



GERSON LEITE DE MORAES

FILOSOFIA E POLÍTICA EM JOÃO CALVINO

CAMPINAS – SP

2014



**DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO DO INSTITUTO DE
FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA UNICAMP**

GERSON LEITE DE MORAES

FILOSOFIA E POLÍTICA EM JOÃO CALVINO

ORIENTADOR: Prof. Dr. ROBERTO ROMANO DA SILVA

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade
Estadual de Campinas, para obtenção do Título de
Doutor em Filosofia.

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO
GERSON LEITE DE MORAES, E ORIENTADA PELO PROF. DR. ROBERTO ROMANO DA
SILVA.**

CPG,____/____/____

Campinas – SP

2014

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

Moraes, Gerson Leite de, 1973-
M791f Filosofia e política em João Calvino / Gerson Leite de Moraes. – Campinas,
SP : [s.n.], 2014.

Orientador: Roberto Romano da Silva.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas.

1. Calvino, João, 1509-1564 . 2. Calvinismo. 3. Teologia e política. 4. Ditadura.
5. Federalismo. 6. Reforma. I. Romano, Roberto da Silva, 1946-. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Philosophy and Politics in John Calvin

Palavras-chave em inglês:

Calvinism

Theology and politics

Dictatorship

Federalism

Reform

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Roberto Romano da Silva [Orientador]

Hermisten Maia Pereira da Costa

Wilson Santana Silva

Glauco Barsalini

Eliézer Rizzo de Oliveira

Data de defesa: 18-03-2014

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 18 de março de 2014, considerou o candidato GERSON LEITE DE MORAES aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Roberto Romano da Silva

A handwritten signature in blue ink, reading "Roberto Romano", written over a horizontal line.

Prof. Dr. Hermistein Maia Pereira da Costa

A handwritten signature in blue ink, reading "Hermistein Maia Pereira da Costa", written over a horizontal line.

Prof. Dr. Wilson Santana Silva

A handwritten signature in blue ink, reading "Wilson Santana", written over a horizontal line.

Prof. Dr. Glauco Barsalini

A handwritten signature in blue ink, reading "Glauco Barsalini", written over a horizontal line.

Prof. Dr. Eliézer Rizzo de Oliveira

A handwritten signature in blue ink, reading "Eliézer Rizzo de Oliveira", written over a horizontal line.

RESUMO

A presente tese de doutoramento tem por escopo discutir aspectos filosóficos e políticos relacionados à figura de João Calvino e dos seus discípulos, que são chamados comumente de reformados ou calvinistas. Para tal foi necessário abarcar um longo período que se inicia na Baixa Idade Média, vista como incubadora de discussões filosóficas, econômicas, sociais, políticas e teológicas que acabaram desembocando no Renascimento Cultural, que trouxe à tona as Reformas Protestantes.

Com o fim do monopólio católico em termos religiosos de um lado, e o estabelecimento da secularização em rápida expansão do outro, as Reformas Protestantes colocavam-se como uma inovação porque ofereciam a possibilidade de se vivenciar a fé cristã a partir de novas perspectivas, mas também podiam ser vistas como mantenedoras do forte fundamento religioso da sociedade europeia ocidental. Nesse jogo de inovação e manutenção da ordem, a Reforma Calvinista talvez tenha sido a que mais possibilidades de inovação ofereceu ao ambiente já destacado.

João Calvino não foi somente um reformador, ou seja, um homem que construiu um modelo religioso na cidade de Genebra, e que serviu de referência para muitos outros lugares na Europa e fora dela, mas foi também um intelectual de grande envergadura, pois sua obra, crivada de aspectos teológicos, oferece subsídios para uma série de outras discussões nos campos filosófico, político, econômico, social. Pode-se dizer que Calvino foi um entre muitos pilares da modernidade.

A presente tese discutiu e trouxe à tona as várias possibilidades de leitura e aplicabilidade dos conceitos desenvolvidos por João Calvino. Como consequência do seu trabalho, o velho mundo e a América tiveram oportunidades para colocar suas ideias em prática, seja numa transposição direta, ou com algumas adaptações. Nesse sentido, a tese dá uma ênfase especial para a atuação dos monarcômacos franceses, com sua teoria contratualista de organização do poder, numa época de desenvolvimento e consolidação do absolutismo como forma de governo. Além disso, procurou ressaltar a importância do

calvinismo no combate à tirania, mostrando a necessidade de valorização das formas representativas de poder. Destaca, ainda, alguns casos em que os canais de comunicação entre o magistrado e o povo já não existiam, e que a possibilidade radical do tiranicídio tornou-se uma opção. Outra questão que ficou evidente na tese ora apresentada é que o calvinismo não foi e não é um bloco monolítico, pois debaixo de tal rótulo existem diferenças gritantes entre os grupos que se autodenominam representantes dessa tradição, e que vêm desde o século XVI tentando, através do discurso da permanência dos valores outrora defendidos, apropriarem-se exclusivamente dessa cosmovisão. Ademais, um outro elemento chamou a atenção na pesquisa, a saber, a injustiça cometida contra Calvino no campo epistemológico, pois nosso autor ficou reduzido à doutrina da predestinação, o que se configura num grande prejuízo na compreensão dele e de suas contribuições para o mundo moderno. Tentamos mostrar que Calvino e o calvinismo transcendem esses aspectos, e que suas contribuições foram de suma importância para o debate filosófico e político.

Palavras-Chave: Calvino; Calvinismo; Política; Tirania; Magistrado.

ABSTRACT

This doctoral thesis has the purpose to discuss philosophical and political issues related to the figure of John Calvin and his disciples, which are commonly called the Reformed or the Calvinists. For this, it was necessary to cover a long period beginning in the late Middle Ages, which is seen as an incubator for philosophical, economic, social, political and theological discussions eventually emptying into the Cultural Renaissance, that brought about the Protestant Reform.

With the end of the Catholic monopoly in religious terms on one side, and the establishment of secularization in rapid expansion on the other, Protestant Reforms put up as an innovation because they offered the possibility of living the Christian faith from new perspectives, but also could be seen as sustaining the strong religious foundation of Western European society. In this game of innovating and maintaining order, the Calvinist Reformation perhaps was the movement that more innovation possibilities offered to the environment already highlighted.

John Calvin was not only a reformer, or a man who built a religious model in Geneva, and served as a reference for many other places in Europe and beyond it, but he was also a great intellectual figure because his work riddled with theological aspects provided grants to a number of other fields in philosophical, political, economic, and social discussions. It can be said that Calvin was one of the many pillars of modernity.

This thesis has discussed and brought to light the various possibilities of reading, and the applicability of the concepts developed by John Calvin. As a result of his work the old world and America had opportunities to put their ideas into practice, in direct transpositions or with some adaptations. In this sense, the thesis gives a special emphasis to the role of the enemies of the French monarchy, with their contractual theory of power organization in a time of development and consolidation of the absolutism as a form of government. Moreover, it emphasized the importance of Calvinism in the fight against tyranny, showing the need for enhancement of representative forms of power. Also shows that in some cases, where the channels of communication between the magistrate and the

people no longer existed, the radical possibility of tyrannicide became a valid option. Another issue that became apparent in the thesis presented here is that Calvinism was not, and is not a monolithic block, because under that label, there are striking differences between the groups calling themselves representatives of the same tradition, and that since the sixteenth century, they have been trying, by a speech based upon the permanence of values once defended, to be the owners of this worldview. Furthermore, another element called attention in the research, namely the injustice committed against Calvin in the epistemological field, as the author was reduced to his doctrine of predestination, which configures a great loss to understand himself and his contributions to the modern world. We try to show that Calvin and Calvinism go far beyond that, and their contributions were critical in the philosophical and political debate.

Keywords: Calvin; Calvinism; Politics; Tyranny; Magistrate.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
A filosofia da Baixa Idade Média e as crises religiosas.	7
1.1. O Escolasticismo Medieval: Disputa entre a <i>Via Antiqua</i> e a <i>Via Moderna</i>	7
1.2. Reacendendo um debate: A filosofia da Baixa Idade Média revisita Pelágio e Agostinho. ..	23
1.3. Lorenzo Valla e as crises do poder espiritual.....	32
Capítulo 2.....	49
O Humanismo Renascentista e a Deflagração das Reformas.....	49
2.1. As concepções filosóficas do Renascimento.....	49
2.2. A Reforma Protestante e a “opção pelos fortes”.	67
2.3. Erasmo e Lutero: Livre-Arbítrio ou Servo Arbítrio? O problema da Vontade.	73
Capítulo 3.....	83
O contexto político em que emergiu a Reforma Calvinista	83
3.1. A Política como um mal necessário.	83
3.2. A antropologia de João Calvino.	104
3.3. Calvinismo e Cultura (Direito e Ciências Naturais).....	118
Capítulo 4.....	133
Relendo as <i>Institutas</i> de João Calvino.....	133
4.1. Política e Religião em Genebra.....	133
4.2. O Magistrado Civil nas <i>Institutas</i>	149
4.3. O direito de resistência e o tiranicídio no Calvinismo	173
Considerações Finais.....	194
Referências Bibliográficas	202

DEDICO ESTE TRABALHO AO REITOR DA UNIVERSIDADE
PRESBITERIANA MACKENZIE, **DR. BENEDITO
GUIMARÃES AGUIAR NETO**, QUE ME OUVIU QUANDO
NINGUÉM QUERIA ME OUVIR, E FEZ JUSTIÇA EM MEIO A
UM CIPOAL DE INJUSTIÇAS.

AGRADECIMENTOS

Embora modesto – sendo que isso deve ser atribuído exclusivamente às limitações deste pesquisador – o presente trabalho envolveu muitas horas de pesquisa, de leituras, traduções, correções e escrita, o que representou minha ausência do convívio com os meus familiares. Posso dizer que foi um período de exílio, pois não tendo tempo para dedicar-me integralmente à minha pesquisa, devido às minhas atividades profissionais, necessitei realizá-la nos momentos que deveriam ser dedicados ao convívio familiar. Por isso, em primeiro lugar, gostaria de pedir desculpas à minha família pela ausência física, mas agradecer-lhe imensamente, pois sem a compreensão gentilíssima de vocês seria impossível realizar tal empreitada. Meus agradecimentos eternos, carregados de emoção, à minha querida esposa Sara Lautenschleger de Moraes, por ser tão compreensiva e companheira de jornada, ouvinte atenta de meus queixumes e interlocutora fiel em minhas descobertas. Meus agradecimentos também à minha querida filha, amada desde a concepção, tesouro da nossa juventude, Lídia Leite de Moraes, que no decorrer da construção desta tese, passou da infância e entrou na adolescência, que descobriu um mundo novo e nem sempre teve o pai por perto para auxiliá-la nessa transição – quero que saiba que sinto muito orgulho da pessoa em que você está se transformando. Quero agradecer também ao meu amado e também ansiado filho, Lucas Leite de Moraes, que nasceu no ano em que ingressei no Doutorado, transformando-se no filho da maturidade, e que veio dar graça e gosto pela vida numa fase bastante árida, pois seu crescimento renovava minhas energias e me fazia crer que eu chegaria ao fim da minha jornada. O suporte familiar e afetivo permitiu-me chegar inteiro ao final deste trabalho.

Além da base familiar e afetiva, necessitei também da base intelectual, e aqui preciso registrar meus agradecimentos ao meu orientador, Prof. Dr. Roberto Romano da Silva. Participar de suas aulas, quando o mesmo estava no processo de aposentadoria da Universidade Estadual de Campinas, sabendo que eu era uma testemunha ocular dos últimos cursos dados por esse grande mestre, trouxe-me a noção exata de que eu estava fazendo história, pois foram poucos que tiveram tal privilégio, além de ser eu um dos

últimos, ou talvez o último orientando desse importante intelectual brasileiro. As conversas na Unicamp, em almoços ou em sua própria casa (a qual eu deixava, invariavelmente, carregado de muitos livros emprestados), sempre foram oportunidades de crescimento e trouxeram enorme contribuição para que este trabalho chegasse a bom termo. Seu prazer em ensinar e sua liberalidade em disponibilizar sua biblioteca particular para minhas pesquisas são memórias que carregarei na lembrança por toda a vida.

Queria agradecer também à UNICAMP por me proporcionar muitas oportunidades de aprendizagem e pesquisa, e ao IFCH por ter um quadro tão competente de docentes, sempre dispostos ao diálogo franco e sincero. Minha gratidão se estende aos colegas de cursos feitos nesse período, aos funcionários da Secretaria da Pós-Graduação em Filosofia e aos da Biblioteca do IFCH.

Registro a alegria que senti pela pronta aceitação dos professores Hermisten Maia Pereira da Costa, Wilson Santana, Christian Brially, Glauco Barsalini, Eliézer Rizzo em participar da banca de defesa deste doutoramento. Por último, quero agradecer aos meus colegas de magistério da Universidade Presbiteriana Mackenzie, tanto do curso de Direito quanto do curso de Administração – Campus Campinas, pelo apoio e incentivo. E por último, queria agradecer à professora Carolina Raizer que fez a revisão desta tese.

Oração a Deus

*Não é mais aos homens que me dirijo, é a ti, Deus de todos os seres, de todos os mundos e de todos os tempos. Se é permitido a frágeis criaturas perdidas na imensidão e imperceptíveis ao resto do universo, ousar te pedir alguma coisa, a ti que tudo criaste, a ti cujos decretos são imutáveis e eternos, digna-te olhar com piedade os erros decorrentes de nossa natureza. Que esses erros não venham a ser nossas calamidades. Não nos deste um coração para nos odiarmos e mãos para nos matarmos. Faz com que nos ajudemos mutuamente a suportar o fardo de uma vida difícil e passageira; que as pequenas diferenças entre as roupas que cobrem nossos corpos diminutos, entre nossas linguagens insuficientes, entre nossos costumes ridículos, entre nossas leis imperfeitas, entre nossas opiniões insensatas, entre nossas condições tão desproporcionadas a nossos olhos e tão iguais diante de ti; que todas essas pequenas nuances que distinguem os átomos chamados **homens** não sejam sinais de ódio e perseguição; que os que acendem velas em pleno meio-dia para te celebrar suportem os que se contentam com a luz de teu sol; que os que cobrem suas vestes com linho branco para dizer que devemos te amar não detestem os que dizem a mesma coisa sob um manto de lã negra; que seja igual te adorar num jargão formado de uma antiga língua, ou num jargão mais novo; que aqueles cuja roupa é tingida de vermelho ou de violeta, que dominam sobre uma pequena porção de um montículo da lama deste mundo e que possuem alguns fragmentos arredondados de certo metal usufruam sem orgulho o que chamam de **grandeza** e **riqueza**, e que os outros não os invejem, pois sabes que não há nessas vaidades nem o que invejar, nem do que se orgulhar. Possam todos os homens lembrar-se de que são irmãos! Que abominem a tirania exercida sobre as almas, assim como execram o banditismo que toma pela força o fruto do trabalho e da indústria pacífica! Se os flagelos da guerra são inevitáveis, não nos odiemos, não nos dilaceremos uns aos outros em tempos de paz e empreguemos o instante de nossa existência para abençoar igualmente em mil línguas diversas, do Sião à Califórnia, tua bondade que nos deu esse instante.*

VOLTAIRE

INTRODUÇÃO

No presente trabalho apresento uma perspectiva sinóptica sobre a filosofia e a política no pensamento de João Calvino, trazendo a lume questões pouco debatidas no cenário acadêmico brasileiro. A pesquisa envolveu um grande número de textos sobre um período relativamente grande de tempo, exigindo a reunião de um acervo considerável de obras em outros idiomas e tornando as traduções algo corrente nesta tese. Num trabalho como esse é fácil perceber como as áreas do saber necessitam do diálogo constante. Ao longo das páginas seguintes será possível verificar o trato com historiadores, teólogos, sociólogos e juristas cujas abordagens são cada vez mais necessárias na construção de qualquer saber atual.

Busco discutir algumas influências filosóficas que possibilitaram a passagem da Idade Média para a Idade Moderna e de que maneira elas estiveram presentes nas Reformas Protestantes, com destaque especial para a Luterana e a Calvinista, as quais remontam toda uma tradição que vem de Agostinho de Hipona e que possibilita a construção identitária ideal daqueles movimentos. Tais debates filosóficos foram fundamentais para as teologias dos reformadores e para suas concepções de mundo e de cultura.

Lutero, em sua concepção do sacramento, permanece ligado à substância. Nele, fala-se de consubstanciação a propósito da Santa Ceia, e o pão e o vinho coexistem com o corpo e o sangue do Salvador. Para Calvino, isso não tem sentido; ele muda radicalmente de perspectiva por sua teoria do signo. A purificação calvinista do cristianismo consiste em extirpar impiedosamente a idolatria, incluindo a liturgia. Praticamente não há arte sacra calvinista – quando há evidentemente uma arte sacra luterana, anglicana, para não dizer da arte sacra católica, e do estilo jesuíta. (COTTRET, 2013, p.02)

Entre a doutrina filosófica da substância, ainda usada por Lutero, e sua recusa quando se trata dos sacramentos em Calvino, podemos constatar a passagem de um mundo essencialista de cunho aristotélico para o campo do sujeito como base do pensamento e da ação, em Calvino, bem de acordo com a crítica do mundo e da língua trazida pelo

Renascimento. Outro fator que procuro discutir é a singularidade política da Reforma Calvinista em Genebra, local que se transformou no epicentro de uma série de mudanças que abalaram as instituições europeias nos séculos XVI e XVII.

A prática adotada por Calvino em Genebra sempre foi alvo de muitas posições radicais, algumas em prol do Reformador e outras a criticando como despótica. Proponho uma análise dos possíveis erros e acertos de Calvino e como eles foram relevantes para a elaboração da sua posição política, descrita no livro IV das *Institutas da Religião Cristã*. Esse posicionamento foi de fundamental importância para seus discípulos espalhados pelo mundo. As suas propostas marcaram o posicionamento dos seguidores em relação ao Estado, desembocando em teorias político-teológicas como o contratualismo, o federalismo e o tiranicídio presente nas preocupações dos monarcômacos franceses. Para tal foi necessário percorrer uma longa caminhada. A tese está estruturada em quatro capítulos.

No primeiro capítulo parto do pressuposto de que a modernidade nasceu sob a forte influência dos debates filosóficos, políticos e religiosos gestados de alguma forma na Baixa Idade Média. Nesse momento florescem as Universidades onde são debatidos assuntos que movimentaram o ambiente acadêmico e produziram graves consequências no âmbito religioso. O Escolasticismo, que floresceu entre 1250 e 1500, com suas derivações – tanto *a via antiqua*, que valorizava o realismo na questão dos universais, e que tinha como referências intelectuais São Tomás de Aquino e Duns Scottus, como a *via moderna*, que valorizava o nominalismo em matéria de análise dos universais e possuía como expoentes Guilherme Ockham e Jean Buridan – teve destaque naquele cenário. Num ambiente rico em debates, duas escolas que derivaram do nominalismo reacenderam a polêmica medieval entre Pelágio e Agostinho: a *Via Moderna* assumiu uma posição pelagiana, e a *Schola Augustiniana Moderna*, uma posição Agostiniana. Essa *Schola Augustiniana Moderna* via a natureza humana como fraca, pecadora e impotente, e será importante para os reformadores, especialmente João Calvino. As várias correntes filosóficas da Baixa Idade Média estiveram presentes nas transformações religiosas do século XVI, determinando valores, princípios e ações.

Esses embates filosóficos permitiram o desenvolvimento do Humanismo Renascentista, e homens como Lorenzo Valla e outros conseguiram, com a filologia e a história, abrindo sendas depois ampliadas por Martinho Lutero, João Calvino e Erasmo de Rotterdam.

