

1

ERGUENDO-SE SOBRE OS OMBROS DE GIGANTES QUE O PRECEDERAM

Abaixo, temos o estudo sobre a forma pela qual o pensamento de um homem tornou-se um movimento que transformou o cenário político da modernidade. Não se pode nem se deve esperar, é claro, que as ideias políticas de João Calvino, assim como o seu envolvimento com o tema, respondam a todas – sequer as mais prementes – indagações de hoje nesse campo. Calvino, certamente, não foi cientista político ou estrategista de campanha. No entanto, além de impulsionar a onda republicanizadora que se erguia no horizonte da maioria dos governos ocidentais antes e depois do Iluminismo, suas aplicações teológicas diferenciadas renderam muita prudência política. É essa sabedoria, tanto prática quanto teórica, que é apreciada e explicada nesta obra.

Muitos estudiosos discutiram as ideias políticas de Calvino.¹ Alguns deles se concentraram no impacto socioeconômico (Max Weber), enquanto outros

¹ Entre os estudiosos que se dispuseram a explicar o pensamento e o impacto político de Calvino estão: Harro Hopfl, *The Christian Polity of John Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought: The Age of Reformation*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism* (1898; reimpr., Grand Rapids: Eerdmans, 1953); Robert Kingdon, *Calvin and Calvinism: Sources of Democracy* (Lexington, MA: D. C. Heath and Company, 1970); Ralph C. Hancock, *Calvin and the Foundations of Modern Politics* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989), p.62-81; John Witte Jr., *The Reformation of Rights: Law, Religion and Human Rights in Early Modern Calvinism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); John T. McNeill, “Calvin and Civil Government”, em *Readings in Calvin's Theology*, org. Donald McKim (Grand Rapids: Baker Books, 1984); Herbert D. Foster, *Collected Papers of Herbert D. Foster* (impressão própria, 1929); John T. McNeill, “John Calvin on Civil Government”, em *Calvinism and the Political Order*, org. George L. Hunt (Filadélfia: Westminster Press, 1965); Douglas Kelly, *The Emergence of Liberty in the Modern World* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1992); Franklin Charles Palm, *Calvinism and the Religious Wars* (Nova York: Henry Hold and Company, 1932); Karl Holl, *The Cultural Significance of the Reformation* (Cleveland: Meridian, 1959); John B. Roney e Martin I. Klauber, *The Identity of Geneva: The Christian Commonwealth, 1564-1864* (Westport, CT: Greenwood Press, 1998); e Keith L. Griffin, *Revolution and Religion: American Revolutionary War and the Reformed Clergy* (Nova York: Paragon House, 1994).

ressaltaram seus laços com o pensamento medieval (Quentin Skinner), seu incentivo a um movimento democrático que germinava (Robert Kingdon) e seu impacto sobre o desenvolvimento das leis e dos direitos humanos no Ocidente (John Witte Jr., Douglas F. Kelly *et al.*). Além disso, obviamente, há um número – elevado demais para que sejam mencionados – de críticos que o acusam de inibir a liberdade, a humanidade ou o conhecimento.

Comparando-se com o peso da influência internacional e multigeracional de Calvino, raras foram as vezes em que as palavras escritas por um pastor causaram impacto político que se sustentasse por tanto tempo. Douglas Kelly enaltece a virtude da “firme avaliação de Calvino a respeito da predisposição do homem caído para apropriar-se do poder, ampliá-lo e usá-lo indevidamente para fins pessoais, em vez de aplicá-lo para o bem de muitos”. E ainda pondera: “Os princípios governamentais para o consentimento do governado e a separação e o equilíbrio de poderes são todas consequências lógicas de uma visão calvinista muito austera da doutrina bíblica da queda do homem”.² Embora provavelmente incorra em exageros (ao imaginar Calvino como “absolutamente medieval”, e defensor de uma “teocracia aristocrática na qual ele era ditador”), o historiador Franklin Palm reconheceu, mesmo assim, a contribuição de Calvino em sua “ênfase à supremacia de Deus e ao direito de resistir a toda outra autoridade [...] [Ele] muito fez para refrear os poderes de reis e ampliar a autoridade dos representantes eleitos do povo”.³ Palm observou também a crença de Calvino no “direito do indivíduo de remover o magistrado que desobedeça a palavra de Deus [...] Como consequência, ele justificou muitos líderes revolucionários que acreditavam que Deus lhes dera o direito de se opor à tirania”.

