente porque *toda explicação histórica, em si mesma, pressupõe um ponto de partida central e suprateórico que é dado por um motivo-base religioso*<sup>48</sup>.

Por fim, podemos dizer que essas afirmações, embora aparentemente complexas ou de difícil aceitação, são resultados filosóficos da condição religiosa da humanidade, devendo ser consideradas como implicações desta concepção da origem da religiosidade. Se a religiosidade é mesmo essencial nos termos desta filosofia cristã, as implicações não serão menores, nem mesmo mais simples que as expostas por Herman Dooyeweerd e sua tradição filosófica. Portanto, para fins de uma conclusão parcial e em resposta às perguntas iniciais deste artigo, dizemos que em Dooyeweerd a religião encontra seu ponto de partida no Deus das Escrituras Sagradas, que depositou sobre toda a humanidade não só certo senso de que há o divino, mas a religião como fator essencial em sua composição e desenvolvimento sócio-cultural. Disto, segue-se que: a) o Deus da Bíblia possui status ontológico em sua filosofia; b) a religião é *a*

---

produzir conhecimento quando se tem condições de transcender os aspectos subjacentes da realidade, a fim de opô-los ao aspecto lógico, que por sua vez não pode ser o próprio sujeito que pensa, mas também um de seus aspectos. Logo, o ser humano deve ter um ponto de partida supra-teórico (e, portanto, religioso) para ter capacidade de opor os aspectos (econômico-lógico, p. ex., para o estudo da economia) sem recorrer ao dogma da autonomia da razão em seus empreendimentos teóricos e filosóficos. Em outras palavras, o ponto arquimediano se torna o coração. Para essa discussão, ver: DOOYEWEERD, 2018, p. 41-68.

<sup>47</sup> DOOYEWEERD, 2018, p. 75.

<sup>48</sup> CARVALHO, 2006, p. 125.

*priori* – no sentido de anteceder a experiência, mas não no aparelho psíquico, pois habita no coração humano, isto é, no seu centro existencial; e c) a manifestação da religiosidade inata humana encontra conteúdo positivo nos motivos-bases religiosos, responsáveis pelo desenvolvimento das ações e pensamento humanos, mas somente o motivo-base religioso bíblico (da realidade interpretada por meio do esquema *criação-queda-redenção*) está direcionado ao Deus verdadeiro.

#### **4. Aproximações e contrastes: levando o homem religioso até às últimas consequências**

À semelhança de Rudolf Otto, Dooyeweerd também posicionou a religião como elemento *a priori*, acarretando numa antropologia filosófica onde toda a humanidade é, ou tem a potência natural para ser religiosa. A comparação a ser realizada, portanto, não está localizada no ponto de partida da religião, onde ambos estão de acordo que o sujeito iniciador é Deus, mas sim no *lugar* da religião *no* sujeito religioso, bem como suas divergências conceituais. Destacaremos aqui dois pontos a serem explorados na comparação entre os dois teóricos.

Em primeiro lugar, a diferença inicial se encontra na possibilidade antropológica da não religiosidade. Para Rudolf Otto, como vimos, o ser humano carrega certa predisposição para a religião, mas essa pode ser despertada ou não. Dessa maneira, há quem seja religioso, pois alvoreceu o senso numinoso natural de sua cognição, mas há quem não o seja, pois inibiu o sentimento religioso interno, não podendo compreender o sagrado por não experimentá-lo. Aos que não compartilham da religiosidade, Otto recomenda (ironicamente ao que parece) que a leitura de sua obra seja interrompida, tamanha a necessidade dessa experiência em sua concepção:

Convidamos o leitor a evocar um momento de forte excitação religiosa, caracterizada o menos possível por elementos não-religiosos. Solicita-se que quem não possa fazê-lo ou não experimente tais momentos não continue lendo<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> OTTO, 2007, p. 40.