No segundo capítulo indico que os debates filosóficos entre os especialistas religiosos foram importantes para deflagrar os movimentos reformistas no século XVI. As questões filosóficas assumiram um ponto central entre os reformadores. Basta lembrar o embate de Lutero com Erasmo por conta do velho problema filosófico da vontade e do livre-arbítrio. A própria terminologia Reforma Protestante talvez necessite ser caracterizada no plural. Ocorreram Reformas Protestantes¹, pois os três troncos mais conhecidos do movimento, Luterano, Calvinista e Anglicano têm em comum algumas questões, mas possuem inúmeras diferenças entre si. Além disso, existe uma Reforma mais radical, ligada ao movimento Anabatista, com participação decisiva na construção identitária das outras Reformas. A secularização/desencantamento do mundo é uma conquista das Reformas Protestantes

¹ . Com o fim do monopólio católico em termos eclesiásticos, o que se percebeu posteriormente foi um intenso debate sociológico entre os conceitos, “seita” e “igreja”. Max Weber lançou luz nessa discussão: “Uma seita, no sentido sociológico, não é uma comunidade religiosa ‘pequena’ e tão pouco uma comunidade (*Gemeinschaft*) que se desprende de uma outra qualquer e, por conseguinte, ‘não é reconhecida’ por esta última ou perseguida e considerada herética. Os batistas, uma das ‘seitas’ mais típicas no sentido sociológico do vocábulo, constituem uma das maiores denominações protestantes da Terra. Trata-se de uma comunidade que, por seu sentido e natureza, recusa necessariamente a universalidade e deve necessariamente ser baseada num acordo completamente livre de seus membros. Deve ser assim porque se trata de uma organização aristocrática, de uma associação de pessoas qualificadas do ponto de vista religioso. Não é, como uma Igreja, um instituto dispensador de graças, que projeta sua luz sobre os justos e os injustos e que, cabalmente, quer levar os pecadores à disciplina (*Zucht*) dos que cumprem os mandamentos divinos. A seita tem o ideal da *ecclesia pura*, da comunidade visível dos santos, de cujo seio são excluídos os cordeiros sarnentos com o fim de que não ofendam a vista de Deus. Em seu tipo mais puro, ela recusa as indulgências eclesiásticas e o carisma oficial (*Amtscharisma*). Em virtude da predestinação divina desde a eternidade (como nos *particular baptist* que constituíram as tropas escolhidas dos ‘independentes’ de Cromwell) ou por causa da ‘luz interna’ ou da capacidade pneumática para o êxtase ou então (como entre os antigos pietistas) pelo ‘arrependimento’ e ‘extravasamento psíquico’; em todo caso em virtude de uma capacidade pneumática específica (como entre os antigos quakers (...)) e como na maioria das seitas pneumáticas em geral) ou por causa de um carisma específico outorgado à pessoa ou adquirido por ela, o indivíduo se acha qualificado para se converter em membro da ‘seita’ (como é natural, o conceito deve ser cuidadosamente preservado de toda marca procedente da difamação eclesiástica). O motivo metafísico pelo qual os membros da seita se reúnem numa comunidade pode ser muito diferente segundo os casos. Sociologicamente importante é o motivo seguinte: a comunidade é o instrumento de seleção que separa os qualificados dos não qualificados. Pois o eleito ou qualificado precisa evitar – pelo menos no caso de uma seita típica – todo trato com o réprobo. Todas as igrejas, inclusive a luterana e, como é compreensível, o judaísmo, exigiram na época de sua intensa vida eclesiástica o poder de excomunhão contra os tenazmente rebeldes ou incrédulos. Nem sempre, mas com frequência, se uniu a tal coisa nos começos o ‘boicote’ econômico. Algumas igrejas, como a de Zoroastro e a xiita, mas em geral as religiões de castas como o bramanismo, foram tão longe que chegaram a proibir todo relacionamento físico, sexual ou econômico com os situados fora de seu círculo. Nem todas as seitas vão longe assim. Mas isto está na linha de sua evolução mais consequente, do mesmo modo que no monaquismo... (WEBER, 1969, pp.932-933)

porque estas acabaram com o monopólio católico na experiência da fé cristã. Tal binômio, no entanto, tornou-se perigoso para os próprios reformadores, que viram no flanco aberto interesses que ameaçariam a visão religiosa do mundo e de sua ordem.

É nesse ambiente movimentado religiosamente, onde se cruzavam alvos políticos, sociais e econômicos, que destaco a figura de João Calvino. No capítulo terceiro analiso sua atividade na organização administrativa de Genebra nos períodos de 1536-1538, inicialmente, e depois de 1541 até sua morte, os quais foram usados por mim como fio condutor das temáticas exploradas na obra de Calvino. É possível dizer que aquela urbe virou um paradigma da “cidade dos homens”, retomando os conceitos agostinianos que fundamentaram teoricamente o reformador. Aliás, a doutrina dos dois reinos ainda hoje gera uma série de discussões no âmbito político. Carl Schmitt, jurista autoritário e católico conservador, assim se refere ao tema:

A doutrina agostiniana dos dois reinos diferentes irá, até os dias atuais, sempre estar, novamente, diante desse duplo ponto da questão aberta: *Quis judicabit? Quis interpretabitur?* Quem decide a questão, *in concreto*, pela pessoa atuante em autonomia própria da criatura sobre o que seja espiritual e terrenal e como se age com o *res mixtae* que perfaz, no ínterim entre a vinda e o retorno do Senhor, toda existência terrena deste ser duplo espiritual-terrenal, espiritual-temporal chamado *pessoa*? (2006b, pp.136-137)

A citação de Schmitt, é evidente, não tem como fim estabelecer vínculos com os protestantes. Ele mesmo veria em tal aproximação algo indesejável, já que, segundo seus mestres Donoso Cortés e Joseph De Maistre, o protestantismo é o primeiro passo para a perda do poder estatal, com a corrosão da autoridade iniciada por Lutero. Importa notar, no entanto, que a clivagem entre a cidade divina e a dos homens é mantida no debate teológico e político da modernidade. Calvino, por seu lado, almejava organizar Genebra e transformá-la em padrão moral segundo uma leitura bíblica. Assim, ele precisa estabelecer leis claras de comportamento para acomodar a existência de homens afetados pelo pecado, mas que lutavam contra suas inclinações ao mal. Tal refúgio é o papel que Genebra representou para o movimento religioso reformado. Isso também indica qual antropologia fundamenta as ações de Calvino. Herdeiro da tradição que remonta ao apóstolo Paulo,

somado aos contornos filosóficos de Agostinho, ele reconhece que o mal e seus efeitos representam uma realidade entre os homens. O seu trabalho teológico desemboca na discussão sobre a melhor forma de organizar os homens em sociedade e como os indivíduos deveriam se relacionar com o poder instituído. Ainda no capítulo terceiro procuro mostrar como o pensamento calvinista se transforma numa cosmovisão poderosa que marcou a cultura ocidental no Direito e nas ciências naturais.

No quarto e derradeiro capítulo, o foco está voltado para as *Institutas da Religião Cristã*, obra que consagrou Calvino como um dos pilares da modernidade. Precisei, no entanto, avaliar como foi configurado o vínculo entre Política e Religião em Genebra, ao discutir uma série de casos envolvendo a participação direta de Calvino, como na morte de Miguel de Servetus. Outro elemento analisado foi a concepção de governo civil em João Calvino, no livro IV das *Institutas*. Ali, ele destaca o papel da política, da moral, da guerra e da tirania e os meios para se construir a paz entre os homens. Como sequência, analiso obras dos principais calvinistas do século XVI, que fomentaram o direito de resistência, o contratualismo, o federalismo e o tiranicídio. O termo “calvinista” inicialmente era bastante pejorativo, como afirma Bernard Cottret:

O calvinismo é uma construção dogmática que eu distinguiria da fé viva de Calvino. Muitos protestantes calvinistas preferem dizerem-se reformados para não incorrer na censura de idolatria. Um bom calvinista não deveria dizer-se ‘calvinista’, e, em sua origem, o calvinismo é uma invenção de luteranos da segunda ou terceira geração, hostis à teologia de Calvino, em particular sobre as questões eucarísticas. (2013, p.02)

Mas a designação foi usada por mim para denotar os “discípulos” de João Calvino, entre eles François Hotman, que deixaram obras relevantes para a filosofia política. Meu trabalho tem como escopo indicar que, mesmo numa época como a nossa, quando a intolerância religiosa se transforma numa regra e promove guerras em nome de crenças, retornar ao passado e analisar os fundamentos da constituição do Estado Moderno é de fundamental importância para se perceber que a Religião e a Política precisam estabelecer diálogos profícuos e constantes para que um não tenha domínio sobre o outro, mas que, através do diálogo e da racionalidade, estes atores tão importantes da modernidade possam

proporcionar a convivência de fiéis e não fiéis no mesmo espaço público, sendo guiados por leis claras e justas, que respeitem os direitos dos homens, conquistados mediante muitas lutas ao longo da história.

Capítulo 1

A filosofia da Baixa Idade Média e as crises religiosas.

1.1. O Escolasticismo Medieval: Disputa entre a *Via Antiqua* e a *Via Moderna*.

O conjunto de transformações que ocorreram a partir do século XI na Europa possibilitou um renascimento urbano e comercial², que ensejou grandes transformações no campo econômico, político, social e cultural. Quando se pretende tratar do pensamento filosófico desenvolvido no período da Baixa Idade Média³ é impossível não mencionar o ambiente acadêmico da época, desenvolvido a partir de uma das grandes novidades do período, a saber, as *Universidades*. Não é intenção deste trabalho entrar na disputa histórica para saber qual foi a primeira instituição tipicamente universitária da Europa: se tal privilégio coube ao *studium* de Bolonha, ou tal feito coube a Paris ou mesmo a Oxford. Importa que as Universidades Medievais foram formadas levando-se em consideração o princípio de que mestres eclesiásticos especialistas em cultura procuravam se associar para formar um corpo profissional segundo os moldes das corporações de ofício. Vale ressaltar que as Universidades surgiram no bojo dos acontecimentos que marcaram a Europa a partir do século XI com a reabertura do Mar Mediterrâneo. Comentando o modo de produção feudal, Jacques Le Goff registra o que disse Marc Bloch sobre o período:

Marc Bloch distinguiu duas ‘idades feudais’. A primeira, que se encerrou em meados do século 11, corresponde à organização de um espaço rural estável em que as trocas são fracas e irregulares, a moeda rara, e o trabalho assalariado quase inexistente. A segunda é produto dos grandes arroteamentos, do renascimento do comércio, da difusão da economia monetária, da superioridade crescente do comerciante sobre o produtor. (LE GOFF, 2005, p.87)

² . Para uma melhor compreensão do período citado, ver capítulo VII, intitulado *Floraison Urbaine et Commerciale*. pp.82-92, de Catherine Vincent, na obra *Introduction à l'histoire de l'Occident Médiévale*.

³ . Alain de Libera diz: “A distinção tradicional entre Alta Idade Média e Baixa Idade Média deve ser primeiramente entendida num sentido teológico”. (LIBERA, 1999, p.72)

O fator determinante para o renascimento comercial na Europa encontra-se no contexto das chamadas Cruzadas, que envolveram numa guerra religiosa sem precedentes cristãos e muçulmanos.

Aproveitando-se do estabelecimento de reinos de curta duração no Oriente, os cristãos conseguiram reabrir o Mar Mediterrâneo, que estava fechado para suas atividades comerciais, e retomaram as atividades mercantis entre a Europa e o Oriente. As mudanças proporcionadas por essa retomada comercial vão desde transformações econômicas, como o aparecimento de uma nova classe social, a burguesia mercantil, até aspectos relacionados a valores, como o desejo de rompimento com a estrutura servil que imperava na época e aprisionava o trabalhador à terra, na lógica do modo de produção feudal. No conjunto das transformações verificadas no período, observa-se o aparecimento salutar das *Universidades*, cujos métodos de ensino foram se consolidando através do tempo, como registra a pensadora Olga Weijers:

O ensino universitário estava usando alguns métodos, que sem serem previamente desconhecidos, foram desenvolvidos e elaborados no seio da Universidade no curso do primeiro século de sua existência e cujos mais importantes são a *lectio* e a *disputatio*. (WEIJERS, 1987, p.324)

A Universidade viu os seus métodos de ensino sendo aperfeiçoados no domínio das propedêuticas (LIBERA, 1999, p.71). A base de todo ensino encontrava-se na leitura de textos de autores autorizados, a *lectio*, que, por sua vez, engendrava a *questio*, uma discussão precisa de certos problemas evocados pela leitura e tratados da seguinte maneira: exposição do problema, apresentação dos prós e contras e uma solução. Pode-se dizer, portanto, que, na origem, a *questio* fazia parte da *lectio*.

Mais tarde, isolou-se a discussão dessas questões, e havia uma sessão dedicada a compartilhar, a *disputatio*. Então, a organização desse gênero de “disputas” sobre o tema de questões não tem nenhuma relação com a leitura de textos. É conveniente, portanto, distinguir a *questio* que fazia parte da leitura daquela que é discutida separadamente. É neste último caso, somente, que podemos falar de

disputatio ou disputa, manifestação da qual participavam tanto alunos como professores. (WEIJERS, 1987, p.324, p.336)

Os alunos eram estimulados a participar dos debates, mas sempre mediados pelos professores, que tinham também a incumbência de resolver as questões.

Essa popularidade da disputa expressava o triunfo da dialética sobre os outros ramos do *trivium* e dava à filosofia medieval a atmosfera na qual o exercício da lógica contrastava mais visivelmente com a retórica ou a confessionalidade veiculada em outras eras. Isto deve ser lembrado pelo fato de que a *questio* medieval é um dos poucos formatos filosóficos que assegura que pelo menos algumas das objeções a uma posição serão levadas em conta. (HYMAN; WALSH, 1973, p.452)

É nesse ambiente universitário, com métodos de ensino estabelecidos e em constante aperfeiçoamento, que se forjaram as grandes disputas filosóficas, eivadas de princípios teológicos. Ou, se quisermos inverter a lógica, pode-se dizer grandes disputas teológicas, eivadas de verniz filosófico. De qualquer maneira, e a partir de qualquer ângulo que se olhe o ambiente medieval universitário, percebe-se a relação visceral entre teologia e filosofia, e em particular e de forma mais acentuada, na Baixa Idade Média. Essa relação intrínseca entre teologia e filosofia, hoje bastante contestada, no período em questão, era natural. São Tomás de Aquino tornou-se o lídimo representante dessa relação entre Filosofia e Teologia. Falando sobre as Universidades do período, o historiador Jacques Verger diz que as mesmas possuíam algumas *características originais*, entre elas, “a autonomia”, “o universalismo” e a “proteção do papado”.

De início, a originalidade estava na autonomia ou, como se dizia, nas ‘liberdades e privilégios’ de que usufruíam mestres e estudantes (...). Em suma, a autonomia universitária era bem real e garantia, simultaneamente, um funcionamento interno bastante democrático e o exercício de uma liberdade eminentemente favorável à atividade intelectual. Outra característica marcante da Universidade medieval era sua vocação universalista. Extraído de dupla fonte, da ciência antiga (oportunamente enriquecida pelos árabes) e da Revelação cristã, este saber era o mesmo em toda parte. Ensinado em uma língua também universal (o latim), apoiado em todos os locais sobre as mesmas ‘autoridades’ (Prisciano, Aristóteles,

Galeno, o *Corpus iuris civilis*, a Bíblia, as Sentenças de Pedro Lombardo etc.), alheio, portanto, a qualquer particularismo nacional ou regional, era uniformemente encontrado em todas as universidades da Cristandade. Ao mesmo tempo causa e consequência desta vocação universalista, as universidades ligavam-se diretamente ao poder universal por excelência, o papado. Era o papa que confirmava seus privilégios, era em seu nome que o chanceler conferia a licença *ubique docendi* (válida em toda parte), era ele que protegia mestres e estudantes contra os ‘abusos’ das autoridades locais, laicas ou eclesiásticas. Em troca, o papa esperava das universidades que fossem fiéis e ortodoxas auxiliares doutrinários do magistério romano e que acolhessem em seu seio esses agentes especialmente devotados ao papado, que eram os religiosos mendicantes. (VERGER, 2006, pp.579-580)

Jacques Le Goff, comentando o poder da Universidade, acrescenta às características originais o *direito de greve* (LE GOFF, 1988, p.66). A presença papal no ambiente universitário era a garantia de que a voz oficial da Igreja estaria representada naquele ambiente. Contudo, isso não significa que não existissem vozes dissidentes. Entre os anos de 1229-1231, na cidade de Paris, naquele momento reconhecidamente um centro intelectual da cristandade, de tradição universitária movimentada e até certo ponto longa, ocorreu uma greve geral de mestres e estudantes, que abandonaram Paris e estabeleceram-se, em sua maioria, em Toulouse. Nesse contexto grevista, o dominicano Rolando de Cremona inaugurou sua cátedra de teologia na Universidade de Paris, em Setembro de 1229, fato este que estremeceu ainda mais as relações já conturbadas entre os mestres seculares e os mestres religiosos⁴. Esse fato foi tão impactante, que as ordens mendicantes, ligadas à Igreja Católica, passaram a ser vistas como “fura-greves” (TORRELL, 2011, p.45).

Aliás, as ordens mendicantes, que serão extremamente importantes na conjuntura da Igreja Medieval na Baixa Idade Média, merecem um destaque especial. O aparecimento

⁴. “Os seculares censuram os Mendicantes pelo fato de violarem os estatutos universitários. Eles obtêm graus em Teologia e ensinam sem terem alcançado previamente o mestrado em artes. Eles conseguiram do papa, em 1250, autorização para obter, fora da faculdade de Teologia, a licenciatura concedida pelo chanceler de Notre-Dame; pretendem obter e efetivamente ocupam duas cátedras, enquanto os estatutos não lhes conferem senão uma (em quatro). Sobretudo, eles romperam a solidariedade universitária ao continuar dando cursos enquanto a Universidade está em greve. Eles assim fizeram em 1229-1231; reincidiram em 1253, apesar de a greve ser um direito reconhecido pelo papado e previsto nos estatutos. Além disso, acrescentam os mestres seculares, eles não são verdadeiramente universitários; fazem uma concorrência desleal à Universidade, apoderando-se dos estudantes e desviando-os para a vocação monástica. Vivendo de esmolas, não cobram pelos cursos, e eles próprios não se sentem comprometidos com as reivindicações de ordem material dos universitários. Essas são as verdadeiras queixas dos seculares”. (LE GOFF, 1988, p.83)

delas, através da organização dos *irmãos menores*, ordem fundada por São Francisco de Assis (1181-1226), e dos *irmãos pregadores*, ordem fundada por São Domingos (1175-1221), vinha cumprir o desejo de um novo tipo de clero, sonhado pelo papa Inocêncio III e pelo Concílio de Latrão IV (1215). Essas ordens tinham a pobreza como essência da vida evangélica e arma contra as heresias.

Desde a criação das ordens religiosas no Ocidente, com a figura bastante obscura de Bento de Núrsia, nos Apeninos da Úmbria, que viria a tornar-se o grande São Bento, alcunhado de “pai dos monges no Ocidente”, a Igreja que vivia uma profusão de microcristandades, graças à lenta política de unificação da Igreja Latina, conseguiu um padrão de organização. O monaquismo beneditino, ainda no período da Alta Idade Média, torna-se o paradigma de vida eclesial no ocidente.

(...) Os soberanos carolíngios decidem, no âmbito do seu grande projeto de Império cristão, impor o tipo beneditino como modo de vida universal dos monges. Bento de Aniano (†821), conselheiro do imperador Luís, o Piedoso, em matéria religiosa, promove um verdadeiro *aggiornamento* em matéria monástica, ao cabo do qual os irmãos reunidos em comunidade optam por ‘uma só regra e um só costume’: a regra de São Bento. (IOGNA-PRAT, 2009, p.147)

Contudo, não se pode esquecer que o monaquismo beneditino estimulava a vida ascética e de clausura; em outras palavras, os monges surgidos na esteira do monaquismo beneditino não queriam envolver-se com as coisas consideradas mundanas, preferindo uma vida de reclusão. Nesse sentido, esse modelo está completamente ultrapassado na Baixa Idade Média, que com seu renascimento urbano e comercial criou novas demandas, que viriam a ser supridas pelas ordens mendicantes criadas a partir do século XIII.