Recentemente, John Witte Jr. observou que “Calvino desenvolveu ensinamentos novos e notáveis sobre autoridade e liberdade, deveres e direitos e igreja e Estado que exerceram uma influência duradoura em terras protestantes”. Como resultado de sua adaptabilidade, isso “tornou o calvinismo moderno um dos propulsores do constitucionalismo ocidental. Alguns de nossos princípios básicos ocidentais sobre direitos civis e políticos, pluralismo social e confessional, federalismo e contrato social, entre outros, devem muito às reformas teológicas e políticas calvinistas”.⁴

Em diversos pontos de seu *corpus* literário, Calvino aborda as seguintes questões de interesse vital aos teóricos da política e da modernidade:

² Kelly, *The Emergence of Liberty in the Modern World*, p.18.

³ Palm, *Calvinism and the Religious Wars*, p.32.

⁴ Witte, *The Reformation of Rights: Law, Religion and Human Rights in Early Modern Calvinism*, p.2.

- São soberanos o Estado ou seus governantes?
- Que forma o governo deve assumir?
- A democracia é um absoluto?
- Quem paga pelo governo e como/quanto o faz?
- Quem são os que exercem funções de líderes governamentais?
- Quanto da vida humana tem de estar sob os cuidados do governo?
- Que outras esferas válidas o governo deve respeitar (família, igreja, escola)?
- Os cidadãos podem resistir a seus governantes? Sob quais limitações ou condições?

Seus textos políticos certamente foram, em parte, o ápice de uma tradição. Sucederam décadas de pensamento renascentista e permaneceram hasteados por séculos de reflexão teológica medieval acadêmica sobre princípios políticos. Não gostaríamos de dar a impressão de estar sugerindo que Calvino tenha trabalhado isoladamente na formulação de seus princípios; era comum entre os principais teólogos do período – naquele tempo, líderes da sociedade – expor as questões de Estado. Entretanto, a subsequente expansão e repercussão de seu pensamento por seus seguidores praticamente criou uma nova trajetória de discurso político. Não é exagero observar que, *antes* de Calvino, certos princípios políticos eram vistos como radicais; mas, *após* Calvino, esses se tornaram amplamente aceitáveis. Este volume, portanto, trata não apenas do pensamento de Calvino, mas também do calvinismo subsequente, particularmente o seu impacto sobre a política e o governo humanistas.

Antes de observar os ensinamentos do próprio Calvino sobre as questões políticas, devemos examinar o contexto histórico. Com este objetivo, as próximas páginas destes capítulos iniciais apresentam de forma resumida os avanços teológicos importantes que precederam Calvino, juntamente com uma breve biografia.

AGOSTINHO

Calvino não escreveu em um vácuo, tampouco originou todas as ideias que costumam ser associadas ao seu nome. Ele se apressaria em confirmar que as melhores ideias estavam sobre os ombros dos gigantes que o precederam. Um dos pais da igreja no qual Calvino mais se baseou foi Agostinho de Hipona (354–430), certamente, durante séculos, o teólogo de maior destaque em muitas questões religiosas. Mesmo no tempo de Calvino, a sombra de Agostinho elevava-se sobre as discussões das questões de Estado. *A Cidade de Deus*, obra clássica que trata dessas questões, tentou ilustrar as linhas rivais e antitéticas, características da crença e da descrença (e, nesse caso, o seu impacto sobre a

política) presentes no decorrer da história da humanidade. Para ele, uma cidade estava organizada em torno da valentia e do orgulho do homem, completa em seu materialismo, violência, descrença, cobiça pelo domínio, e opressão; por outro lado, a *civitas Dei* caracterizava-se por um amor profundo a Deus, o apreço pelo eterno em detrimento do secular, padrões éticos elevados e tratamento igualitário para com o próximo. Curiosamente, a própria taxonomia de Agostinho baseia-se em uma unidade política: a cidade. O reconhecimento de que as pessoas se organizariam em unidades civilizadas, tais como as cidades, surgiu cedo. Credo com veemência na depravação humana e nas limitações da bondade do homem, Agostinho enxergou a necessidade de governo como mecanismo regulador para a boa sociedade. Ele não esperava que o pensamento não cristão gerasse um bom governo civil, nem que fosse o fundamento da liberdade: “O homem pecador [na verdade] odeia a igualdade de todos os homens perante Deus, e, como se fosse Deus, ama impor sua soberania sobre os seus semelhantes. Ele odeia a paz de Deus, que é justa, e prefere a sua própria paz, que é injusta. Entretanto, é incapaz de não amar algum tipo de paz. Pois pecado humano algum é antinatural a ponto de extinguir todo e qualquer traço da natureza humana”.⁵