Com essa afirmação, inferimos que, embora todos tenham a mesma capacidade de serem religiosos, há a possibilidade da não religiosidade na obra de Otto. Por outro lado, em Herman Dooyeweerd, o ser humano não só tem a capacidade para a religião, como é *fundamentalmente* religioso. Ou seja, não há possibilidade do ateísmo real, implicando somente na diferença radical entre o religioso voltado ao Deus da Bíblia e o religioso que não está consciente de suas crenças, encontrando sua positivação do *self* individual por meio de um motivo-base igualmente religioso – mesmo que imanentista e caracterizado por absolutizações de elementos da realidade.

Em segundo lugar, colocaremos à mesa desse debate o papel do lugar da religião no sujeito religioso – ou potencialmente religioso. Para Rudolf Otto, o *a priori* da religião pode ser visto através do prisma da psicologização do sagrado, sendo reservado ao âmbito da psique humana. Assim, sua ênfase está ancorada na base antropológica kantiana e metodologia que tem em alto valor a religião como fenômeno psicológico. Os professores Filoramo e Prandi, nessa lógica, falam sobre o pano de fundo de Otto, afirmando:

A religião é, antes e acima de tudo, *Handlung*, ação ou, melhor, experiência vivida, *Erlebnis*. Segue-se, como em Otto, em van der Leeuw e nos outros fenomenólogos dessa corrente, a centralidade do método *psicológico*, de uma psicologia genérica, de tipo descritivo<sup>50</sup>.

Já em Herman Dooyeweerd, a pressuposição de que a religião se constitui num elemento *a priori* no conceito kantiano é um tipo de reducionismo, levando em conta o sentido primário de religião na tradição neocalvinista. O *sensus divinitatis*, conceito que herdou da teologia reformada, é *a priori* somente no sentido de preceder a experiência, mas não de ser um conhecimento no âmbito da psique. Na verdade, como já foi dito anteriormente, a religião não é nada menos que a parte central da antropologia filosófica dooyeweerdiana e, ao contrário de Otto, a religiosidade se localiza no coração humano, sendo este o aparelho central

---

<sup>50</sup> FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. As ciências das religiões. São Paulo: Paulus, 1999, p. 41.

da existência humana. Sendo assim, o psicologismo de R. Otto se torna, para Dooyeweerd, uma redução da ideia de religião a um fenômeno psicológico de uma só função humana. Em sua obra *The New Critique of Theoretical Thought*, Dooyeweerd diz que tanto ele quanto seu predecessor Abraham Kuyper rejeitam essa noção de Otto da fé:

A psicologização da fé dentro da função do sentimento, ou a sua logicização dentro de um ato intelectual devido a um dom sobrenatural de graça (Tomás de Aquino), foi então cortado na sua raiz. Ao mesmo tempo, as visões modernas irracionalista-idealista e psicologicista-transcendental da fé como *a priori* religioso (Troeltsch, Otto) é rejeitada na concepção de Kuyper<sup>51</sup>.

De maneira ainda mais direta, o filósofo holandês afirma que o papel da religião é bem mais profundo em sua essência do que a explicação fenomenológica a qual Otto se refere:

Portanto, com respeito a sua essência interna, a religião nunca poderá ser descrita ‘fenomenologicamente’. Não é um ‘fenômeno psicológico’, não é uma percepção-sentimental emocional, não é para ser caracterizada, como fez Rudolf Otto, como experiência do ‘tremendum’. Ela é a condição existente na qual o ego está vinculado à sua verdadeira ou suposta base firme<sup>52</sup>.

Além disso, é importante salientar que para Herman Dooyeweerd o *sensus divinitatis* é o propulsor de todo tipo de visão de mundo e motivo-base religioso e, portanto, está presente em toda formação sócio-cultural

<sup>51</sup> “The psychologizing of faith into a function of feeling, or its logicizing into an actus intellectus due to a super-natural gift of grace (THOMAS AQUINAS), was thus cut off at the root. At the same time the modern irrationalistic-idealistic and transcendental-psychologicistic views of faith as a religious a priori (TROELTSCH, OTTO) are rejected in KUYPER’s conception”. DOOYEWEERD, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought. Deel 2. The General Theory of the Modal Spheres*. The Presbyterian and Reformed Publishing Company, z.p. 1969, v. 2, p. 300, tradução nossa.