De fato, o sucesso dos movimentos heréticos mostrara que a cristianização do Ocidente era incompleta e muitas vezes superficial. Na periferia da Europa, restavam numerosos pagãos a converter, e o islã continuava exercendo uma pressão terrível. Nessa conjuntura, a igreja não podia contar nem com os seus monges, cuja ação no mundo não era sua vocação, nem com um clero secular malformado e cujos costumes muitas vezes nada tinham de edificante, enquanto grande número de bispos se deixava absorver pelos assuntos temporais. Com as ordens mendicantes aparecem religiosos considerados providenciais pelo papado,

que ratificou sua entrada em cena ao canonizar rapidamente seus fundadores, São Francisco (†1126) em 1228 e São Domingos (†1221) em 1234, e que não demorou a compreender qual podia ser seu papel para esvaziar a heresia. Foi por isso que o papado apoiou sua ação em profundidade, pela pastoral, e lhes confiou a responsabilidade da repressão no âmbito do tribunal da Inquisição. (VAUCHEZ, 2009, p.217)

O papel das ordens mendicantes é de fundamental importância para a construção de uma forma de pensar no período medieval. Criadas a partir do século XIII, elas são os verdadeiros protagonistas do movimento denominado *Escolástica*. Esse movimento intelectual desenvolvido na Europa entre mais ou menos 1250-1500 encontra o seu *habitat* natural nas Universidades. Fazendo uma análise dessas duas instituições medievais, Franco Alessio diz:

Nascidas conjuntamente, a Universidade e a escolástica estão ligadas uma à outra: a Universidade é o corpo fechado constituído pelos mestres, e a escolástica é o ensino magistral que a Universidade tem por função proporcionar. Vivem uma para a outra: não há Universidade sem escolástica, nem escolástica, sem Universidade. (ALESSIO, 2006, p.367)

Elegendo o latim como língua oficial, e mudando o *status* do livro⁵ da condição de livro-tesouro (escrito para não ser lido) para a condição de livro-instrumento (inteiramente destinado à leitura e à multiplicação de cópias de estudo), os mestres escolásticos transformaram-se em grandes tradutores de uma série de obras importantes, tais como: o *corpus* de escritos aristotélicos, alguns comentários de Averróes sobre Aristóteles, alguns escritos médicos e filosóficos de Avicena, e vários outros escritos. Pode-se dizer que sem essas traduções não existiria escolástica. Contudo, a tradução de obras de pensadores importantes do mundo greco-romanos ou do universo muçulmano para o latim acabou fossilizando essa microlíngua num formalismo exangue, tomada muitas vezes pela

⁵ . Jacques Le Goff diz que “o feudalismo é um mundo do gesto e não da escrita” (LE GOFF, 2005, p.85). Isso de fato é uma realidade para o período da Alta Idade Média, contudo, a partir das transformações iniciadas no século XI, o mesmo Le Goff acentua o papel importantíssimo do livro nesse contexto. Ele diz que uma verdadeira revolução foi operada a partir do século XIII, com o novo *status* conferido ao livro universitário. “O livro universitário é um objeto completamente diferente do livro da Alta Idade Média. Ele se liga a um contexto técnico, social e econômico completamente novo. É a expressão de uma outra civilização”. (LE GOFF, 1988, p.72)

abstração hermética. Mais incrível ainda é saber que muitos mestres da escolástica não sabiam ler o grego, o árabe ou o hebraico. Isso auxilia na compreensão da crítica feroz que o Humanismo Renascentista fez à Escolástica. Com uma postura bastante arrogante, mas perfeitamente compreensível no período analisado, a Escolástica falava do alto (*ab alto*), como o se o mundo fosse seu aluno.

A Escolástica enquanto movimento filosófico não é algo que se pode chamar de unitário. Ela ramifica-se em pelo menos quatro escolásticas independentes: a teológica, a jurídica, a médica e a filosófica. A Escolástica é, portanto, quádrupla e plural. Se de fato, existe uma possibilidade de se falar numa escolástica singular, esta manifesta-se no ensino da faculdade de artes, conferindo à escolástica filosófica a base comum e propedêutica para o desenvolvimento das outras escolásticas.

A escolástica filosófica nutre-se do saber contido nos textos aristotélicos.

Até os anos de 1240, o principal intérprete de Aristóteles era Avicena; depois disso, este posto foi assumido por Averróes. O estudo de Aristóteles eventualmente substituiu a maioria dos velhos currículos e era um pré-requisito necessário para a teologia. Nesta disciplina o currículo era baseado na Bíblia e nos *Quatro Livros das Sentenças* de Pedro Lombardo, uma coleção de textos patrísticos organizados pelo método *Sic et Non* trazido da Lei em Teologia por Abelardo. Muitas das discussões filosóficas dos séculos treze e quatorze são encontradas em comentários no trabalho fundamental em cada mestre em Teologia. (HYMAN; WALSH, 1973, p.452)

A Escolástica é o palco de construções doutrinárias muito significativas, além de ser também o palco de embates teológicos e filosóficos retumbantes.

Uma das grandes problemáticas da Escolástica será a tentativa de equilibrar os valores inalienáveis transmitidos pela *traditio* (tradição), com o aparecimento das *novitates* (novidades), principalmente a partir do momento em que o *corpus* aristotélico passa a ser hegemônico entre os pensadores escolásticos.

Costuma-se repetir, desde fins do século XIX, que esse período foi denominado pela oposição do agostinismo ao aristotelismo, este último identificado a Santo

Tomás e aos dominicanos, o primeiro a São Boaventura e aos franciscanos. Tal concepção encontra-se tão arraigada nos espíritos que se tornou um verdadeiro lugar-comum historiográfico, quando há já cerca de cinquenta anos os trabalhos de historiadores do pensamento desse período mostram, sem deixar margem de dúvida, que esse agostinismo é mesclado com fontes árabes e judaicas, e que seus defensores, também eles, estudam Aristóteles. Inversamente, seus adversários, Tomás de Aquino em primeiro lugar, consideravam-se também herdeiros legítimos de Santo Agostinho. (TORRELL, 2011, p.46)

Se por um lado, os escolásticos sentem-se herdeiros de uma tradição, por outro lado necessitam construir um saber filosófico e teológico resultantes da curiosidade suscitada pelos mundos da natureza e pelas obras dos homens. Como é possível perceber, a filosofia praticada na Baixa Idade Média é um misto de Teologia e Filosofia, onde as fronteiras não estão claramente delimitadas. Ao conhecimento da ordem natural corresponde à filosofia, por isso a necessidade do estudo, da reflexão, da pesquisa; já ao conhecimento da ordem sobrenatural, fundada sobre os princípios revelados, corresponde à teologia, em que a fé na verdade revelada não contradiz a razão, mas completa e aperfeiçoa o trabalho desta.

Apesar de não se poder falar de uma escolástica una, mesmo porque quando se analisam as várias vertentes intelectuais, principalmente em Paris no século XIII, percebem-se vários grupos religiosos e filosóficos articulando-se naquele campo conflituoso. Ferdinand Van Steenberghen faz um apanhado das forças presentes naquilo que ele chamou de movimento doutrinal do século XIII, mais especificamente entre os anos de 1250 a 1277.

Quais são as forças presentes? À extrema esquerda, dentro da faculdade de artes, o grupo inquieto do *aristotelismo radical*, sob a liderança de Siger de Brabant e de Boèce de Dacie. À extrema direita, na faculdade de teologia, quase que completa, seculares e franciscanos formaram uma ala militante de reação dos teólogos contra os filósofos, para a defesa da sabedoria cristã contra a sabedoria pagã, da doutrina sagrada contra as pretensões do saber profano; chamamos esse segundo grupo de partido dos *teólogos conservadores*. Ao centro, no meio do caminho entre os dois grupos extremos, se tem Tomás de Aquino, quase sozinho no início, mas cercado de um círculo de discípulos, onde se pode discernir dois grupos: a escola dominicana de Paris e os aristotélicos moderados da faculdade de artes; a posição doutrinal de Tomás é muito pessoal, tanto em teologia como em filosofia, e ele não pode ser confundido com qualquer um dos dois partidos extremos; no entanto, por seus excelentes comentários sobre Aristóteles e por uma série de opiniões filosóficas, ele aparece aos olhos de seus colegas teólogos como um participante do peripatetismo, aliado dos filósofos e adversário da teologia tradicional. (STEENBERGHEN, 1991, pp.384-385)

Como se pode perceber, a construção do conhecimento medieval articula-se em meio a uma série de embates internos, tanto no seio da igreja, como interior da Universidade. Contudo, apesar de reconhecer essas forças internas em lutas colossais, pode-se vislumbrar um pensamento filosófico e teológico que emerge dessa situação. Não se trata nem de uma cripto-teologia, nem de uma cripto-filosofia, mas de um pensamento que aproxima e cruza essas áreas de conhecimento. Portanto, é possível pensar que no *realismo tomista* encontra-se uma síntese do pensamento escolástico.

Uma dupla condição domina o desenvolvimento da filosofia tomista: a distinção entre a razão e a fé, e a necessidade de sua concordância. Todo o domínio da filosofia pertence exclusivamente à razão; isso significa que a filosofia deve admitir apenas o que é acessível à luz natural e demonstrável apenas por seus recursos. A teologia baseia-se, ao contrário, na revelação, isto é, afinal de contas, na autoridade de Deus. Os artigos de fé são conhecimentos de origem sobrenatural, contidos em fórmulas cujo sentido não nos é inteiramente penetrável, mas que devemos aceitar como tais, muito embora não possamos compreendê-las. Portanto, um filósofo sempre argumenta procurando na razão os princípios de sua argumentação; um teólogo sempre argumenta buscando seus princípios primeiros na revelação. Assim delimitados os dois domínios, deve-se constatar, porém, que ocupam em comum um certo número de posições. (GILSON, 2007, pp.655-656)

Para exemplificar a citação acima, pode-se trazer à tona o que diz Tomás de Aquino sobre a sabedoria na *Summae Theologiae*:

[...] Os dons são mais perfeitos do que as virtudes. Ora, a virtude só se refere ao bem, o que faz Agostinho dizer que ‘ninguém faz mau uso das virtudes’. Portanto, com maior razão em relação aos dons do Espírito Santo, que só se referem ao bem. Mas, a sabedoria se refere também ao mal. Tiago fala de uma sabedoria ‘terrestre, animal, diabólica’. Logo, a sabedoria não deve ser enumerada entre os dons do Espírito Santo. Além disso, segundo Agostinho, ‘a sabedoria é o conhecimento das coisas divinas’. Ora, o conhecimento das coisas divinas, que o homem pode ter naturalmente, pertence à sabedoria, que é uma virtude intelectual. E o conhecimento sobrenatural das coisas divinas pertence à fé, que é uma virtude teologal, como foi dito anteriormente. Logo, deve-se dizer que a sabedoria é mais uma virtude do que um dom. (Volume V, II Seção da II Parte, q 45, a 1, obj.1-2)

Valendo-se de elementos da filosofia e a da teologia, Tomás de Aquino constrói todo o seu pensamento. Na antropologia tomista, por exemplo, percebe-se claramente a convergência entre filosofia e teologia. Nela, o homem é uma unidade composta de dois princípios ou elementos: a alma e o corpo. É claro que nessa interpretação há um princípio trabalhado a partir da revelação bíblica, no entanto, há também elementos extraídos da filosofia aristotélica, como o conceito de matéria, vista como matéria-prima constituída como o sujeito permanente de todas as transformações substanciais, e o conceito da forma, vista como forma substancial, que claramente difere da forma accidental. O corpo, portanto, é a matéria, e a alma é a forma. Se em Santo Agostinho e nos pais da Igreja prevaleceu uma visão dualística órfico-pitagórica, reforçada pelo platonismo e neoplatonismo, que acabava impondo uma barreira intransponível entre alma e corpo, espírito e matéria, razão e sensação, em Tomás de Aquino e na Escolástica, os conceitos aristotélicos de ato e potência, matéria e forma ofereceram o referencial teórico para explicar e auxiliar na compreensão da unidade substancial do homem explicitada na Revelação. Do ponto de vista orgânico, a unidade do ser humano só existe na coexistência da matéria-prima (corpo) e da forma substancial (alma). E é justamente essa alma que organiza uma porção de matéria, dotando-a de vida. Vale ressaltar que esta não se confunde com a matéria. Num corpo sem alma, haveria naturalmente a dissolução de diversos elementos (água, sais minerais, carbono etc.), que existem em potência num corpo sem vida; já num corpo com alma, o que se verifica é a existência de um ato em forma, a saber, a forma humana.

Nas substâncias compostas, a matéria e a forma são conhecidas, como também o são, no homem, a alma e o corpo. Mas não se pode afirmar que somente uma delas seja chamada essência. É evidente, com efeito, que só a matéria não seja a essência, porque a coisa é cognoscível pela sua essência, e é também por ela ordenada na espécie e no gênero. Ora, a matéria não é princípio de conhecimento, nem, por ela, uma coisa é ordenada no gênero ou na espécie, mas o é segundo aquilo que a põe em ato. Nem mesmo a forma pode ser considerada a essência da substância composta, embora alguns pretendessem afirmar que tal fosse. Pelo que foi dito, ficou patente que a essência é aquilo que é significado pela definição. Ora, a definição das coisas naturais não contém só a forma, mas, também, a matéria, até porque, se assim não fosse, não haveria diferença entre as definições naturais e as definições matemáticas. Tampouco se pode afirmar que a matéria esteja na definição como algo acrescido à essência, ou como um ente extrínseco à essência, porque tal tipo de definição é próprio dos acidentes, visto estes não possuírem essência perfeita. Por isso, convém aos acidentes receberem na própria definição o nome de sujeito, que é extrínseco ao gênero deles. Fica, pois, evidenciado que a essência compreende a matéria e a forma. Não se pode,

outrossim, dizer que a essência significa a relação existente entre a matéria e a forma, ou algo acrescido a ambas. Se assim fosse, esse algo acrescido seria necessariamente acidente ou estranho à coisa. Então, nem esta seria conhecida pela essência, como convém à essência que o seja. Pela forma, com efeito, que é o ato da matéria, a matéria torna-se ente em ato e coisa determinada. Por isso, aquilo que é acrescentado à matéria não lhe faz ser ato simplesmente, mas, ser um ato tal, como fazem os acidentes: como a brancura faz o branco em ato. Por essa razão, quando uma determinada forma é adquirida, não se diz que é simplesmente gerada, mas que é gerada de um certo modo. Dados os esclarecimentos *supra*, não resta senão afirmar que, nas substâncias compostas, o nome essência significa aquilo que se compõe de matéria e forma. (*De ente et essentia*, Cap. II, 10-15)

A alma é uma estrutura simples e imortal, que não é e não pode ser produzida pela matéria. As operações de natureza intelectual, que têm por objeto de seus atos as realidades abstratas, independem das condições de tempo e espaço, portanto não dependem da matéria. A inteligência apreende os universais, como a verdade, a justiça, a causalidade independentemente da matéria, portanto, pode-se dizer que a racionalidade e seu princípio, que é a alma, não podem ser explicados como formas a partir da matéria. Se em Aristóteles, vem de fora (*thiraten* – pela porta), o Aquinate entende que esse vir de fora é vir de Deus, reforçando o princípio da revelação, de que a alma é criada por Deus de forma espiritual, imortal. Por isso, Deus seria o doador da vida, o mantenedor da vida e aquele que tem o direito de finalizá-la conforme o seu querer.

A epistemologia tomista está em perfeita consonância com sua concepção antropológica (homem como unidade sensível e alma racional). No pensamento escolástico tomista há dois tipos de conhecimento: o alcançado pelos sentidos, e o intelectual, pela razão. No conhecimento sensível é possível apreender as formas ditas, concretas, também definidas como particulares. Já no conhecimento intelectual, é possível apreender as formas universais e abstratas. Seguindo as ideias aristotélicas, o pensamento tomista escolástico concebe o princípio de que todo conhecimento humano começa pelos sentidos, mesmo o conhecimento intelectual, pois antes da experiência sensível, a alma é uma tábula rasa, que só pode ser preenchida através das impressões sensíveis. O conhecimento intelectual tem que dar conta da natureza e das essências do objeto (ao contrário do que dizia Platão, para quem a natureza e as essências dos objetos estavam no mundo das ideias), e o tomismo e a escolástica optaram – a partir do pensamento aristotélico – por sustentar que as essências

existem na realidade sensível, de onde podem ser abstraídas pela inteligência para atingir o grau de universalidade. As essências, enquanto universais, existem apenas na inteligência, contudo, possuem o seu fundamento na realidade concreta e material.

Sobre os universais, vale lembrar o seguinte:

A problemática dos universais não ocupa um lugar central no pensamento de Thomas [de Aquino]. É em um texto da juventude, *De ente et essentia*, que ele oferece uma definição mais completa. O horizonte de sua problemática não é Porfírio ou Boécio, mas Avicena e a escolástica dos anos de 1250. (LIBERA, 1996, p.277)

Pode-se dizer que, em Tomás de Aquino, a metafísica é essencialmente realista, pois parte do conceito de que o ser é anterior ao sujeito que apreende. O ser, portanto, é pressuposto de todo pensamento; ele é, antes de tudo, essência (quididade) existente na matéria como realização concreta. Todo ser é ato ou potência, ou ato e potência, e essa definição cabe bem aos seres marcados pela finitude. Contudo, quando se trata de Deus, sendo ele perfeito, pode-se dizer que ele é somente ato ou, numa melhor definição, ele é Ato Puro.

Causa primeira do ser em sua totalidade, Deus é assim o primeiro ser e o ser em sentido absoluto. A questão fundante da filosofia primeira, onde, por excelência, a teologia cristã vai poder afrontar os Gentios (os filósofos judeus e árabes) e saber se existe um conceito de ser comum a Deus e a coisa criada, já que Deus não é somente um ser como causa de outros seres, mas um ser que é além de ser e que é causa de todos os seres sem ser a causa de seu próprio ser. (LIBERA, 1993, p.408)

Essa maneira de pensar e articular Filosofia e Teologia, baseada no realismo e em conceitos universais, será chamada de *via antiqua* e estará relacionada a homens como Santo Tomás de Aquino, em particular, e ao pensamento escolástico como um todo. Contado também entre os pensadores da *via antiqua*, Duns Scotus⁶ (1265-1308) promoveu

⁶. “... Duns Scotus, o *Doctor subtilis*, é o fundador de uma nova escola franciscana. [...] Duns Scotus é um cérebro agudamente crítico, que não cai no ponto de vista cético, mas com a severidade e critério rigoroso de

uma renovação no interior da ordem de São Francisco, oferecendo elementos importantes para a ampliação da discussão de pontos relevantes dentro da escolástica. “Duns Scotus na questão dos universais era realista, ensinou uma existência real do geral sobre o individual. Assim, pertencia à *via antiqua*” (GRABMANN, 1928, p.146).

Contudo, nos séculos XIV e XV, a escolástica enquanto movimento intelectual viu surgir vários outros movimentos importantes que ocuparam um espaço considerável nos campos teológico e filosófico. Surgiram insígnies poetas que amavam a antiguidade clássica, como Dante Alighieri (1265-1321), Petrarca (1304-1374) e Boccaccio (1313-1375), e pensadores místicos como Mestre Eckhart (1260-1327), que pregava uma vida unitiva com Deus, em sua língua mãe, o alemão, rompendo com o latim clássico da escolástica e oportunizando a esse idioma realizar seus primeiros ensaios como língua de cultura extra-escolástica, antecipando o que viria a ocorrer no século XVI, com o monge Martinho Lutero.

Se a filosofia da Baixa Idade Média foi inicialmente dominada pelo *realismo*, seja de Tomás de Aquino ou de Duns Scotus, o período posterior será dominado pelo *nominalismo*, corrente filosófica que terá como expoentes homens como Guilherme de Ockam, Pierre D'Ailly, Gabriel Biel e Robert Holcot. A distinção entre realismo e nominalismo é de fundamental importância para se compreender os embates intelectuais medievais. Alister McGrath usa uma boa metáfora para distingui-los:

A diferença entre esses dois sistemas pode ser descrita da seguinte maneira. Considere duas pedras brancas. O realismo afirma que existe um conceito universal de ‘brancura’ que essas duas pedras corporalizam. Essas pedras em particular possuem a característica universal de ‘brancura’. Enquanto as duas pedras existem no tempo e no espaço, o conceito universal de ‘brancura’ existe num plano metafísico diferente. O nominalismo, por sua vez, afirma que o

um esquadrinhador que se coloca no terreno da argumentação científica submete a um exame fundamental a orientação das ideias e as provas da Escolástica de então, especialmente a construção doutrinal tomista. A significação do labor scotista reside melhor no aspecto crítico-negativo do que no positivo-construtivo. Como professor em Oxford, Scotus escreveu um grande comentário de sentenças (*opus Oxiniense*) esclarecedoras sobre Aristóteles, uma obra *De rerum principio* etc., e residindo em Paris, um comentário menor de sentenças (*Reportarum Parisiense*) e seu *Quodlibeta*. Em sua concepção fundamental sobre a Filosofia e a Teologia, Scotus não tem tão alto apreço pelo pensamento filosófico como São Tomás, afrouxa demais o laço entre Filosofia e Teologia e dirige à última destas disciplinas uma finalidade mais prática”. (GRABMANN, 1928, pp.143-144)

conceito universal de ‘brancura’ é desnecessário e argumenta que devemos nos concentrar nas características particulares. Eis aqui essas duas pedras – e não há nenhuma necessidade de entrar num ‘conceito universal de brancura’.
(McGRATH, 2007b, p.123)

Feitas essas observações sobre o *realismo* e o *nominalismo*, importa situar este último como movimento intelectual de grande relevância na Baixa Idade Média. Talvez, o maior representante desse movimento seja, de fato, Guilherme de Ockam, que somente aceita como conhecimento seguro o que é percebido com evidência ou deduzido de verdades imediatamente evidentes. Ockam é um defensor da base empírica do conhecimento intuitivo e abstrativo, sempre primando pela questão da singularidade. Crítico de Aristóteles e do universalismo⁷, Ockam construiu através da lógica uma “perspectiva radicalmente empirista que reduz o conhecimento a atos pontuais de intuição empírica” (ALESSIO, 2006, p.378).