A Cidade de Deus, obra de Agostinho, é uma apologia à igreja cristã e seus valores éticos. Em resposta aos críticos seculares que procuravam atribuir a queda do Império Romano às práticas e crenças cristãs (a queda de Roma ocorreu durante o reinado de Honório, um imperador cristão), Agostinho empenhou-se em demonstrar que, pelo contrário, as sementes da corrupção social repousavam na própria moral e nos conceitos do paganismo romano pré-cristão. Para Agostinho, a queda de Roma fora nada além de outro capítulo da providência manifesta de Deus – tema que se tornaria uma identificação calvinista. Não havia razão para pensar que o Império Romano, incluindo o seu assombroso colapso, devesse, necessariamente, ser visto como um cumprimento apocalíptico. Talvez fosse apenas o exemplo mais recente da ação de Deus “aniquilando os príncipes e reduzindo a nada os juízes deste mundo. Mal eles são plantados ou semeados [...] Deus sopra sobre eles, e eles murcham; um redemoinho os leva como palha” (Is 40.23-24 NVI). As mudanças nas administrações da Cidade do Homem eram apenas epifenômenos – não o verdadeiro substrato da história essencial. Nações se ergueriam e cairiam, e essas ascensões e decadências eram parte do plano de Deus. Agostinho, contudo, recusava-se a categorizar um governo como exclusivamente a favor ou contra Deus, pois cada um teria espécies mistas de justiça e injustiça.

⁵ Agostinho, *The City of God* (Nova York: Doubleday, 1958), p.454.

Um estudioso de Agostinho esclarece: “Essas duas cidades, separadas no plano moral, coexistem dentro dos mesmos limites políticos e geográficos. A *civitatis terrena* [cidade terrena], composta por todas as cidades que já existiram, existem hoje, e, na realidade, sempre existirão, carrega em si as duas cidades ou sociedades místicas. Além disso, nenhum sinal externo as identifica de forma confiável como membros de uma ou de outra cidade mística [...] Consequentemente, toda a história humana – passada, presente e futura – está marcada pela coexistência de ambos os tipos morais em todos os tempos e locais.”⁶ George J. Lavere observou a recusa de Agostinho em identificar rigorosamente a Cidade de Deus com uma nação ou instituição em particular. Ao fazê-lo, Agostinho não aceita o dilema sustentado anteriormente à sua obra.

Antes de Agostinho, as duas opções principais eram: (1) seguir Orígenes (185–254) e Eusébio na bênção ao Império Romano como instrumento da providência de Deus; ou (2) seguir Hipólito e outros apocalípticos em sua visão do Império Romano como a encarnação satânica da besta profetizada em Apocalipse 13. Ambrósio, Jerônimo e outros teólogos tendiam a adotar o primeiro ponto de vista, enquanto cristãos perseguidos, como Cipriano, Tertuliano e outros mártires, enxergavam uma inimizade fundamental entre igreja e Estado. Ao refletir sobre essas duas principais opções, Agostinho, dividido entre tais premissas, adotou um ponto de vista transformacional. Em vez de aceitar o Império Romano como representante do decreto divino ou de identificá-lo como instrumento do anticristo, Agostinho preferiu minimizar a importância do Estado na avaliação geral. Mais tarde, Calvino adotaria abordagem semelhante.

Para Agostinho, o papel do Estado era “corretivo e protetor”, e “um dispositivo de correção para a repressão de seres humanos egocêntricos”.⁷ Ele via o Estado como uma instituição necessária, porém antinatural, uma vez que fora instituído principalmente para reprimir o pecado após a queda. Os governos dos homens, segundo Agostinho, tinham suas origens nas consequências da queda, e não na ordem da criação.

Entender a queda edênica como a origem do governo humano delimitou de forma inerente tanto os sucessos quanto os fracassos que os cristãos pudessem vivenciar nas questões políticas. Tal ponto de vista, inevitavelmente, tira o foco do aspecto político, ou o restitui à sua adequada perspectiva como menos que absolutamente dominador. Os cristãos do século V precisavam desse lembrete, como acontece com os cristãos de todos os tempos. Assim como nos ensinaram

⁶ George J. Lavere, “The Political Realism of Saint Augustine”, *Augustinian Studies* 11 (1980): 138.

⁷ *Ibid*, p.141.

Agostinho e Calvino, uma identificação demasiadamente próxima de qualquer *polis* terrena com a *polis* celestial é um perigo a ser evitado.