<sup>52</sup> “Therefore, with respect to its inner essence, religion can never be described ‘phenomenologically’. It is no ‘psychological phenomenon’, it is no emotional feeling-perception; it is not to be characterized, as is done by RUDOLPH OTTO, as experience of the ‘tremendum’. It is the ex-sistent condition in which the ego is bound to its true or pretended firm ground”. DOOYEWEERD, 1969, v. 1, p. 58, tradução nossa.

ou tradições intelectuais. Sendo assim, diferente de Otto em sua concepção de religião sem muitas consequências para além do âmbito individual, todo tipo de empreendimento humano no filósofo holandês adquiriu seu fundamento religiosamente. Por fim, verificamos que embora a religião seja parte natural da humanidade em ambos os teóricos, a religião no filósofo reformado tem um papel e importância integral, enquanto em Otto tem ênfase psicológica, compreendida e descrita fenomenologicamente.

### Conclusão

Neste artigo exploramos dois importantes pensadores ocidentais, os quais, ao falar sobre a religião, a admitem como coisa autônoma que é anterior às formulações sociais humanas, isto é, *a priori*. Primeiro, ao falarmos sobre Otto, enfatizamos a obra *O Sagrado*, em que se pesa as implicações do lado irracional do numinoso, termo que foi cunhado para se referir tanto à divindade quanto à uma categoria *a priori* única, que possibilita o despertar da religiosidade por meio da experiência, apesar de não surgir desta – se trata de algo *sui generis*. Segundo, ao discutirmos Dooyeweerd, procuramos compreender como sua definição todo-abrangente de religião (advinda do *sensus divinitatis*) a partir de sua tradição calvinista, o fez concluir que ela tenha papel fundamental não só na natureza humana (como positivadora do *self*), como também na sociedade, servindo como elemento fundante para os “motivos-base” – e, por consequência, visões de mundo e correntes de pensamento. Como ficou claro, apesar de partirem de tradições diferentes do pensamento, os dois pensam a religiosidade num prisma apriorístico, mesmo que em dissonância quanto ao significado dessa ideia. Disto se segue que ambos eram religiosos e tinham seus pontos de partida nessa pressuposição, de que tanto Deus existe, quando Ele pôs sobre a humanidade uma predisposição para a religiosidade. Suas diferenças conceituais dentro no tópico da aproximação e contraste podem ser resumidas em duas: na possibilidade (Otto) ou impossibilidade (Dooyeweerd) da não religiosidade e do lugar e papel da religião no religioso. Para Otto, essa está na via mais fenomenológica-psicológica com impacto individual. Para Dooyeweerd, a religiosidade habita nos corações humanos

fundamentalmente religiosos com consequências muito abrangentes no desenvolvimento da humanidade. Diferente de outros teóricos que fazem suas apostas na não existência de pontos apriorísticos e entendem a religião somente por meio de seus aspectos subjacentes (como é comum no campo das Ciências da Religião), tanto Otto quanto Dooyeweerd depositaram suas obras sobre o fundamento antropológico da humanidade religiosa ou potencialmente religiosa, uma vez que Deus, ou o numinoso, é a fonte de todo conhecimento possível, principalmente de ordem religiosa.

### Referências

- ALMOND, Philip C. *Rudolf Otto. An introduction to his philosophical theology*. Chapel Hill, N.C., 1984.
- CALVINO, João. *As Institutas*. 2 ed. Volume I. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de [organizador]. *Cosmovisão cristã e transformação*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006.
- DOOYEWEERD, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought*. v. 1. The Necessary Presuppositions of Philosophy. The Presbyterian and Reformed Publishing Company, z.p. 1969.
- DOOYEWEERD, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought*. v. 2. The General Theory of the Modal Spheres. The Presbyterian and Reformed Publishing Company, z.p. 1969.
- DOOYEWEERD, Herman. *No crepúsculo do pensamento ocidental: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico*. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018.
- DOOYEWEERD, Herman. *Raízes da Cultura Ocidental*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é ciência da religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.

- GUERREIRO, Silas. *Antropologia da Religião*. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (organizadores). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais da noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

Submetido em: 28/05/2020

Aceito em: 16/06/2021