Segundo Aristóteles, o intelecto possui conhecimento apenas do universal e não do singular. Ockam afirma que nosso conhecimento intelectual se baseia no singular, pois só o conhecimento intuitivo pode fundamentar nossa cultura científica. É sabida a posição crítica de Ockam em relação à natureza e ao valor do conceito universal. Para ele, a coisa real é essencialmente individual, pois nas coisas não há nenhuma espécie de universalidade correspondente aos conceitos universais. Estes são intelectos das coisas individuais. Para Ockam não existe o universal platônico, nem o aristotélico. Simplesmente não existe universal fora da coisa, nem na coisa, razão pela qual não pode ser abstraído dela. Só tem realidade o particular, que em nossa mente se reflete em imagens. O universal é apenas um *flatus vocis*. (ZILLES, 1996, p.123)

Ainda segundo Urbano Zilles, existem dois princípios que estruturam o *occamismo*, tanto em teologia como em filosofia:

⁷ . “Não existe nenhum universal fora da mente; tudo no mundo é singular. Universais não são coisas, mas signos, simples signos representando muitas coisas. De acordo com Ockham, há dois tipos de signos: os signos naturais e os signos convencionais. Os naturais são os pensamentos em nossas mentes, e os signos convencionais são as palavras cunhadas por nós para expressar esses pensamentos. Os conceitos em nossas mentes formam um sistema linguístico, uma linguagem comum a todos os seres humanos e anterior a todas as diferentes línguas faladas, tais como o português e o latim. (KENNY, 2008, p.113)

O primeiro formula da seguinte maneira: ‘Deus pode fazer tudo que, ao ser feito, não inclui contradição’. Ockam tira todas as conclusões. Diz que se trata do primeiro artigo do Credo: ‘Creio em Deus, Pai todo-poderoso’ – Não se podem estabelecer distinções ou diferenças em Deus. Em Deus, filosoficamente, sabedoria, vontade, bondade ou qualquer dos atributos se identificam. Filosoficamente de Deus não sabemos muito: nem se existe um só. Seus desígnios permanecem impenetráveis. Outro princípio da filosofia de Ockam reza: ‘não se devem multiplicar os entes sem necessidade’. Sendo a experiência, para ele, a única garantia da existência das coisas, devem eliminar-se essências ou causas metafísicas imaginárias. Tudo o que ultrapassa a experiência é imaginário. Assim os dois princípios conduzem ao centro de sua doutrina: só existe o concreto individual, e dentro do individual e do concreto não podemos estabelecer distinção de nenhuma índole. (ZILLES, 1996, pp.123-124)

O *nominalismo*⁸ de Ockam diz abertamente que não é possível haver nenhuma prova concreta da existência de Deus, cabendo tal atitude ao âmbito da fé. Segundo ele, não é possível provar a existência de Deus pelo princípio da causalidade, como havia dito Tomás de Aquino na *Suma Teológica*⁹ (Todo efeito tem uma causa; portanto, deve haver uma causa incausada, aquilo que poderíamos denominar de uma primeira causa eficiente, aquilo que todos chamam de Deus). As consequências desse tipo de pensamento levaram à criação de um abismo entre o conhecimento científico e os domínios do pensamento religioso. A tentativa de conciliação entre fé e razão realizada pela Escolástica, de repente, viu suas bases epistemológicas ruírem. Não havia mais espaço para a fé na racionalidade. A certeza religiosa não pode apoiar-se mais na razão, sendo que a fé será o único refúgio para a certeza religiosa. “Assim, no fim da Idade Média, percebe-se uma certa desconfiança contra a razão. E aqui encontramos os pressupostos históricos para a Reforma de Martinho Lutero” (ZILLES, 1996, p.125). Essa afirmação com certeza merece ser mais bem analisada, o que será feito quando for tratada a questão das bases epistemológicas que

⁸ . Reconhecemos que existem outras maneiras de nomear esse movimento intelectual. Veja-se o que diz Anthony Kenny: “A rejeição de Ockham aos universais reais é amiúde chamada de ‘nominalismo’: mas os nomes que, segundo ele, são os únicos universais verdadeiros não são apenas nomes falados e escritos, mas também os nomes internos de nossa linguagem mental. Em consonância com isso, quando contrastamos o ensinamento de Ockham com o realismo de seus opositores, seria mais adequado chamá-lo de um conceitualista do que de nominalista”. (KENNY, 2008, pp.113-114)

⁹ . Tomás de Aquino é conhecido entre outras coisas por tentar estabelecer, mediante métodos puramente filosóficos, a efetiva existência de Deus. “Mais conhecidos (sic) são as Cinco Vias colocadas próximo ao início da *Summa theologiae*: (1) o movimento do mundo somente é explicável se houver um motor movente imóvel; (2) a série de causas eficientes no mundo tem que conduzir a uma causa não causada; (3) seres contingentes corruptíveis têm que depender de um ser independente e incorruptível; (4) vários graus de realidade e excelência no mundo têm que ser aproximações de um máximo subsistente de realidade e excelência; (5) a teleologia ordinária de agentes não conscientes no Universo acarreta a existência de um ordenador universal inteligente”. (KENNY, 2008, p.338).

resultaram na deflagração dos movimentos religiosos reformistas do século XVI. Contudo, é necessário fazer uma síntese sobre a escolástica enquanto movimento intelectual na Idade Média. Alain de Libera registra as palavras de Durkheim sobre esse período tão importante da história intelectual no ocidente. Durkheim diz:

[A escolástica] introduziu a razão no dogma, embora se recusando a negar o dogma. Entre esses dois poderes, ela tentou manter a balança equilibrada; foi essa sua grandeza e sua miséria ao mesmo tempo. Há realmente algo de apaixonante e de dramático no espetáculo que nos oferece essa época atormentada, agitada entre o respeito à tradição e a atração pelo livre exame, entre o desejo de permanecer fiel à Igreja e a necessidade de compreender. Esses séculos que foram às vezes representados como mergulhados numa espécie de quietude e de torpor intelectuais não conheceram paz de espírito. Foram divididos contra si mesmos, puxados em sentidos contraditórios; foi um dos momentos em que o espírito humano mais esteve em efervescência, em gestação de novidades. A colheita está reservada a outros tempos; mas é então que se fazem as sementeiras. A colheita se fará em pleno sol, em meio à alegria, no brilho dos séculos XVII e XVIII. (DURKHEIM *apud* LIBERA, 1999, pp.337-338)

A sementeira feita na Idade Média, segundo Durkheim, gerará seus frutos nos séculos XVII e XVIII, mas, antes disso, o que se verá é um grande embate no século XVI sobre a validade ou não da escolástica enquanto movimento intelectual. O que importa ser afirmado no presente momento é que a Idade Média viu o ápice e a queda de vários movimentos filosóficos. O que impressiona é que temas aparentemente superados sempre voltavam à tona nas discussões teológicas ou filosóficas. Exatamente isso será tratado no próximo tópico, em que o debate da Patrística entre Agostinho e Pelágio será revisitado dentro do Nominalismo, abrindo um precedente interessante para o pensamento agostiniano revigorado, o que será de extrema importância para se compreender a ação de Reformistas Religiosos, declaradamente Agostinianos, como Lutero e Calvino.

1.2. Reacendendo um debate: A filosofia da Baixa Idade Média revisita Pelágio e Agostinho.

O final da Idade Média viu a consagração do *Nominalismo* em matéria filosófica, e como qualquer movimento, devido à sua dinâmica interna, esta escola teve também as suas divisões. A mais importante delas deu origem a duas escolas internas, dentro do Nominalismo, hoje conhecidas como o “*caminho moderno*” e a “*moderna escola agostiniana*”. O *caminho moderno* começou a ganhar espaço nas universidades do norte da Europa, como, por exemplo, em Paris, Heidelberg e Erfurt no século XV. No entanto, no século XIV, o reduto mais importante do *caminho moderno* foi a Universidade de Oxford. Uma característica comum entre elas é o fato de ambas assumirem uma posição antirrealista.

Ambas as escolas adotavam uma posição nominalista em matéria de lógica e na teoria do conhecimento – mas suas posições teológicas, na questão de como se dava a salvação, diferiam radicalmente. Estritamente falando, o termo ‘nominalismo’ referia-se à questão dos universais e não designava qualquer posição teológica em particular. Ambas as escolas rejeitavam a necessidade dos universais – mas adotavam perspectivas radicalmente diferentes, em relação a como a humanidade poderia ser redimida. Uma era profundamente otimista em relação às capacidades humanas, a outra, consideravelmente pessimista. (McGRATH, 2004, p.60)

De certa forma, essa divisão interna do Nominalismo reacendeu o velho debate ocorrido no período da Patrística, envolvendo o pensamento agostiniano e o pelagiano. Agostinho respondeu aos ensinamentos de Pelágio numa série de obras na tentativa de refutá-los. Suas principais obras antipelagianas são: *Do Espírito e da Letra* (412), *Da Natureza e da Graça* (415), *Da Graça de Cristo e do Pecado Original* (418), *Da Graça e do Livre-Arbítrio* (427), *Da Predestinação dos Santos* (429). Pode-se falar ainda que obras como *O Enchiridion: da fé, da esperança e do amor* (421), e sua obra mais famosa, *A Cidade de*

Deus, concluída pouco antes de sua morte, em 430, também tratam de temas que cotejam e respondem ao pensamento desenvolvido por Pelágio.

Desde sua conversão, Agostinho encarregou-se de acentuar o papel da graça e do poder irresistível de Deus na salvação dos homens. Nesse caso, percebe-se como a própria experiência de conversão de Agostinho influencia sua maneira de encarar a questão. No livro das *Confissões*, ele relata como ocorreu esse fato tão marcante em sua vida. Ele diz:

Mas logo que esta profunda reflexão tirou da profundidade de minha alma, e expôs toda minha miséria à vista de meu coração, caiu sobre mim enorme tormenta, trazendo copiosa torrente de lágrimas. E para dar-lhe toda vazão com seus gemidos, afastei-me de Alípio; a solidão parecia-me mais adequada e me afastei o mais longe possível, para que sua presença não me fosse embaraçosa. Tal era o estado em que encontrava, e Alípio percebeu-o, pois lhe disse alguma coisa com um timbre de voz embargado de lágrimas que me denunciou. Alípio, atônito, continuou no lugar em que estávamos sentados; mas eu, não sei como, me retirei para a sombra de uma figueira, e dei vazão às lágrimas; e dois rios brotaram de meus olhos, sacrifício agradável a teu coração. E embora não com estes termos, mas com o mesmo sentido, muitas coisas te disse como esta: E tu, Senhor, até quando? Até quando, Senhor, hás de estar irritado! Esquece-te de minhas iniquidades passadas! Sentia-me ainda preso a elas, e gemia, e lamentava: ‘Até quando? Até quando direi amanhã, amanhã? Por que não agora? Por que não pôr fim agora às minhas torpezas?’ Assim falava, e chorava oprimido pela mais amarga dor do meu coração. Mas eis que, de repente, ouço da casa vizinha uma voz, de menino ou menina, não sei, que cantava e repetia muitas vezes: ‘Toma e lê, toma e lê’. E logo, mudando de semblante, comecei a buscar, com toda a atenção em minhas lembranças se porventura esta cantiga fazia parte de um jogo que as crianças costumassem cantarolar; mas não me lembrava de tê-la ouvido antes. Reprimindo o ímpeto das lágrimas, levantei-me. Uma só interpretação me ocorreu: a vontade divina mandava-me abrir o livro e ler o primeiro capítulo que encontrasse. Tinha ouvido dizer que Antão, assistindo por acaso a uma leitura do Evangelho, tomara para si esta advertência: “Vai, vende tudo o que tens, dá-lo aos pobres, e terás um tesouro no céu; depois vem e segue-me” – e que esse oráculo decidira imediatamente sua conversão. Depressa voltei para o lugar onde Alípio estava sentado, e onde eu deixara o livro do Apóstolo ao me levantar. Peguei-o, abri-o, e li em silêncio o primeiro capítulo que me caiu sob os olhos: “Não caminheis em glotonarias e embriaguez, não nos prazeres impuros do leito e em leviandades, não em contendas e rixas; mas revesti-vos de nosso Senhor Jesus Cristo, e não cuideis de satisfazer os desejos da carne” [Romanos 13.13]. Não quis ler mais, nem era necessário. Quando cheguei ao fim da frase, uma espécie de luz de certeza se insinuou em meu coração, dissipando todas as trevas de dúvida. (*Confissões*, VIII, 12)

Como se pode perceber no relato de sua conversão, Agostinho não pôde resistir a Deus, ele não escolheu a Deus, mas sente-se escolhido por Deus e profundamente agradecido por tal ato.

Os embates entre os pensamentos agostiniano e pelagiano deram-se no início do século quinto da era cristã e estenderam-se por muito séculos, podendo-se afirmar que os mesmos estão vivos até hoje.

De certa maneira, pode-se dizer mesmo que as questões levantadas por Pelágio acabaram pautando boa parte da produção de Agostinho de Hipona.

Pelágio escreveu dois livros extremamente importantes, *Da natureza* e *Do livre-arbitrio*, sendo que nos mesmos consegue-se reconhecer alguns pilares de seu pensamento. Por conta de suas ideias, ele foi acusado de heresia várias vezes, sendo que no Sínodo de Dióspolis, em 415, foi inocentado, mas condenado como herege pelo Bispo de Roma entre os anos de 417-418, e condenado também pelo de Éfeso em 431. Acredita-se que essa condenação foi póstuma.

Em síntese pode-se dizer que as acusações que pesaram contra Pelágio podem ser resumidas em três questões básicas: 1) Pelágio é acusado de negar o pecado original; 2) Ele é acusado de negar que a graça de Deus é essencial para a salvação; 3) Ele também foi acusado de pregar a impecabilidade operada pelo livre-arbítrio sem a graça.

Quando se diz que Pelágio negava o pecado original, ele fazia questão de negar a culpabilidade herdada. Isso quer dizer que o mal não nasce com os homens, e estes são gerados sem culpa, no entanto, ao entrarem em contato com o mundo corrompido pelo pecado, os homens tendem a pecar porque seguem os maus exemplos de outras pessoas. O pecado, portanto, pode ser definido como estrutural. Os homens decidem, pelo livre-arbítrio que possuem, pecar, mas isso deve-se ao modelo incubador do pecado original que está presente na organização social dos homens. O pecado original não é herdado biologicamente através da perpetuação jurídica da culpa, da mancha, do erro, em função da primeira transgressão cometida por Adão, como pensava Agostinho. O Mal para Pelágio é social, e não genético.

Já para Agostinho, o Mal é herdado pelo erro de um único homem, e essa culpa foi transmitida para toda a raça humana.

A partir deste estado, depois de ter pecado, o homem [Adão] foi banido, e através de seu pecado, ele submeteu seus descendentes ao castigo do pecado e perdição, pois estes foram radicalmente corrompidos a partir do seu pecado. Como consequência disso, todos os descendentes dele e de sua esposa (que o levou a pecar e que foi condenada junto com ele ao mesmo tempo) – todos aqueles que nasceram através da luxúria carnal, os quais são visitados pela mesma pena como que por desobediência – tudo isso entrou na herança do pecado original. Através deste envolvimento a que eles foram levados, através de diversos erros e sofrimentos (junto com os anjos rebeldes, os seus corruptores e possuidores e acompanhantes), neste estágio final de punição sem fim. “Assim por um homem, o pecado entrou no mundo e pelo pecado a morte, e assim a morte veio sobre todos os homens, pois todos pecaram”. Por “mundo” nessa passagem o apóstolo, é claro, refere-se à raça humana inteira. CAPÍTULO VIII. *A condição do homem após a queda*. http://www.tertullian.org/fathers/agustine_enchiridion_02_trans.htm>. Acesso em 03/03/2012.

Essa é a principal diferença entre Pelágio e Agostinho, pois, quando se trata da análise do Mal em si, parece haver algumas convergências entre eles. Agostinho trata do problema do Mal em três níveis: a) metafísico-ontológico; b) moral; c) físico.

O Mal no nível metafísico está relacionado aos graus inferiores do ser em relação a Deus, graus esses que dependem da finitude do ser criado e dos diferentes níveis dessa finitude. “Mas mesmo aquilo que, numa consideração superficial, parece ‘defeito’ (e portanto poderia parecer mal), na realidade, na ótica do universo, visto em seu conjunto, desaparece. As coisas, as mais ínfimas, revelam-se momentos articulados de um grande conjunto harmônico¹⁰”.

O Mal moral é o pecado para Agostinho. Nesse ponto, há uma convergência entre os dois pensadores. Para Agostinho, o Mal como pecado depende de nossa má vontade, sendo que esta não possui “causa eficiente”, mas “causa deficiente”. Como existem muitos bens, o homem peca na medida em que escolhe incorretamente entre os bens existentes. O Mal moral é “*aversio a Deo*” e “*conversio ad creaturam*”. A fonte do Mal moral está no abuso da liberdade. O homem tanto em Agostinho como em Pelágio escolhe fazer o mal através do livre-arbítrio; o que separa esses dois pensadores é a transmissão e os efeitos do pecado.

¹⁰. Introdução ao livro de Agostinho, *O Livre-arbítrio*, realizada por Nair Assis de Oliveira, publicado em língua portuguesa pela Editora Paulus. “Preocupado como estava de defender-se do maniqueísmo e alertar a seus amigos, compôs diversos tratados, entre outros: ‘De moribus Ecclesiae Catholicae’ e ‘De moribus maniqueorum’, e a presente obra: ‘De libero arbitrio’. A redação desta última, porém, iniciada em 388, não pôde ser terminada. Após o regresso a Tagaste, continuou-a, mas não havia ainda sido concluída, quando, em 391, foi constrangido a ser ordenado padre, por insistência do povo de Hipona. Somente aí, como presbítero, Agostinho conseguiu pôr termo ao trabalho, entre 394 e 395”. (1995, p.16)

Enquanto que para Agostinho o Mal é genético, sendo transmitido a todos os homens pela transgressão de Adão, em Pelágio, o Mal é estrutural, social, sendo transmitido aos homens pelo mau exemplo.

Outra acusação levantada contra Pelágio deve-se ao fato de ele ter negado que a graça sobrenatural de Deus era essencial para a salvação. Segundo Pelágio, bastaria a qualquer cristão batizado (lembrando que, na tradição católica, o batismo tem um poder salvífico) decidir espontaneamente através de um livre exame da própria consciência, seguir o tempo todo a vontade de Deus, expressa nas Escrituras, e jamais precisaria de uma capacitação especial de Deus para viver sem pecado. *“Mas dizem os pelagianos: ‘Louvamos a Deus, autor de nossa justificação, reconhecendo que ele nos deu a lei, sob cuja visão sabemos como viver’”* (O Espírito e a Letra, Cap. VIII, 14).

Isso implica dizer, em outras palavras, que a desobediência de Adão não atingiu plenamente a razão humana, pois esta ainda pode responder parcialmente, apesar do pecado, ao chamado de Deus.

Além das duas acusações há pouco mencionadas, Pelágio teve que responder ainda sobre sua tese acerca da isenção do pecado na vida do cristão. Segundo Pelágio, um cristão autêntico e sincero em sua relação com Deus pode, segundo os ensinamentos da Bíblia e pelo bom uso de sua própria consciência, viver uma vida sem pecado. Enquanto Agostinho insistia na inevitabilidade do pecado, Pelágio declarava que era possível viver sem pecar e sem pedir perdão a Deus.

Como se pode perceber o pensamento pelagiano é um desafio para a cristandade da época. Pelágio é um sinergista¹¹, enquanto Agostinho pode ser definido como um monergista¹².