Em sua análise da ausência da justiça romana, Agostinho comentou:

Segue-se que onde quer que falte a verdadeira justiça, não pode haver uma multidão de homens unidos por um reconhecimento mútuo de direitos; consequentemente, também não pode haver um “povo” no sentido da definição de Cipião. Se não há “povo”, não há bem do “povo”, ou bem comum, mas somente o bem de uma horda desmerecedora da designação de “povo” [...] Se o bem comum é o bem do povo, e se não há povo, salvo aquele unido por reconhecimento mútuo de direitos, e se não há direitos onde não há justiça, continua fora de questão que onde não há justiça não há bem comum [...] Justiça é a virtude que concede a cada homem o que lhe é devido. O que, então, devemos dizer de uma “justiça” do homem quando este se afasta do verdadeiro Deus e entrega-se a demônios imundos? Isso é dar a cada um o que lhe é devido? Se é injusto o homem que toma a terra de seu comprador e a entrega a outro homem que não possui direito algum sobre ela, como pode ser justo um homem que se afasta do senhorio do Deus que o criou e passa a servir aos espíritos maus?⁸

“Que fragmento de justiça pode haver em um homem que não está sujeito a Deus?”, interrogou Agostinho. “E se não há justiça em um homem deste tipo, então, certamente, também não há justiça na assembleia constituída por tais homens. Como resultado, há ausência de reconhecimento mútuo dos direitos que transformam uma simples horda em um ‘povo’; povo cujo bem de todos é um bem comum [...] O exame minucioso demonstrará que não há tal bem para os que vivem impiamente, como o fazem todos os que servem não a Deus, mas a demônios [...] Considero suficiente demonstrar que, com base na própria definição, um povo desprovido de justiça não é povo a ponto de constituir-se uma nação”.⁹ Em suma, Roma havia substituído a justiça pelo poder.

Agostinho foi pioneiro ao declarar que a vontade divina era mais fundamental nas questões humanas que até mesmo o maior dos governos humanos. Segundo Agostinho (e mais tarde, Calvino), “Apenas a providência divina explica o estabelecimento de reinos entre os homens”.¹⁰ Mesmo o avanço e o declínio do Império Romano não ocorreram à parte da soberania de Deus, e os que ten-

⁸ Agostinho, *The City of God*, p.469.

⁹ *Ibid.*, p.470-471.

¹⁰ *Ibid.*, p.99.

tam justificar a ascensão e a queda dos reinos foram aconselhados a não ignorar o trabalho ativo da prudente vontade de Deus nas nações: “Deus não permite que nada permaneça desordenado e sabe de todas as coisas antes que elas aconteçam. Ele é a Causa das causas, embora não o seja de todas as escolhas”.¹¹ Agostinho aplica esse ponto precisamente no fato de Deus ter dado origem a líderes poderosos no início do Império Romano: “O poder de conceder um reino ou império a um povo pertence [a Deus] [...] O único Deus verdadeiro, que nunca permite que a raça humana siga sem a ação da sua sabedoria e poder, concedeu ao povo romano um império, em tempo e dimensão determinados por ele. Foi o mesmo Deus quem concedeu reinos aos assírios e até mesmo aos persas [...] Foi este Deus, também, que concedeu poder a mim, a Mário e César, a Augusto e Nero, aos Vespasianos”¹² etc. Contrário ao conceito da autonomia de um governo humano, Agostinho afirmou que o Deus soberano ergue e depõe governantes, ainda que eles não sejam seus seguidores. Nada escapa ao seu decreto.

Agostinho também seguiu o preceito do Antigo Testamento que afirma que a unidade mais fundamental do governo era a família: “Toda família deve ser um integrante inicial ou fragmentário de uma comunidade civil.”¹³ Ele mencionou três esferas principais do governo civil: “Em primeiro lugar temos a família;¹⁴ depois a cidade; finalmente o mundo. E, é claro, como acontece com os perigos do oceano, quanto maior a comunidade, mais intensos seus infortúnios.”¹⁵

Ele também apresentou uma primeira forma de anulação de legitimidade, caso um governante incorresse em tirania: “Mas se o príncipe é injusto ou tirano, ou se os aristocratas são injustos (em cujo caso seu grupo é meramente uma facção), ou se o próprio povo for injusto (sendo também denominado tirano, na falta de termo melhor), então a nação não é simplesmente má [...] ela não é, de forma alguma, uma nação. A razão para isso é o fato de não mais existir o bem-estar [o bem] do povo, uma vez que um tirano ou uma facção apodera-se dele”.¹⁶

Agostinho lança enorme sombra sobre a teologia dos séculos posteriores. Sua influência sobre Calvino é bem conhecida e não deve ser subestimada. Até a época de Aquino, ou mesmo até o despontar da Reforma, a sabedoria política de Agostinho foi o paradigma dominante nas estruturas medievais.

¹¹ Ibid., p.103.

¹² Ibid., p.116-117.

¹³ Ibid., p.463.

¹⁴ D. J. MacQueen, “The Origin and Dynamics of Society and the State According to St. Augustine”, *Augustinian Studies* 4 (1973): 85, descreve a família como a *seminarium civitatis*.

¹⁵ Augustin, *The City of God*, p.446.

¹⁶ Ibid., p.74.