A questão pode ser resumida da seguinte maneira: na tradição judaico-cristã, Deus criou o homem dotado de uma alma racional e de uma vontade – entenda-se vontade, aqui, no sentido de poder escolher, ou seja, uma ausência absoluta de constrangimento. No entanto, na medida em que esse homem escolhe desobedecer a Deus no Éden, há um rompimento dessa relação harmoniosa entre criatura e criador. *“A natureza do homem foi criada no*

¹¹. *Sinergismo* é uma doutrina teológica que afirma que a salvação do homem não depende apenas da ação de Deus, mas também da vontade humana, que colabora com ela para produzi-la.

¹². *Monergismo*, de igual modo, é uma doutrina teológica que afirma que a salvação do homem é um ato exclusivo de Deus, não havendo, portanto, a participação humana no ato salvífico.

princípio sem culpa e sem vício” (A Natureza e a Graça, Cap. III, 3). Deus é desobedecido pelo homem, e essa desobediência teria maculado todas as gerações humanas seguintes.

Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora necessidade de médico devido a não gozar de saúde. O sumo Deus é o criador e autor de todos os bens que ela possui em sua constituição: vida, sentidos e inteligência. O vício, no entanto, que cobre de trevas e enfraquece os bens naturais, a ponto de necessitar de iluminação e de cura, não foi perpetrado pelo seu Criador, ao qual não cabe culpa. Sua fonte é o pecado original que foi cometido por livre vontade do homem. Por isso, a natureza sujeita ao castigo atrai com justiça a condenação. (*A Natureza e a Graça, Cap. III, 3*)

Agostinho diz ainda:

Deus, Autor das naturezas, não dos vícios, criou o homem reto; mas, depravado por sua própria vontade e justamente condenado, gerou seres desordenados e condenados. Estivemos todos naquele um quando fomos todos aquele um, que caiu em pecado pela mulher, dele feita antes do pecado. Ainda não fora criada e difundida nossa forma individual, forma que cada qual havíamos de ter, mas já existia a natureza germinal, de que havíamos de descender todos. Desta, viciada pelo pecado, ligada pelo vínculo da morte e justamente condenada, o homem, nascendo do homem, não nasceria doutra condição. Por isso, do mau emprego do livre-arbítrio originou-se verdadeira série de desventuras, que de princípio viciado, como se corrompido na raiz o gênero humano, arrastaria todos, em concatenação de misérias, ao abismo da morte segunda, que não tem fim, se a graça de Deus não livrasse alguns. (*A Cidade de Deus, Livro XIII, Cap. 14*)

Em Cristo, o novo Adão, existe uma proposta de reconciliação. Seria a salvação um ato monergístico de Deus, que, conforme sua soberania e graça, salvaria quem ele predestinou antes da fundação do mundo? Neste caso, o homem é um ser que somente responde positivamente ao chamado de Deus, não tendo ele vontade ativa no processo, já que ele foi escolhido mesmo tendo sido afetado plenamente pelo mal, não sendo ele bom em essência, mas que, de uma forma ou de outra, responderia positivamente ao chamado de Deus. Agostinho assim define o estado do homem afetado pelo pecado:

Todavia, se o homem fosse bom, agiria de outra forma. Agora, porém, porque está neste estado, ele não é bom e nem possui o poder de se tornar bom. Seja porque não vê em que estado deve se colocar, seja porque, embora o vendo, não tem a força de se alçar a esse estado melhor, no qual sabe que teria o dever de se pôr. Assim sendo, quem duvidaria que haja aí uma penalidade? (*O Livre-Arbítrio, Cap.18,51*)

O homem é descrito como um ser sem vontade espiritual, tendo em vista que a mancha do pecado em Adão foi tão eficaz que produziu um ser morto espiritualmente, incapaz de responder positivamente a Deus. Somente uma ação graciosa de Deus em relação a esse ser morto espiritualmente poderia resgatá-lo. Seguindo uma tendência antropológica paulina extremamente pessimista, como, por exemplo, na passagem de Efésios 2.1 e 5. “Ele vos deu vida, estando vós mortos em vossos delitos e pecados...” “e estando nós mortos em nossos delitos, nos deu vida juntamente com Cristo, - pela graça sois salvos”, e em outras tantas passagens, Agostinho constrói toda sua Soteriologia e argumentação antipelagiana sobre duas bases, a saber: a total e absoluta depravação dos seres humanos após a desobediência no Éden e a soberania total e absoluta de Deus.

Assim, toda a raça humana merece castigo. E se todos recebessem punição, a punição não seria injusta. Por isso os que são libertados pela graça não se denominam vasos de seus méritos, mas vasos de misericórdia (Rm 9,23). De quem procede a misericórdia? Não é daquele que enviou Cristo Jesus a este mundo para salvar os pecadores, os quais ele conheceu, destinou, chamou, justificou e glorificou? (Rm 8,29-30). Portanto, quem é a tal ponto insensato que não renda graças infáveis à misericórdia daquele que libertou os que quis e cuja justiça não se haveria de inculpar mesmo que condenasse todos os seres humanos? (*A Natureza e a Graça*, Cap. IV, 5)

Enquanto isso, Pelágio entende que o homem não foi afetado totalmente pelo pecado de Adão, e, portanto, de Pelágio pode ser dito que possui uma antropologia mais otimista em relação ao homem, quando comparado com Agostinho. O homem pelagiano não está morto em seus pecados, mas porta-se como um merecedor, que através do livre-arbítrio pode rejeitar ou não a vontade de Deus.

No livro, antes mencionado, dirigido à virgem consagrada, Pelágio indica claramente o que sente ao dizer: ‘Mereçamos a graça divina e, com o auxílio do Espírito Santo, resistamos mais facilmente ao espírito maligno’. No primeiro livro em defesa do livre-arbítrio, diz Pelágio: ‘Embora para evitar o pecado, disponhamos do livre-arbítrio tão forte e firme, que foi implantado pelo Criador em toda natureza, somos fortalecidos ainda todos os dias por sua ajuda em sua inestimável bondade. (*A graça de Cristo e o pecado original*, Cap.XXVII, 28, XVIII, 29)

Portanto, em Pelágio prevalece o que pode ser definido como sinergia, ou seja, o homem, devido ao estado natural não ter sido atingido plenamente pelo pecado original, pode cooperar com Deus na sua salvação.

O mais importante de todas essas questões é perceber como tal temática voltou com toda a força no final da Idade Média, no momento em que o Nominalismo estava consagrado enquanto movimento filosófico. Foi na universidade de Oxford que se deu uma primeira reação contra esse movimento. Mcgrath diz o seguinte:

O indivíduo responsável por essa reação foi Thomas Bradwardine que, posteriormente, se tornou Arcebispo de Canterbury. Bradwardine escreveu *The Case of God against Pelagius* [O pleito de Deus contra Pelágio], um ataque furioso contra as ideias [do caminho moderno] de Oxford. Nesse livro, Bradwardine desenvolveu uma teoria da justificação que representa uma volta às ideias de Agostinho, encontradas em seus últimos escritos antipelagianos. (McGRATH, 2007, p.124)

O isolamento da universidade de Oxford por ocasião da Guerra dos Cem Anos (1337-1453) fez com que as ideias agostinianas de Bradwardine não ecoassem por toda a Europa, como este pretendia, mas foram assumidas por um dos precursores da Reforma na Inglaterra, John Wycliffe (1320-1384). Apesar do isolamento dos conceitos agostinianos no ambiente inglês, estes foram assumidos também na França, na universidade de Paris, por Gregório de Rimini (1350-1358).

Gregório tinha uma vantagem particularmente importante em relação a Bradwardine: era membro de uma ordem religiosa (a Ordem dos Eremitas de Sto. Agostinho, chamada normalmente de 'Ordem Agostiniana'). E assim como os dominicanos propagaram as ideias de Tomás de Aquino e os franciscanos as de Duns Scotus, os agostinianos promoveram as ideias de Gregório de Rimini. É essa transmissão de uma tradição agostiniana, derivada de Gregório de Rimini, dentro da ordem agostiniana, que recebe o nome de *schola Augustiniana moderna*. (McGRATH, 2007, p.124)

Essas ideias preparam o terreno para a eclosão do movimento reformista do século XVI, mas, antes disso, foi necessário que um pensador chamado Lorenzo Valla (1407-1457), como um homem no limite de dois grandes momentos da História, deixasse o seu legado. Lutando contra as amarras medievais, Valla torna-se uma das figuras mais importantes e

mais controvertidas do período renascentista. Seus escritos filológicos são de suma importância para se compreender o impacto da crítica textual no campo da política. O trabalho de Valla cria sérios problemas para o papado em fins da Idade Média e início da Modernidade, quando foi denunciada a falsidade do documento intitulado *Doação de Constantino*, que funcionava como sustentáculo do poder político dos papas. Seu legado ético e político prepara o terreno para o aparecimento de homens como Erasmo de Rotterdam, Martinho Lutero e até mesmo João Calvino, que terão discussões de suma importância sobre a questão do livre-arbítrio e do papel da graça na relação entre os homens e Deus no século XVI. E estes temas e tantos outros estarão na pauta das discussões da deflagração dos movimentos religiosos reformistas na Europa.

1.3. Lorenzo Valla e as crises do poder espiritual.

Lorenzo Valla (1407-1457) certamente é uma das figuras mais importantes e mais controvertidas do período renascentista. Ao longo da História muitas foram as imagens impostas a Valla por seus detratores.

Basta pensar na imagem quase caricatural de Valla, delineada como Pastor pregador do evangelho do prazer, impregnado em um culto dos sentidos, sem limites, nem pudor ou decência, blasfemo acusador de padres e Papa, de modo que se deve concluir ‘que não foi Maquiavel, mas Valla, o autor da acusação mil vezes repetida de que os papas são a causa de cada doença da Itália’. Hoje que o Valla anticlerical, restaurador de Epicuro e Lucrécio, o precursor do positivismo e do naturalismo moderno, é uma anedota remota, devemos lembrar, depois de mais de algumas frases, a inclusão maciça de seus escritos no Índice de Tridentino (*Declamatio, De libero arbitrio, De voluptate*, e em apêndice, ‘nisi corringantur’, *Annotationes in Novum Testamentum, Liber de persona, Contra Boethium*). Como não devemos negligenciar a sua presença em Rodolfo Agrícola, em Erasmo... até Leibniz, para não dizer da oportuna re-emergência de suas páginas nas controvérsias mais poderosas, políticas e religiosas da Europa moderna, e o fermento que despertou em pensadores filosóficos de primeira grandeza. ‘Eu ainda era um menino, e eu acabara de aprender e compreender os autores latinos, quando eu fiquei encantado com o livro de Lorenzo Valla contra Boécio’, confessou Leibniz. (GARIN, 1986, pp.2-3)

Sua atuação no campo da filologia é de suma importância para se compreender o impacto das palavras¹³ num mundo onde o homem passou a ser o centro das atenções. Sua atuação nos campos da filosofia e da filologia é importantíssima para se compreender a crise de autoridade política pela qual passa o papado em fins da Idade Média e início da Modernidade. Como não cabe aqui uma explanação ampla sobre a vida de Valla, registra-se tão somente um breve resumo sobre algumas atividades de sua vida. Ullmann diz o seguinte sobre ele:

¹³. Se no Renascimento as palavras têm uma importância fundamental, na Idade Média, como no modo de produção feudal, o que valia era o gesto, o ritual, o símbolo. Nas palavras de Jacques Le Goff, “o feudalismo era o mundo do gesto, não da escrita”. (LE GOFF, 2005, p.85).

Lorenzo Valla ocupou vários cargos: professor de retórica em Pavia, nos anos 1431-1436; depois, secretário, em Nápoles, do rei Afonso de Aragão; servidor do Papa Nicolau V, e professor de retórica na universidade de Roma. Nos seus estudos dos clássicos empregou o método histórico, o qual aplicou, como primeiro, também na exegese da Bíblia, em 1444. Por vários séculos, seu livro *Elegantiarum linguae latinae libri VI* constituiu-se na obra mais importante sobre o estilo da língua latina. Infelizmente, foi perseguido pelos professores da faculdade de direito, porque a nova metodologia das humanidades, na faculdade de artes, dando uma visão mais abrangente do *humanum*, extravasava para as outras faculdades, inclusive a do direito, teologia e de outras ciências. Isso parecia intromissão indébita. (ULLMANN, 2000, pp.74-75)

O que nos interessa é sua compreensão filosófica e principalmente filológica, e as repercussões de seu pensamento para o *quattrocento* e para o século seguinte. No que tange ao seu pensamento filosófico, Valla pode ser definido como neoepicurista, já que promove uma série de polêmicas contra o ascetismo estóico e contra os excessos do ascetismo monástico.

Quando se diz que Lorenzo Valla é um neoepicurista procura-se enfatizar sua compreensão sobre o “prazer”, entendido muito além do prazer dito carnal. Em 1430, Valla redige a sua primeira versão do diálogo *De Voluptate* (Sobre o Prazer) em Piacenza, cidade para a qual havia fugido após a manifestação da Peste na cidade de Pavia. No ano seguinte¹⁴, após retornar para Pavia e tornar-se leitor público, publica *De Voluptate*, que sofreu pelo menos quatro modificações ao longo da vida, sem que tenha havido, no entanto, uma alteração significativa na estrutura do texto.

Dividido em três livros, Valla pretende lançar um debate sobre os conceitos de *voluptas* e *honestas* a partir das definições segundo as escolas clássicas epicurista e estóica. No livro I, Valla expõe as ideias propostas pelos estóicos; no livro II, a de seus oponentes epicuristas; e, por fim, no livro III, conclui o debate com um discurso conforme os preceitos da religião cristã. (BATISTA, 2010, p.11)

Após colecionar uma série de inimigos na Universidade de Pavia, Valla dirige-se para Milão e lá reedita sua obra, com outro título, outras personagens e outro cenário (na

¹⁴. “Se trata de um período decisivo para a formação intelectual de Valla, esse período transcorrido entre 1431-1433 na Universidade de Pavia, [...] onde trabalhava ativamente com o método filológico-gramatical”. (ZIPPEL, 1982, pp.10-11)

primeira versão, o diálogo está situado em Roma; na segunda versão, em Pavia). Ele elimina do título a referência ao prazer (*De Voluptate*), e o substitui por *Sobre o verdadeiro e falso bem* (*De vero falsoque bono*).

Uma série de fatores podem explicar as mudanças realizadas por Valla em sua obra.

Devemos nos lembrar que, a partir de então, aquela anterior e malograda esperança de ingressar na cúria romana havia regredido. Velhas amizades que poderiam influir de forma positiva na concretização do intento haviam se rompido definitivamente, como as de Loschi e Poggio, os quais, doravante, seriam seus críticos. Portanto, podemos acrescentar também às razões das mudanças do diálogo o desenvolvimento intelectual e profissional de Valla, neste momento mais ciente de seus propósitos e dos meios literários para realizá-los. Agora ele era um mestre em retórica. Na Universidade de Pavia, o jovem filólogo e leitor público tomara consciência das implicações do mau uso da língua latina e do quanto os gramáticos medievais e, em particular, os juristas contribuíram para o declínio da verdadeira moral e doutrina cristãs. Valla era adepto da virtude da *eloquentia* sobre a *ratio* escolástica, cuja árdua retórica silogística não era capaz de mover as paixões – único meio possível de formar e transformar os homens. (BATISTA, 2010, p.18)

Ao fazer severas críticas ao estoicismo e assumir teses epicuristas, Valla recebeu diversos ataques e foi muito criticado, como, por exemplo, por Bartolomeu Facio na *Invective in Lorenzo Valla*.

No ano de 1435, Valla vai para Nápoles trabalhar na corte de Afonso V de Aragão. Lá permanece por treze anos (1435-1448), sendo que essa estadia em Nápoles transformou-se num período profícuo em produção literária. Ele escreveu, em 1439, *De Libero Arbitrio* (*Diálogo sobre o Livre Arbítrio*), julgando com isso ter completado sua crítica aos cinco livros de Boécio (480-524), intitulado *Consolação Filosófica*. Lorenzo Valla, ao escrever o *Diálogo sobre o Prazer*, estava questionando o pensamento de Boécio exposto nos quatro primeiros livros que compõem o tratado do pensador medieval. Faltava exatamente uma crítica ao último volume da obra *Consolação Filosófica*, e Valla realizou tal crítica ao escrever *De Libero Arbitrio*.

Na corte de Afonso V, Valla ainda escreveu *Elegância da Língua Latina e Dialecticae Disputationes*, bem como traduziu Esopo, Xenofonte e Homero do grego. É nesse período

também que Valla, em função de uma série de disputas políticas entre o Papa Eugênio IV e Afonso de Aragão, escreveu o diálogo *De Professione Religiosorum* e *Doação de Constantino*.

Aliás, *Doação de Constantino* será alvo de uma análise neste trabalho porque ilustra o questionamento político que a Igreja Católica Apostólica Romana vinha sofrendo no contexto do Humanismo Renascentista.

Entre 1444-49 sai a terceira edição do *Discurso sobre o Prazer*, com o título: *De vero Bono*, com poucas alterações significativas.

Já sobre a quarta e última edição do *Discurso sobre o Prazer*:

[...] não se sabe ao certo se ela de fato corresponde a uma revisão realizada pelo próprio Valla na última década de sua vida, ou se é resultado de um antígrafo com erros de copista. De qualquer modo, as mudanças verificadas pelos editores contemporâneos entre as duas últimas versões se reduzem a um pequeno número de variantes de estilo, pouco significativas. De forma geral, elas demonstram o quanto o autor preocupou-se em tentar tornar sua obra mais apurada com relação ao estilo e ao conteúdo. É digna de nota uma passagem constante na última versão em que o autor opõe-se a um silogismo de Boécio através da brilhante aplicação de seu método filológico. Aqui, o elemento crucial de seu argumento é a ‘palavra’, principal meio de comunicação dos homens. Daí, ao opor o *orator* Cícero ao *philosophus* Boécio, Valla queria afirmar a superioridade da *rethorica* sobre a *philosophia*. A passagem revela um Lorenzo Valla mais amadurecido quanto à articulação de seu pensamento, expondo-o de forma mais precisa. (BATISTA, 2010, p.22)

O epicurismo desenvolvido entre o século IV a.C. até o século IV d.C. é a representação de uma filosofia que não tem mais a *polis* como referência. Com a destruição das cidades-estado da Grécia e a consequente dominação estrangeira sobre o território grego, as famosas cidades-estado perdem autonomia política e tornam-se incapazes de oferecer identidade aos homens. Nesse contexto desolador conhecido como período helenístico, floresceram várias correntes filosóficas, como o estoicismo, o ceticismo e o próprio epicurismo. Essa corrente de pensamento oferece ao homem sábio a possibilidade de atingir a felicidade por meio da atividade filosófica. Através do quadrifármaco (quádruplo remédio), I – ausência de temor dos deuses; II – ausência de temor da morte; III –

consciência do limite dos prazeres e da facilidade em alcançá-los; IV – consciência do limite das dores, o homem pode adquirir um conhecimento filosófico libertador.

Sobre a tradição epicurista muitos pensadores construíram suas teses. Para ser bastante sucinto basta citar, por exemplo, Tito Lucrécio Caro (99 a.C - 55 a.C), que na sua obra *De rerum natura*, procurou interpretar os princípios epicuristas oferecendo aos seus contemporâneos as belas “palavras de ouro” do ousado Epicuro.

Quando a vida humana, ante quem a olhava, jazia miseravelmente por terra, oprimida por uma pesada religião, cuja cabeça, mostrando-lhe do alto dos céus, ameaçava os mortais com seu horrível aspecto, quem primeiro ousou levantar contra ela os olhos e resistir-lhe foi um grego, um homem que nem a fama dos deuses, nem os raios, nem o céu com seu ruído ameaçador, puderam dominar; antes mais lhe excitaram a coragem do espírito e o levaram a desejar ser o primeiro que forçasse as bem fechadas portas da natureza. Mas triunfou para além das flamejantes muralhas do mundo, percorreu, com o pensamento e o espírito, o todo imenso, para voltar vitorioso e ensinar-nos o que não pode nascer e, finalmente, o poder limitado que tem cada coisa, e as leis que existem e o termo que firme e alto se nos apresenta. E assim, a religião é por sua vez derrubada e calcada aos pés, e a nós a vitória nos eleva até os céus. (LUCRÉCIO, 1985, pp.83-84)

Quem primeiro ousou levantar os olhos contra a pesada religião mencionada por Lucrécio foi Epicuro, que abriu caminho para uma compreensão materialista da existência. Veja-se o que diz Epicuro:

Acostuma-te à ideia de que a morte para nós não é nada, visto que todo bem e todo mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações. A consciência clara de que a morte não significa nada para nós proporciona a fruição da vida efêmera, sem querer acrescentar-lhe tempo infinito e eliminando o desejo de imortalidade. Não existe nada de terrível na vida para quem está perfeitamente convencido de que não há nada de terrível em deixar de viver. É tolo portanto quem diz ter medo da morte, não porque a chegada desta lhe trará sofrimento, mas porque o aflige a própria espera: aquilo que não nos perturba quando presente não deveria afligir-nos enquanto está sendo esperado. Então, o mais terrível de todos os males, a morte, não significa nada para nós, justamente porque, quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos. A morte, portanto, não é nada, nem para os vivos, nem para os mortos, já que para aqueles ela não existe, ao passo que estes não estão mais aqui. (EPICURO, 1997, pp.27-29)

O mesmo Epicuro diz:

É por essa razão que afirmamos que o prazer é o início e o fim de uma vida feliz. Com efeito, nós o identificamos como o bem primeiro e inerente ao ser humano, em razão dele praticamos toda escolha e toda recusa, e a ele chegamos escolhendo todo bem de acordo com a distinção entre prazer e dor. Embora o prazer seja nosso bem primeiro e inato, nem por isso escolhemos qualquer prazer: há ocasiões que evitamos muitos prazeres, quando deles nos advêm efeitos o mais das vezes desagradáveis; ao passo que consideramos muitos sofrimentos preferíveis aos prazeres, se um prazer maior advier depois de suportarmos essas dores por muito tempo. (EPICURO. 1997, pp.37-39)

Como se pode observar o epicurismo clássico assentava-se sobre o princípio do prazer, e essa temática acompanha Valla na sua obra *De Voluptate*.

De Voluptate ou o *Diálogo sobre o Prazer* é uma obra em que Valla constrói um diálogo envolvendo uma série de pessoas que faziam parte do seu círculo de amizades e até mesmo alguns inimigos. Logo de saída, naquilo que poderíamos chamar de *Introdução*, Valla usa a temática epicurista da farmacologia para explicar o seu método. Ele diz:

Eu prefiro imitar os médicos que, quando veem os doentes rejeitarem remédios que melhorariam sua saúde, não forcem seus pacientes a tomá-los, mas lhes oferecem outros que eles acreditam serem menos repulsivos. Então, se se procede assim, com o tempo, remédios menos fortes trarão mais salvação. Este é o método que decidi seguir. Aqueles que recusam as prescrições dos grandes médicos podem, talvez, aceitar as nossas. E quais são esses remédios? Eu os revelarei depois de ter indicado quem são os doentes. (VALLA, 2010, pp.58-59)

Ao longo do texto percebe-se que os doentes que Valla menciona são os estóicos, também chamados diversas vezes no texto de “filósofos” e “inimigos”. Valla não economiza sua capacidade retórica quando pretende definir os seus inimigos intelectuais. “[...] nós esperamos e acreditamos que destruiremos nossos inimigos, isto é, os filósofos. Em parte os degolaremos com suas próprias espadas, em parte os incitaremos a uma guerra interna e à sua mútua destruição” (VALLA, 2010, p.60). Ainda na Introdução do

Diálogo sobre o Prazer faz uma síntese dos três livros que compõem o tratado e acentua que sua posição culminará numa perspectiva cristã.

Para retornar, entretanto, ao assunto: visto que os estóicos afirmaram mais intensamente do que todos os outros o valor da honestidade, isto me parece ser suficiente para elegê-los como nossos adversários e assumir a defesa dos epicuristas. O porquê disso eu explicarei mais tarde. Somados, todos estes três livros têm por objetivo refutar e destruir a raça dos estóicos. O primeiro livro mostra que o prazer é o único bem; o segundo, que a honestidade dos filósofos não é nem ao menos um bem, e o terceiro trata do verdadeiro e do falso bem. Neste terceiro livro não será irrelevante compor um tipo de elegia do paraíso o [...] mais esplêndida possível, a fim de evocar, o quanto eu for capaz, os ânimos dos ouvintes à Esperança do bem verdadeiro. (VALLA, 2010, pp.61-62)

Valla enfatiza que o paraíso é a morada do verdadeiro bem. Lá todas as lutas e renúncias contra os prazeres corpóreos ganharão sentido, pois no paraíso entende-se o verdadeiro significado da felicidade, o prazer pleno, que sempre foi a mola propulsora dos homens.

Valla usa a estratégia literária de dar a oportunidade para que as personagens representem as escolas filosóficas em disputa. Coube a Catone defender o pensamento dos estóicos, e a Veigo, expor o pensamento dos epicuristas. Para decidir sobre o vitorioso no debate, Valla traz para a cena a figura de Antonio Raudense, “homem reverenciado pela sua grande erudição, singular rigor e vocação religiosa” (VALLA, 2010, p.206).

Pela boca de Raudense, Valla expõe tanto o reconhecimento do valor das duas escolas filosóficas, como seus equívocos, tendendo a criticar severamente os estóicos e posicionando-se a favor dos epicuristas, contudo, criticando-os também numa menor medida, para exaltar as virtudes cristãs e não filosóficas.

A crítica que Valla tece aos estóicos, defensores do princípio da honestidade, como o mais alto bem a ser buscado pelos homens, é dura e contundente. Ele sentencia:

A estes eu condeno por duas razões: primeiro, por dizerem que a virtude é o sumo bem, e segundo, porque eles mentiram ao levarem uma vida diversa daquela que professavam – enaltecedores das virtudes e amantes dos prazeres, mesmo se menos do que outros; e, seguramente, amantes da fama, a qual eles seguiam com as mãos e pés. Se ninguém acredita em mim, acreditai ao menos em nossos

sábios, que não hesitaram em dizer: ‘o filósofo é um animal ávido por glória’. (VALLA, 2010, p.228)

Valla ainda compara os estóicos aos fariseus dos tempos de Jesus de Nazaré, no contexto neotestamentário.

Nada está além das virtudes da fé, na esperança da remuneração do trabalho, no derramamento da caridade, ‘a mestra de todas as virtudes’. Sem esperar qualquer remuneração cada virtude traduz-se em trabalho de parto, o que é comprovado em vários lugares nas Escrituras Sagradas. Esta seria ‘a boa vida dos filósofos’. O julgamento, portanto, inclinado para os epicuristas, que se abstiveram da falsa promessa dos estóicos, estes comparáveis aos fariseus, os guardiões alegados da lei divina, aqueles comparáveis aos saduceus. (FUBINI, 1990, pp. 354-355)

Por aparentarem serem zelosos em guardar os preceitos da Lei judaica, os fariseus aparentavam uma atitude piedosa e cheia de fé, mas por trás eles escondiam suas reais intenções, que no fundo era a glória humana de serem vistos pelos homens como paradigmas de fé e conduta. Almejavam os primeiros lugares nos banquetes, desejavam seres chamados de Rabinos e exibiam-se como observantes de jejuns e outras práticas ritualísticas. Enfim, os fariseus pregavam uma coisa e viviam outra completamente diferente, exatamente como os estóicos, na visão de Valla.

Já sobre os epicuristas, Valla os compara aos saduceus, principalmente por negarem “não apenas a Ressureição, mas também a existência de anjos e espíritos, como se tivessem lido Aristipo em lugar de Moisés” (VALLA, 2010, p.229).

A crítica de Valla aos estóicos é mais contundente, porque, segundo ele, erram ao eleger a honestidade como o supremo bem, a maior das virtudes, pois ela é terrena e pode ser no máximo um meio para se atingir a felicidade, mas jamais o objeto final a ser alcançado. Se falta aos epicuristas a visão cristã sobre o prazer verdadeiro, pelo menos eles tiveram o mérito de eleger o prazer como o supremo bem a ser alcançado.

Valla exerce toda sua habilidade de filólogo para defender a ideia de prazer no contexto bíblico.

Quem hesitaria em chamar esta felicidade de prazer, ou, quem poderia dar-lhe um nome melhor? Encontro-a nomeada assim em Gênesis: ‘paraíso de prazer’. E também em Ezequiel: ‘fruto e árvore do prazer’. E, similarmente, quando se mencionam os bens divinos e também nos Salmos: ‘Tu fa-los-á da fonte do prazer’, embora em grego o significado seja mais ‘da alegria’ ou ‘dos deleites’ que ‘do prazer’. Com efeito, não se lê: ‘da torrente’, mas: ‘*ton cheimárrun tes tryfēs sou pitieïs autoús*’, que literalmente significa ‘deleite’ [*delectatio*] ou ‘alegria’ [*delicia*], não de *delecto* [dou prazer], mas de *delector* [recebo prazer] ou *delectat* [isso dá prazer], visto que significa de um modo de ação, como na palavra *exhortatio* [exortação] e, no outro sentido, a qualidade, como na palavra *exultatio* [exultação]. Não vejo diferença alguma entre ‘prazer’ [*voluptas*] e ‘deleites’ [*delectatio*], a menos que o prazer signifique uma forma mais poderosa de deleite. Querendo expressarem-se em latim, penso que, onde eles entenderam como uma grande experiência de deleite, preferiram traduzir como *voluptatem*. (VALLA, 2010, p.230)

Valla foi também um grande filólogo, cujo trabalho teve impactos em várias áreas do conhecimento, mas o que importa aqui é uma análise política dos seus escritos filológicos. No ambiente renascentista, pode-se dizer que o cerne do humanismo foi a aplicação das técnicas da crítica filológica e histórica aos textos oriundos da antiguidade clássica. Os textos ligados ao Direito Romano tornaram-se, então, um campo fértil para tais investigações. No reinado de Justiniano (527-565), imperador do Império Romano do Oriente, também chamado de Império Bizantino, os textos jurídicos foram codificados, no que se convencionou chamar de *Corpus Iuris Civilis*, obra esta dividida em quatro partes: o *Código* (conhecido também como Código de Justiniano), que consistia numa recopilação das decisões imperiais mais importantes desde os tempos do imperador Adriano; o *Digesto* ou *Pandectas*, recopilação que continha os escritos mais importantes dos jurisconsultos; a *Instituta* (ou *Instituições*), uma espécie de manual para facilitar o acesso dos jovens que desejavam estudar Direito; e as *Novelas*, que continham a legislação do próprio Justiniano. As interpretações desse material apresentavam-se como algo bárbaro para os humanistas do Renascimento, que tinham um interesse especial em entrar em confrontação com as interpretações realizadas pela escolástica sobre o Direito Romano. Mas, antes de tudo, vale a pena conceituar esse campo de conhecimento que Valla ajudou a ampliar e a consolidar.

Filologia foi uma criação, ou pelo menos uma recriação, do humanismo Renascentista. Na verdade, havia uma tradição distinguível do mesmo humanismo medieval que tinha preservado o método gramatical, mas esta tradição não tinha um conhecimento de si mesma e o ímpeto ideológico para

constituir um movimento intelectual em qualquer sentido significativo. Nem possuía um herói epônimo como Petrarca, que deu coerência e direção para o humanismo italiano, tanto através da lenda que ele construiu, como através de suas realizações reais. Os discípulos de Petrarca eram muito mais que uma escola, eles formavam um partido militante que se rebelou conscientemente contra os valores estabelecidos da academia. Este partido ganhou ainda mais identidade através de um programa geralmente aceito, embora diferentemente construído, programa este, que apelava para um repúdio do método escolástico e para um retorno às fontes originais (*ad fontes*) e para a realidade humana (*ad res*) a fim de encontrar qualquer propósito que fosse, particularmente os modelos de comportamento. Já quando professados humanistas, renovaram seus interesses em tais monopólios escolásticos como filosofia e lei; eles apegaram-se à sua abordagem trivial e seus valores literários. Foi uma alienação consciente das pedantes e pedagógicas convenções do Escolasticismo que forneceu humanistas com um sentido de identidade e, portanto, dada a natureza de seu programa, com um 'senso de História'. (KELLEY, 1970, p.23)

Os escolásticos insistiam que a interpretação correta do Código Civil consistia na adaptação da letra da lei às circunstâncias legais vigentes, ou, em outras palavras, o trabalho do jurista era fazer um esforço, uma verdadeira ginástica exegética para adaptar a letra morta da lei aos problemas do seu tempo. Com isso, logicamente as aberrações exegéticas afloravam, possibilitando a construção de verdadeiros absurdos interpretativos.

A Elegantiae constitui uma antítese direta à tradição lexicográfico-enciclopédica que remonta a Isidoro. O respeito que ele [Valla] professava às denominações geográficas modernas mostra uma completa falta de confiança na raiz etimológica que tinha sido proposta diversas vezes pelos antigos: "*ridiculae ethimologiae graeca latinaque ac barbara miscentes*". (FUBINI, 1990, p.64)

Valla e outros renascentistas denunciavam essa metodologia como bárbara e ignorante. Para Valla, a filologia era um campo de grande valia para desmascarar as interpretações equivocadas, que sufocavam a verdade nas áreas do Direito, da Teologia e da Política.

A linguagem era o alfa e o ômega do mundo de Valla. Isto formou a base de sua interpretação da história, sua crítica da lei e da teologia de Roma, sua concepção de cultura, e sua teoria do conhecimento. Sua fascinação também abriu o caminho para sua nova filosofia revolucionária. (KELLEY, 1970, p.28)

O trabalho de Valla mostra sua perspicácia e precisão na utilização das técnicas filológicas para avaliar os mais variados tipos de documentos, como, por exemplo, a Bíblia.

A recente publicação por Alessandro Perosa dos manuscritos da biblioteca de Valla da catedral de Valência e da Biblioteca nacional de Paris demonstrou que Lorenzo Valla tinha começado a montar suas notas críticas do texto latino da Vulgata de 1442 e que um primeiro esboço foi terminado em 1443. Intitulado *Collatio novi testamenti*, concluiu oito livros, um para cada um dos quatro Evangelhos e um para os Atos dos Apóstolos, as *Epístolas de São Paulo*, as *Epístolas Canônicas* e o *Apocalipse*. Seu trabalho marca os inícios da aplicação da filologia ao estudo da Bíblia e revela em um sentido mais amplo uma nova compreensão da história fundada sobre uma análise da linguagem. (GILMORE, 1973, p.173)

As técnicas de análise filológica empregadas por Valla, num primeiro momento, visavam corrigir questões gramaticais e de estilo, na confrontação de manuscritos gregos e textos latinos da Vulgata. Um bom exemplo dessas técnicas filológicas pode ser observado nos seguintes textos bíblicos. Na epístola de Paulo aos Romanos, no capítulo 1, versículo 17, se lê em latim: *Justus autem fide vivit*. Valla percebe que o texto grego coloca o verbo no futuro, e na tradução para o latim seria *vivet*, e não *vivit*. A tradução correta seria: “O justo viverá pela fé”, e não “O justo vive pela fé”. Vale lembrar que essa temática teológica da vivência pela fé esteve nas bases do início da Reforma Protestante com o monge agostiniano Martinho Lutero. Isso aponta para o fato de que a constatação de um erro de tradução não é coisa de pouca monta; pelo contrário, às vezes, a tradução de um versículo implica mudanças de doutrinas teológicas. Ainda na epístola de Romanos, no capítulo 11, versículo 13, o texto em latim registrava *honorificabo ministerium meum*, sendo que a expressão grega **δοξαζω** seria mais bem traduzida, segundo Valla, por *glorificabo*, ficando a tradução assim: “... glorifico o meu ministério”. Além desses trabalhos gramaticais, Valla também se ocupa em pontuar as origens dos erros, apontando que alguns seriam pura negligência de copistas ou ignorância de comentaristas sobre passagens bíblicas particulares. Um último exemplo pode ser visto na epístola de Paulo aos Coríntios, no capítulo 7, versículo 10. O texto latino da Vulgata diz:

Quae enim secundum Deum tristitia est, poenitentiam in salutem stabilem operatur. Valla indica que o adjetivo *stabilem* refere-se à *poenitentiam*, e não a *salutem*, e dá a etimologia de *poenitentia* citando Aulus Gellius e Lactantius. Em conclusão, ele afirma que os que falam da penitência dando três significados, a saber: *contrição, confissão e satisfação*, têm interpretado falsamente essa passagem. O argumento será citado mais tarde por Lutero como justificativa à sua refutação de uma base escriturística do sacramento da penitência. (GILMORE, 1973, p.174)

O trabalho filológico de Lorenzo Valla aponta para a necessidade de um cuidado mais acurado com as palavras e seus múltiplos significados. A sua erudição e habilidade causaram impactos na visão teológica do Renascimento e nos séculos seguintes, mas uma de suas obras mais devastadoras, e que teve ampla repercussão no domínio político e territorial da Igreja Católica, foi o documento intitulado a *Doação de Constantino*, em que prova, segundo o método filológico, que o mesmo era falso.

A *Doação de Constantino* talvez seja a falsificação mais famosa da história. O mais antigo manuscrito desse documento encontra-se no *Codex Lat. Parisiensis 2778*, no *Sancti Collectio Dionysii*, encontrado no mosteiro de St. Dennis, na França. Esse documento pretendia situar-se no século IV da era cristã e envolvia o imperador Constantino e o papa Sylvester. Nesse documento, o imperador Constantino, agradecido pela cura de uma lepra, resolveu doar terras dentro da Península Itálica para a Igreja Católica. O texto diz:

Num momento em que uma lepra poderosa e suja tinha invadido toda a carne do meu corpo, e os cuidados de muitos médicos que se reuniram foram administrados, sendo que por nenhum deles eu tenha conseguido saúde: vieram aqui os sacerdotes do Capitólio dizendo que para me salvar uma fonte deveria ser construída no Capitólio, e que eu deveria preencher esta com o sangue de crianças inocentes, e que, se eu fosse banhado nela enquanto o sangue estava quente, eu poderia ser purificado. E muitos bebês inocentes foram reunidos a partir de suas palavras, quando os sacerdotes sacrílegos dos pagãos desejavam aos bebês serem abatidos e a fonte ser preenchida com seu sangue. Eu logo abominei a ação, percebendo as lágrimas das mães. [...] Naquele dia, tendo passado portanto, o silêncio da noite, quando o sono tinha chegado, veio sobre nós os Apóstolos Pedro e Paulo, dizendo-me: Desde que tu colocaste um limite para os teus vícios, e abominaste o derramamento de sangue inocente, nós fomos enviados por Cristo Senhor nosso Deus para dar para ti um plano para recuperar tua saúde. Ouça, portanto, nosso aviso e faça o que nós indicarmos para ti. Sylvester, o bispo da cidade de Roma, no monte Serapte, fugindo das perseguições, preza a escuridão com seu clero nas cavernas das rochas. Este, quando o levarem a ti mesmo, vai mostrar-te uma piscina de piedade, na qual quando ele tiver te mergulhado pela terceira vez, toda força da lepra desaparecerá

de ti. (Doação de Constantino. Disponível em: <http://www.fordham.edu/halsall/source/donatconst.asp>>. Acesso: 03/08/2011. Tradução própria)

Logo após essa visão, Constantino manda chamar o papa Sylvester que, ao ouvir o relato da boca do imperador, manda trazer as imagens dos apóstolos Pedro e Paulo. Ao vê-las, Constantino os reconhece como os que lhe apareceram em sonho. E o texto diz que:

quando eu olhei para eles, reconheci, representados naquelas imagens, os semblantes daqueles que eu tinha visto em meu sonho, com grande estrondo, perante todos os meus **sátrapas** [o grifo é nosso]. Eu confessei que eles eram aqueles que eu tinha visto em meus sonhos. ((Doação de Constantino. Disponível em: <http://www.fordham.edu/halsall/source/donatconst.asp>>. Acesso: 03/08/2011. Tradução própria).

Depois de passar por um período de penitências, de receber a imposição de mãos do clero, de, na presença do papa, renunciar às pompas de Satanás e suas obras e confessar ser um adorador do Deus Trino cristão e de ser mergulhado três vezes nas águas purificadoras, Constantino recebe a cura de sua enfermidade, segundo o documento em pauta. Com a cura conseguida, Constantino afirma o seguinte, segundo o documento:

E, na medida do nosso poder imperial terreno, decretamos que a Santa Igreja Romana será honrada com veneração e que, mais do que o nosso império e trono terrestre, o lugar mais sagrado de São Pedro será gloriosamente exaltado; nós damos a ele o poder imperial, e dignidade da glória, e vigor e honra. E nós decretamos e ordenamos que ele terá a supremacia ao longo dos quatro assentos principais [ou as quatro sés principais], Antioquia, Alexandria, Constantinopla e Jerusalém, como também sobre todas as igrejas de Deus no mundo inteiro. E o pontífice que a cada tempo presidir sobre a santíssima Igreja Romana será o supremo e o principal de todos os sacerdotes do mundo inteiro e conforme a sua decisão devem ser resolvidos todos os assuntos que se referem ao serviço de Deus à confirmação da fé de todos os cristãos. [...] e, através de nosso decreto imperial sagrado, nós temos concedido nosso presente de terras no Oriente, bem como no Ocidente, e mesmo no litoral do Norte e do sul, ou seja, na Judeia, Grécia, Ásia, Trácia, África e Itália e as várias ilhas: sob esta condição de fato, todos devem ser administrados pela mão do nosso pai mais abençoado, o pontífice Sylvester e todos os seus sucessores. (Doação de Constantino. Disponível em: <http://www.fordham.edu/halsall/source/donatconst.asp>>. Acesso: 03/08/2011. Tradução própria).

Com um documento com esse teor em mãos, a Igreja Católica pretendia justificar seu domínio territorial na Idade Média. Provavelmente, esse documento tornou-se amplamente conhecido através de sua incorporação nos Decretos Pseudo-Isidorianos, no século IX (entre 847-853). Vale ressaltar que esse documento, ou partes dele, é incorporado na maioria das coleções medievais de Direito Canônico. Ele foi produzido, pelo menos em esboço, na segunda metade do século VIII da era cristã. Na época, o reino dos francos, o maior e mais estruturado dos reinos cristãos bárbaros que se formaram logo após a queda do Império Romano do Ocidente, tinha uma estrutura de poder nas mãos do monarca, que desde o final do século V e início do século VI, pelas mãos de Clóvis, o Meroveu, havia conquistado as terras que compõem a atual França. Os sucessores meroveus tornaram-se conhecidos por serem “reis indolentes”, que deixaram a administração de suas possessões nas mãos de seus auxiliares diretos, conhecidos como mordomos do paço, ou prefeitos do palácio. Entre estes merece destaque Carlos Martel, que, aliás, foi o grande responsável pela vitória dos francos na famosa batalha de Poitiers, no ano de 732, que impediu que os muçulmanos tomassem aquele território e, portanto, possibilitou que ficassem estacionados na Península Ibérica mais de 700 anos. Um filho de Carlos Martel, Pepino, o Breve, também prefeito do palácio, conquistou posições dos lombardos no norte da Península Itálica e entregou parte delas ao papa da época, dando origem aos estados pontificais, conhecidos também como o Patrimônio de São Pedro (756). Isso representou uma troca de gentilezas, pois o papa o havia apoiado para depor o último rei merovíngio, que se chamava Childerico III. Com a vitória, Pepino, o Breve, foi sagrado rei dos francos pelo papa Estevão III, que atravessou os Alpes e no ano 754 o ungiu como rei, dando início à Dinastia Carolíngia, cujo maior representante foi Carlos Magno, filho de Pepino, o Breve. Provavelmente esse foi o contexto em que pelo menos um esboço do documento intitulado *Doação de Constantino* foi forjado. Ao falsificar o documento retrocedendo-o até o século IV, nos dias de Constantino, o artífice tinha em mente tornar possível a interpretação de que a concessão de terras feitas por Pepino, o Breve, à Igreja Católica não era mero benefício, mas uma restauração legítima de algo muito antigo. Desejava-se dar ao documento um caráter legal que justificaria o poder territorial da Igreja.

Contudo, cabe aqui também o registro de que Valla realiza o seu trabalho provando que a *Doação de Constantino* era um documento falso dentro de um contexto bastante

específico. Valla redigiu o discurso sobre a falsificação quando era secretário de Afonso, rei de Aragão, Sicília e Nápoles. Pode-se entender, então, que o trabalho de Valla fazia parte de uma campanha que o rei Afonso estava realizando contra o Papa Eugênio IV, na tentativa de desqualificar o domínio territorial da Igreja Católica na Península Itálica.

De qualquer forma, no século XV, Lorenzo Valla demonstra que o documento usado pela Igreja Católica para garantir sua supremacia territorial na Europa era falso, e faz isso valendo-se de sua metodologia filológica. É importante ressaltar que Nicolau de Cusa, sete anos antes, em seu *De Concordantia Catholica* traçou um percurso parecido com o de Valla, antecipando inclusive, alguns de seus argumentos. Mas não há como negar que o tratado de Valla é mais exaustivo, com um trabalho literário muito bem embasado. As críticas filológicas de Valla, principalmente as internas, apontam para anacronismos no documento. Sobre o texto propriamente dito, onde Valla tece suas considerações, Christopher B. Coleman, diz o seguinte:

Até o momento não houve nenhum texto satisfatório deste tratado. A primeira edição impressa, a de Ulrich von Hutten, em 1517, é excessivamente rara, sendo que o mesmo pode ser dito de suas numerosas reimpressões, e todas elas contêm defeitos em vários lugares. O mesmo vale para o texto das obras completas de Valla, a *Opera*, impressa em Basiléia, 1540, 1543 (?). A edição em Inglês, de Thomas Godfray (Londres, 1525?), é rara e sem grande mérito. A edição francesa moderna de Alcide Bonneau (*La Donation de Constantin*, Paris, 1879) fornece o texto [de Valla] com uma tradução francesa e uma longa introdução. Baseia-se na reimpressão da edição de 1520 de Hutten, é polêmica, acrítica, e com reconhecidas imperfeições. A edição moderna com tradução em italiano (*La dissertazione di Lorenzo Valla su la Falsa e menzognera donazione di Costantino* traduzida para o italiano por G. Vincenti, Nápoles, 1895) está esgotada. (<http://history.hanover.edu/texts/vallaintro.html>>. Acesso: 03/08/2011.)

Apesar das imperfeições nas traduções do trabalho de Valla, do latim para as línguas modernas, pode-se dizer que há uma concordância sobre os pontos que Valla destacou em seus comentários críticos sobre o texto da *Doação*. O que ele realiza com perfeição é uma crítica contundente e técnica ao documento. Os anacronismos do texto ficaram evidentes aos seus olhos, e Valla os apontou com maestria, apesar de ter também apontado para a inconsistência jurídica do documento.

Parte da sua argumentação se apoiava na tese jurídica de que o Imperador não dispunha de autoridade para efetuar a suposta doação, nem o papa tinha o direito de recebê-la. Mas os dois argumentos que o próprio Valla considerava decisivos eram de natureza mais precisa e técnica. O primeiro remetia a questões filológicas. De acordo com a Doação, o Imperador concordava em tornar ‘todos os nossos sátrapas’, bem como o povo de Roma, “sujeitos à Igreja de Roma”. Mas, como Valla observa, com desdém, isso constitui evidentemente um anacronismo: ‘*Quem jamais ouviu falar de alguém ser chamado sátrapa nos Conselhos dos romanos?*’. Depois de divertir-se com esse absurdo por algumas páginas, ele passa ao seu segundo argumento, que repousa numa única questão de ordem cronológica. A Doação afirma conceder ao papa a supremacia sobre o patriarca de Constantinopla. Ora, esse é um outro anacronismo, ainda mais absurdo: na data em que se supõe ter sido feita a Doação, ‘*não havia patriarca ali, nem Sé, nem mesmo uma cidade cristã com esse nome fora fundada, ou sequer imaginada*’. Assim, Valla não hesita em concluir que as pretensões pontifícias ao domínio temporal não têm base alguma nos fatos históricos. (SKINNER, 1996, pp.221-222)

Como se pode observar, as críticas de Valla trabalharam o documento tecnicamente a partir da filologia e serviram para demolir o documento internamente, dando um prestígio muito grande para o campo filológico. A prática filológica de Valla não somente contribuiu para estruturar a Filologia enquanto disciplina humanística e minar a autoridade política da Igreja Católica, mas deixou o seu legado também para o campo humanístico mais amplo. A área da Historiografia, por exemplo, ganhou significativas contribuições com os trabalhos de Valla.

Ainda sobre a importância das inovações para a Historiografia, Eugenio Garin registra:

E já em Valla, a ‘filologia’ amplamente entendida como estudo, consciência e educação do homem integral dentro do mundo da verdadeira humanidade, converte-se em História. A qual é elogiada como mestra da eloquência, e é concebida por Valla como síntese de toda disciplina humana. [...] História, portanto, mestra da vida, mas também a história que é, acima de tudo, a vida real do espírito em toda a sua riqueza, que ela se dilata em toda a sua amplitude de sua dimensão ideal. História viva, contemporânea; reconquista que o homem faz de si mesmo e amplia seu próprio horizonte. (GARIN, 2000, pp.68-69)

Valla foi importante ainda com o seu trabalho para o desenvolvimento de uma nova mentalidade na área jurídica, além de exercer influência indiretamente no campo da

hermenêutica, que, no Renascimento, consegue fixar-se em três subcampos específicos: hermenêutica teológica (*sacra*); filosófico-filológica (*profana*) e jurídica (*juris*), possibilitando, no século XIX, que acontecesse o grande impulso promovido pelo pensador alemão, Friedrich Schleiermacher (1768-1834).

O que precisa ser reforçado aqui é que o trabalho de Lorenzo Valla, a partir da filologia, abre um espaço muito interessante para a crítica ao domínio político e territorial da Igreja Católica. Isso será de suma importância para a continuidade desta pesquisa, na medida em que a Reforma Protestante e, mais especificamente, a reforma de cunho calvinista será grandemente beneficiada por esses trabalhos e críticas precedentes. É exatamente isso que será trabalhado no próximo capítulo.

Capítulo 2

O Humanismo Renascentista e a Deflagração das Reformas

2.1. As concepções filosóficas do Renascimento

Pode-se dizer que não há entre os especialistas das diversas áreas que compõem o campo das humanidades um acordo sobre o real significado do Renascimento Cultural (que tradicionalmente é enquadrado entre os séculos XIV – o *Trecento*; XV – o *Quattrocento*; XVI – o *Cinquecento*) e seu lugar na história da Civilização Ocidental. Pode-se dizer que uma convergência de fatores, eventos e interesses estariam na base desse grande movimento cultural. Geralmente há uma ênfase muito grande no papel que as cidades desenvolveram na Baixa Idade Média – desde o renascimento comercial oriundo das cruzadas –, que possibilitou a criação de demandas novas, sejam elas econômicas ou culturais, que se contrapunham às ideias medievais.

No continente, as cidades, pouco a pouco tornadas independentes das ingerências eclesiásticas ou nacionais, tornam-se o verdadeiro motor do desenvolvimento; estabelecem entre si um novo tipo de relações comerciais (a civilização hanseática tem um papel fundamental na formação de uma unidade cultural da Europa do Norte). Na do Sul, reconhecem-se novos sujeitos políticos e sociais; a arte e os saberes florescem nas cortes, principalmente nas italianas, onde são vistas inovações significativas. (CALABI, 2008, p.16)

As cidades do norte da Itália (que na verdade eram estados independentes, já que a Unificação Italiana só correu no século XIX), Gênova, Veneza, Milão, Roma, Pádua, Bolonha, geralmente são destacadas por terem se transformado em importantes centros comerciais e por dominarem o comércio do mediterrâneo, principalmente entre o Oriente e o Ocidente. A autonomia (política e econômica) dessas cidades parece ser a mola propulsora que lhes permite uma existência política própria.

Contudo, essa prerrogativa da autonomia não é uma exclusividade das cidades italianas. Maquiavel, escrevendo sobre a força dos principados, enaltece a autonomia das cidades na Alemanha:

As cidades da Alemanha são extremamente livres, têm pouco território e obedecem ao imperador quando querem, e não temem nem a ele, nem a qualquer outro poderoso que lhes esteja ao redor, pois estão fortificadas de forma que obriga a refletir que tomá-las deve ser tarefa aborrecida e difícil. Todas possuem ao redor valas e muros adequados, possuem boa artilharia e têm sempre nos celeiros públicos o que comer e beber e combustível para um ano. Além disso, para que a plebe nunca sofra fome, têm sempre, em comum, por um ano, trabalho para lhe dar naquelas atividades que sejam o nervo e a vida da cidade e indústrias das quais a plebe se sustenta. Mais ainda: estimam grandemente os exércitos militares que são regidos por boas leis. (MAQUIAVEL, 2010, p.28)

Isso talvez ajude a explicar porque a Itália e a Alemanha não seguiram o exemplo de outras regiões europeias e tornaram-se Estados modernos no início da Modernidade, passando por tal processo somente no século XIX. As forças do poder local, no caso, as cidades, e do poder supranacional (Igreja Católica, na Península Itálica, e Sacro Império Romano Germânico, na Alemanha) foram mais competentes que as forças do poder nacional personificadas no monarca.

Além do papel das cidades, é sempre importante lembrar a importância que uma nova classe social desempenhou nesse momento histórico, a saber, a burguesia.

As lutas entre a nobreza, a Igreja e os príncipes por suas respectivas parcelas no controle e produção da terra prolongaram-se durante toda Idade Média. Nos séculos XII e XIII, emerge mais um grupo como participante nesse entrelhe de forças: os privilegiados moradores das cidades, a 'burguesia'. (ELIAS, 1993, p.15)

A burguesia mercantil desempenhou um papel importantíssimo no processo de desmonte do sistema feudal. “A supressão do feudalismo, se queremos ser positivos, significa a instauração do regime burguês. À medida que caem os privilégios aristocráticos, a legislação se torna burguesa” (ENGELS, 1977, p.17).

Essa burguesia, nascida no terreno feudal, luta para fugir às amarras do sistema agrário, baseado na terra. Suas reivindicações passam pela padronização de pesos e medidas, livre circulação de pessoas e mercadorias, moeda única e outras questões políticas.

A Oposição burguesa, precursora do liberalismo de nossos dias que compreendia tanto os burgueses médios e ricos, como também uma parte da pequena burguesia que segundo as circunstâncias locais era mais ou menos numerosa. Suas reivindicações (...) pediam o controle da administração municipal e uma representação no poder legislativo por meio da assembleia comunal, ou da representação municipal. Finalmente, reivindicavam alguns cargos do Conselho para seus homens de confiança. Este partido, de vez em quando reforçado pela facção descontente dos patrícios decaídos, tinha maioria esmagadora em todas as assembleias comunais ordinárias e nas corporações. (ENGELS, 1977, p.32)

Além das cidades, da burguesia mercantil e da crescente demanda por uma nova conjuntura econômica, existe ainda uma nova proposta cultural, que possibilitou a construção de uma nova maneira de pensar e existir. Uma série de características é apresentada com o objetivo de auxiliar a compreensão dessa nova demanda cultural. Racionalismo, antropocentrismo, humanismo, individualismo, hedonismo são algumas das características que são sempre vinculadas ao Renascimento porque estariam na base desse importante evento histórico. O antropocentrismo aparece como uma opção para substituir o velho teocentrismo medieval, colocando o homem no centro das discussões e como principal ator social, que começa a buscar explicações racionais e naturais para todos os eventos que o envolvem. Esse homem, que passa a ser protagonista da sua própria história, que se vê como um indivíduo,¹⁵ começa a preocupar-se com todos os elementos que envolvem o corpo, suas sensações e suas possibilidades. Tais elementos combinados possibilitaram o advento do Renascimento – contudo, as coisas não são simples da forma como se apresentam.

¹⁵. “Os argumentos sobre a ascensão do individualismo e da privacidade no início do período moderno estão agora baseados não somente na evidência da manutenção de um diário, mas também em mudanças como a criação de xícaras individuais (em lugar de tigelas de uso coletivo) e cadeiras (em lugar de bancos coletivos) e o desenvolvimento de quartos específicos para dormir”. (BURKE, 1992, p.28)

As pesquisas mais contundentes sobre o Renascimento começaram de fato há dois séculos, mais especificamente na segunda metade do século XIX, e desde então várias vertentes foram estabelecidas. Vejamos:

Atualmente, quase todos os historiadores partem da imagem do Renascimento que desenharam Michelet em 1855 e Burckhardt em 1860. Ambos consideravam a Renascença uma época da história humana que se caracterizava por traços próprios. Mas Michelet, considerando a França, dava como início do Renascimento o reinado de Francisco I, ao passo que Burckhardt, ligado à Itália, estimava que ele ia de aproximadamente 1250 a mais ou menos 1550. Com exceção dessa diferença cronológica, os dois homens não estavam longe um do outro na escolha dos traços característicos do Renascimento. Para eles, a época opunha-se fundamentalmente à Idade Média e continha, ao menos em germe, todos os caracteres do mundo moderno. Para Burckhardt, mais sistemático, essa época era o produto do espírito do povo italiano (*Volkgeist*) desperto e entregue a si mesmo, portanto (sic) de uma mudança de mentalidade. O Renascimento caracterizava-se por uma forma de Estado tirânico, baseado apenas na consideração das relações de força, onde somente tem êxito o *uomo singolare*, o *uomo unico*; daí o desencadeamento do individualismo, a sede de glória e de grandeza. O ideal novo era buscado por meio do tesouro de verdades objetivas amealhado pela Antiguidade, que ajuda a retornar ao real, a descobrir o mundo exterior e o homem, ignorados e desprezados por uma Idade Média perdida nos textos sagrados e nos jogos de palavras. Daí o gosto pelas ciências, pela personalidade humana, pelo estudo do que caracteriza cada indivíduo. E essa visão do mundo molda a sociedade; o que classifica o homem é o talento, a cultura do espírito, a fortuna adquirida pelas atividades produtoras, bem mais do que o nascimento e as armas. A classe dominante é seminobre, semiburguesa, a nobreza é amiúde uma nobreza de negócios, o gênero de vida dos gentis-homens guerreiros é desdenhado, e essa classe dominante impõe às classes inferiores sua visão de mundo, seu gosto pelo humanismo e pela arte, sua moral, muito livre porque o indivíduo é sua própria lei, seu ceticismo religioso, porque o indivíduo se faz muitas vezes praticamente o centro do mundo e como que um pequeno deus, tornando-se menos anticlerical e às vezes deísta. Essa mentalidade italiana impôs-se em seguida a toda a Europa. (MOUSNIER, 1973, pp.17-18)

Como se pode perceber, o Renascimento, visto dessa forma didática pelos pensadores do século XIX, parece enquadrar-se perfeitamente na categoria de uma grande novidade na história humana, no entanto, as coisas não são tão simples assim. O próprio Roland Mousnier registra uma nova abordagem sobre o Renascimento:

Alguns historiadores mais recentes observaram que o Renascimento não pode ser oposto à Idade Média porque todos esses traços são encontrados em plena Idade Média, e que quem quiser falar de Renascimento deve colocar-se no século XII, além dos Alpes, e principalmente na França, centro da civilização europeia. O

individualismo, a preocupação dominante pelas relações de força e pelos bens dominantes, a sede de luxo? Encontramos tudo isso em toda a Europa desde as Cruzadas e o movimento comunal e até mesmo na Abadessa Heloísa, a desgraçada amante do triste Abelardo, ostenta toda a *virtù* italiana e é, em pleno século XIII, um personagem do Renascimento. A Antiguidade latina e grega? Mas a França do século XII conheceu-a também, adorou-a tanto quanto a Itália do século XVI. As escolas catedrais de Reims, de Chartres, de Orléans, de Paris são, no século XII, centros de humanismo e Chartres é o principal foco dos estudos latinos da Europa. Os clássicos, poetas, oradores, historiadores são considerados como gigantes que devemos estudar incessantemente a fim de ressuscitar para uma vida nova. Conhecem-se todos os textos que o Renascimento italiano conheceu em seguida. Adora-se a Virgílio, Ovídio, Cícero, Quintiliano, Sêneca, Plínio, o velho. Escreve-se o latim mais puro, e exatamente como na Itália do século XVI, a literatura vulgar, aqui os ‘romances’, deriva da literatura latina. (MOUSNIER, 1973, p.17)

Na exposição de Mousnier há um certo exagero, principalmente quando salienta a pureza do latim na França do século XII, afinal não foi isso que os filólogos do Renascimento descobriram, principalmente Lorenzo Valla, como foi demonstrado no primeiro capítulo desta obra. Contudo, em outras questões suas pontuações parecem ser muito coerentes. O fato é que as mudanças ocorridas durante toda a Baixa Idade Média encontram no século XIV um ambiente de confluência de diversos movimentos que começam a alterar radicalmente a vida e as formas de pensamento.

A dissidência no século XIV assumiu muitas formas – política, religiosa, econômica e intelectual. Todas eram indicações de que a simbiose constantina que tinha tomado a Europa por mil anos estava caindo. Essa desintegração, como a de um bloco de gelo em um degelo de primavera, foi um processo desigual, abrangendo desenvolvimentos simultâneos de interação e mudança. A faceta intelectual encontrou expressão no renascimento literário e artístico dos séculos XIV e XV, e tornou-se um dos mais fecundos e penetrantes desse desenvolvimento. (ESTEP, 1995, p.20)

Como se pode perceber, o assunto é de difícil definição. Alguns pensadores consideram o Renascimento como o divisor de águas entre a Idade Média e a Idade Moderna, em função da ruptura radical na forma de pensar e agir entre esses dois períodos históricos. Não haveria para os defensores de tal abordagem nada que vinculasse a modernidade, momento arejado e de renovação plena das formas de pensamento, ao velho e obscurantista espírito medieval. Para outros, o próprio conceito de “Renascimento” é uma impropriedade,

já que não teria acontecido nenhuma ruptura entre o mundo medieval e o moderno, e sim, uma continuidade na forma. Os defensores dessa abordagem apresentam como argumento, por exemplo, o fato de a Igreja Católica (guardiã do espírito medieval) ser uma das maiores patrocinadoras de artistas e intelectuais renascentistas, que tiveram como temática elementos predominantemente religiosos. Rupturas e continuidades seriam expressões que auxiliam na compreensão dessa transição e evitam radicalismos. O que se pode afirmar com um certo grau de certeza é que “o renascimento só tem certidão de nascimento oficial nos manuais” (VÉDRINE, 1971, p.15).

Do ponto de vista da história do pensamento, o Renascimento representa tanto uma ruptura em muitos aspectos com a mentalidade medieval, como representa, também, uma continuidade de alguns traços desenvolvidos na Idade Média.

Como afirma Peter Burke, ao tratar da grande tradição (transmitida nas escolas e nos templos e cultivada por uma minoria letrada) e da pequena tradição (que opera sozinha e se mantém nas vidas dos iletrados, em suas comunidades aldeãs), “a tradição da filosofia escolástica e teologia medievais de forma alguma [foram] extintas nos séculos XVI e XVII” (BURKE, 2010, p.51). Vale lembrar que, durante a Baixa Idade Média, ainda prevalecia em muitas Universidades o “princípio da autoridade”, balizado sobre a ideia de que nada seria considerado verdadeiro se não tivesse sido afirmado por Aristóteles ou pelos Pais da Igreja, especialmente Santo Agostinho e Tomás de Aquino. As Universidades Medievais tinham uma relação estreita com o pensamento religioso, e, além disso, o Renascimento tem como berço a Península Itálica, onde estava instalado o patrimônio de São Pedro, que era o centro do poder espiritual e temporal da Igreja. O Renascimento nessa perspectiva seria uma continuidade de algo que vinha se desenvolvendo desde a Baixa Idade Média.

É bem verdade também que o Renascimento busca suas raízes no classicismo greco-romano, pois os “tempos obscuros” da Idade Média, como afirmou Francesco Petrarca (1304-1374), precisavam ser superados e não tinham nenhuma contribuição significativa para oferecer aos novos humanistas. Os que pensam assim entendem que o Renascimento é uma ruptura com o pensamento medieval, pois não seria mais possível aceitar o princípio

de autoridade, uma vez que, a partir deste momento, o homem engenhoso¹⁶ renascentista precisava propor teses novas e estabelecer um caminho seguro para conseguir explicar a natureza, que, como dizia Aristóteles, sempre gosta de se esconder. O método passa a ser uma obsessão e uma necessidade entre os intelectuais do Renascimento, afinal, já afirmava Francis Bacon (1561-1626), saber é poder. Os princípios da observação e da experimentação tornam-se imprescindíveis. “Se o pensamento científico desejar descrever e explicar a realidade será obrigado a empregar seu método geral, que é o de classificação e sistematização. A vida é dividida em províncias separadas, que se distinguem nitidamente uma da outra”, afirmava Ernst Cassirer (1972, p.135). Só se pode afirmar como verdade aquilo que é fruto da experiência. Essa forma de pensar e de fazer ciência era tão nova que não podia ser devedora de nada que lembrasse a Idade Média.

Era o momento em que aquilo que se pode chamar de documentos da Natureza se juntava a estes documentos de Humanidade que constituem os belos textos antigos; era a ocasião em que as técnicas começavam a surgir não só como ganha-pão, mas como instrumentos para trabalhar o real, para captar os fenômenos naturais, para interpretá-los com o fim de submetê-los ao jovem poder; era a época em que se podia finalmente começar, de modo válido, a investigação sobre a natureza que deveria permitir a elaboração de sistemas estranhos àquele teocentrismo de que nos fala Bréhier. (FEBVRE, 1978, p.75)

Essa nova maneira de pensar iniciada no Renascimento, e que terá o seu ponto alto a partir do debate entre o heliocentrismo e o geocentrismo, irá produzir seus frutos no século XVII. A nova visão do universo e de suas leis será acompanhada do surgimento do mecanicismo, uma filosofia que postula que todos os fenômenos naturais podem ser concebidos e explicados a partir da referência da matéria em movimento. A metáfora da máquina, em que as partes internas agem umas sobre as outras em plena harmonia, passa a explicar o funcionamento do mundo. Os fenômenos naturais, tanto os celestes quanto os

¹⁶. Juan Huarte de San Juan compara o engenho à capacidade da inteligência em engendrar conceitos ou figuras representativas da natureza das coisas, com caráter científico. O engenho pode ser definido ainda como uma força natural de entendimento que, através da razão e do discurso, pode ser encontrada em todo gênero de ciências, disciplinas, artes liberais e mecânicas. “E já que o tema deste livro é o engenho e a habilidade dos homens [...] sabemos sua definição e o que está contido em sua essência. Porque o nome, como disse Platão, *est instrumentum docendi discernendique rerum substantias*, é saber que este nome, engenho, descende de um destes três verbos latinos: *gigno, ingigno, ingenero*; e é deste último que parece ter a mais clara descendência”. (SAN JUAN, 1989, pp.185-186)

terrestres, podem ser explicados e tornam possível a criação de uma nova epistemologia. René Descartes, por exemplo, descreveu o homem como um corpo que seria uma máquina fabricada por Deus, Hobbes comparou as partes do corpo humano às partes de um relógio. A analogia entre o homem, ou mesmo o universo, e a máquina revela o aspecto mais marcante da filosofia mecanicista, a saber, a convicção de que o mundo segue leis simples, imutáveis, repetitivas, redutíveis à matemática e perfeitamente acessíveis por meio da razão.

As verdadeiras ciências são aquelas que a experiência fez penetrar até os sentidos, impondo à língua dos litigantes, sem nutrir de sonhos os seus investigadores, mas procedendo sucessivamente e com verdadeira sequência, até o fim, sobre os princípios primários e conhecidos, como se demonstra nos fundamentos matemáticos, isto é, número e medida, nas chamadas aritmética e geometria, que tratam com a máxima veracidade da quantidade descontínua e contínua. Neste campo não se pode argumentar que duas vezes três façam mais ou menos que seis, nem que um triângulo tenha os seus ângulos menores do que dois ângulos retos, mas com eterno silêncio fica impossibilitada toda argumentação. (DA VINCI, *Apud*, GARIN, 1996, p.119)

Essa forma de pensar e fazer filosofia só foi possível porque no Renascimento foi iniciada uma transformação profunda na maneira como os homens pensaram sua relação com a natureza. Em vez de uma atitude de mera contemplação em relação à natureza (atitude típica da Idade Média), os homens começaram a entender que podiam compreender e explicar a natureza matematizada e, além disso, dominá-la e dispor da mesma, da forma que melhor lhes conviesse.

O grande símbolo que talvez sintetize essa forma de pensar e agir seja a utilização do mito de Prometeu.

Um traço essencial da filosofia do Renascimento constitui-se na direção de que esta não se contenta com a mera expressão abstrata do pensamento e busca sempre manifestar-se numa expressão gráfica e simbólica. Por isso o antigo mito de Prometeu ressurgiu nesse momento com renovado vigor em uma série de ressurreições e florescimento espiritual. O motivo é que Prometeu pertence a esse ciclo de mitos primitivos com os quais a filosofia antiga havia trabalhado repetidas vezes. Platão em seu *Protágoras*, Plotino e os neoplatônicos já haviam tentado sua interpretação alegórica. (CASSIRER, 1951, pp.123-124)

Como alguém que recebe uma dádiva dos céus, o homem do Renascimento precisa dar sequência ao processo de descoberta da natureza e colocar-se como um criador que precisa assumir a responsabilidade por todas as suas ações.

O mito de Prometeu chega a constituir o vínculo que enlaça a filosofia da natureza com a filosofia do espírito. Quando o sábio faz nascer o homem celeste do terrestre, o homem *atual* do *potencial*, o intelecto da natureza, procede então como Prometeu, que subiu ao céu para arrebatá-lo dos deuses o fogo animador. Assim, o homem converte-se em seu próprio criador e senhor, se conquista e se possui a si mesmo; nessa troca o homem meramente natural permanece sempre sujeito a um poder estranho do qual é eternamente tributário. (CASSIRER, 1951, p.128)

O Renascimento foi um movimento multifacetado que impactou a forma de existir e pensar. E apesar de toda exaltação de sua racionalidade, não pode ser esquecida a abertura que esse movimento ofereceu para a religião e também para a magia e a astrologia. Em matéria de religião, verifica-se também uma ruptura em relação à Idade Média. A Reforma Protestante ou, como querem alguns, as Reformas Protestantes, multifacetadas e com todas as nuances, acertos e incoerências, parece ser a evidência mais forte da quebra do monopólio católico em matéria eclesiástica. Mas isso será tratado logo mais adiante. No que tange à astrologia e à magia, vale lembrar que “durante a época do Renascimento a astrologia e a magia, longe de se oporem ao moderno conceito de natureza, se converteram, pelo contrário, em seu mais poderoso veículo” (CASSIRER, 1951, p.134).

Sem fazer uma distinção muito clara entre “ciência pura” e elementos mágicos mesclados com a astrologia, o homem do Renascimento busca o conhecimento como fim último. Papas, políticos, príncipes valem-se desse tipo de conhecimento e orgulham-se por serem dirigidos pelos mesmos.

Com o século XIII, a astrologia avança súbita e poderosamente para o primeiro plano da vida italiana. O Imperador Frederico II leva consigo para toda parte seu astrólogo Theodorus, o mesmo acontecendo com toda uma corte de homens muito bem pagos que acompanhavam Ezzelino de Romano, dentre eles o célebre

Guido Bonatto e o sarraceno de barbas longas, Paulo de Bagdá. Estes devem determinar dia e hora para todas as empreitadas de maior importância planejadas por Ezzelino, e um número nada insignificante dos incontáveis horrores praticados sob as ordens deste último deveram-se, possivelmente, a meras deduções baseadas nas profecias dos primeiros. A partir de então, ninguém mais hesita em mandar consultar os astros. Não apenas príncipes, mas também algumas cidades mantêm regularmente astrólogos, e, do século XIV ao XVI, professores especializados nessa ciência ilusória são contratados pelas universidades, inclusive ao lado de astrônomos propriamente ditos. Os papas, em sua maioria, confessam-se abertamente partidários da prática de consultar os astros, ressaltando-se, entretanto, a honrosa exceção representada por Pio II, que, de resto, desdenhava igualmente a interpretação de sonhos, os prodígios e a magia. Leão X parece encarar como uma glória para o seu pontificado o fato de a astrologia ter nele florescido, e Paulo II jamais realizou um consistório sem que os consultores dos astros determinassem previamente a hora apropriada. (BURCKHARDT, 2009, pp.451-452)

Religião e magia também tiveram seus vínculos celebrados no Renascimento.

A própria religião, até certo ponto, a admitia. Proibia e condenava algumas práticas mágicas, mas havia uma esfera de magia ‘branca’ que se reputava inócua. Os pensadores da Renascença – Pomponazzi, Cardano, Campanella, Bruno, Giambattista della Porta, Paracelso – expuseram suas próprias teorias filosóficas e científicas da arte mágica. Um dos mais nobres e piedosos pensadores da Renascença, Giovanni Pico della Mirandola, estava convencido de que a magia e a religião se achavam ligadas entre si por laços indissolúveis. (CASSIRER, 1972, p.166)

Um certo sincretismo religioso também foi tentado no Renascimento.

Pico della Mirandola (1463-1494) sintetiza as aspirações e as ambições do sábio do Renascimento. Os seus estudos em Bolonha, depois em Pádua, as suas viagens a Paris, tinham-no posto em contato com a escolástica e ele não sentia por ela o desprezo dos Florentinos. Bom conhecedor da cultura hebraica, Pico queria mostrar a concordância das religiões entre si (o que não era novo), mas queria sobretudo reinterpretar o cristianismo graças à cabala (o que era original). ‘Não há ciência que nos dê mais certeza da divindade de Cristo que a magia da cabala’. (VÉDRINE, 1971, p.43)

Tivemos também críticas ácidas às religiões monoteístas no período do Renascimento.

A expressão mais verdadeira e característica dessa indiferença é a célebre parábola dos três anéis, que Lessing, entre outros, coloca na boca de seu Nathan, depois de ela já ter figurado, algo timidamente, nas *Cento novelle antiche* (nov.72 ou 73), muitos séculos antes, e, sem maiores reservas, na obra de Bocaccio [*Decameron*, I, nov.3]. Em que recanto do Mediterrâneo e em que língua ela foi contada pela primeira vez, jamais se descobrirá; originalmente, seu conteúdo deve ter sido expresso com ainda maior clareza do que a que se verifica em ambas as versões italianas. O recôndito pressuposto sobre o qual se assenta – o deísmo – será aclarado adiante em seu significado mais amplo. Grosseiramente deformada e distorcida, a mesma ideia é reproduzida pelo famoso dito dos três que enganaram o mundo – ou seja, Moisés, Cristo e Maomé. Se assim pensava o imperador Frederico II, a quem se atribuem tais palavras, ele terá certamente se expressado com maior engenho. Ditos similares estão, à época, presentes também no islã”. (BURCKHARDT, 2009, p.439)

Como se pode perceber, o Renascimento é esse período de racionalidade e irracionalidade, de religiosidade acentuada e início de ateísmo, de ciência e de magia, de mistura e distanciamento entre filosofia e teologia. Enfim, o Renascimento é esse movimento que possui uma profusão de sentidos e possibilidades de interpretação. O pensador que melhor exemplifica esse Renascimento, como metáfora de duas grandes eras, que ora se excluem e ora se aproximam é Nicolau de Cusa (1401-1464), o autor da *Douta Ignorância* (uma ignorância consciente de seus limites).

Nicolau de Cusa é o único pensador da época que abraça o conjunto dos problemas capitais do Renascimento, partindo de um princípio metódico que lhe permite dominá-los. Seu pensamento abarca ainda de acordo com o ideal medieval da totalidade, o conjunto do cosmos espiritual e do cosmos físico, sem deter-se em nenhuma distinção. É também um teólogo especulativo; sua curiosidade intelectual é múltipla, pois se dirige aos problemas gerais da estática e da teoria geral do movimento, da astronomia e da cosmografia, os problemas da história da Igreja e dos problemas da história política, da história do direito e do problema geral do espírito. (CASSIRER, 1951, p.21)

Nicolau de Cusa, com suas considerações sobre cosmologia trouxe à tona considerações que abalaram a cosmologia tradicional, a partir de reflexões teológicas e lógicas e que desembocaram num questionamento sobre o poder político da Igreja. O Cusano inovou sem, contudo, ofender a tradição.

A Escolástica havia se apropriado de escritos antigos que balizavam seu poderio político. Como já foi citado no capítulo primeiro desta obra, a *Doação de Constantino*, que embasou durante muito tempo o domínio territorial da Igreja no período medieval, foi desmascarada por Lorenzo Valla. Mas há um outro escrito que merece uma atenção especial. Ele foi produzido por um filósofo-teólogo do século V da era cristã que usou o pseudônimo de Dionísio, personagem histórico convertido após a pregação do Apóstolo Paulo na ocasião em que o mesmo discursou no Areópago para os atenienses ávidos de novidades, mas que em sua maioria não estavam interessados na questão da ressurreição. Dionísio foi uma exceção: ouviu e converteu-se à fé cristã. Este fato está registrado em Atos dos Apóstolos no capítulo 17. Provavelmente, o pseudo-Dionísio valeu-se do subterfúgio de usar o nome de uma figura respeitada na tradição cristã porque tinha como finalidade garantir a aceitação e difusão de suas obras. Esses escritos representam uma fusão entre o cristianismo e o neoplatonismo, em que ficam evidentes as influências de Plotino e Proclo (412-485), lídimos representantes de releituras de Platão.

Os escritos do Pseudo-Dionísio, o Aeropagita, foram usados por nomes respeitados na tradição cristã. João Erigena, Alberto, o Grande e Tomás de Aquino são algumas dessas figuras. São Tomás de Aquino, por exemplo, mencionou em suas obras os escritos do Pseudo-Dionísio cerca de 1700 vezes. Seu valor se mostra tanto no campo teológico, quanto no filosófico. Na Teologia, é de suma importância a distinção feita entre a *Teologia Positiva*, também chamada de *catafática* (do grego, *katáphasis* = afirmação), e a *Teologia Negativa*, ou *apofática* (do grego, *apóphasis* = negação). A proposta da Teologia catafática consiste em afirmar de Deus as perfeições que se encontram nas criaturas, valorizando as mais elevadas, tais como a sabedoria, a bondade, a unidade, a vida etc.

Há, com efeito, uma regra universal de que é preciso evitar aplicar temerariamente alguma palavra, por vezes até algum pensamento, à Deidade supra-essencial e secreta, com exceção daquilo que as santas Escrituras divinamente nos revelaram. O desconhecimento desta própria Supra-essencialidade que ultrapassa razão, pensamento e essência, deve ser o objeto da ciência supra-essencial; portanto, não devemos levantar os olhos para o alto a não ser à medida que se nos manifesta o próprio Raio de Luz das santas palavras teárquicas, cegando-nos, para receber as mais altas luzes, desta sobriedade e desta santidade que convêm aos objetos divinos. Com efeito, se for preciso confiar em uma teologia inteiramente sábia e perfeitamente verdadeira, é só à medida que

convém a cada inteligência que os segredos divinos se manifestam e se revelam, pois é à própria bondade da Tearquia (*Princípio do divino*) que, em sua justiça salvadora, oferece divinamente aos seres mensuráveis, como realidade infinita, sua própria incomensurabilidade. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, pp.09-10)

Deus é causa e princípio de todas as coisas, abarcando em si mesmo todos os nomes, contudo não se confundindo com as coisas criadas, mas transcendendo-as todas. Percebe-se então, a dificuldade de se falar sobre Deus, aquele que é inominável,

E nenhuma razão discursiva pode discorrer sobre o Uno que ultrapassa todo discurso, nem alguma palavra pode exprimir algo a respeito do Bem que está acima de toda palavra, Mônada unificadora de toda mônada, Essência supra-essencial, Inteligência ininteligível e Palavra inefável, isenta de razão, de inteligência e de nome, que não tem ser segundo o modo de algum ser, que é causa ontológica de todo ser e ao mesmo tempo, porque está situada além de toda essência, totalmente excluída da categoria de ser, segundo a revelação que ela faz de si mesma em sua mestria e seu saber. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, pp.10-11)

Ainda sobre a Teologia Catafática, o Pseudo-Dionísio afirma:

Celebramos as principais afirmações da teologia afirmativa, mostrando em que sentido a excelente natureza de Deus é dita una, em que sentido ela é dita trina, o que se chama nela Paternidade e Filiação, o que a teologia pretende significar quando fala do Espírito, o modo como do próprio coração do Bem imaterial e indivisível saíram as luzes da bondade, como estas luzes se difundiram ao mesmo tempo permanecendo, graças a seu eterno renascimento, nele mesmo, cada uma em si e todas mutuamente umas com as outras, assim como Jesus supra-essencial revestiu verdadeiramente a natureza humana, e todos os outros mistérios que os *Esboços teológicos* celebram segundo o ensinamento das Escrituras. No Tratado dos *Nomes divinos*, mostramos porque Deus é nomeado Bem, Ser, Vida, Sabedoria, Força, e assim por diante, para todos os nomes inteligíveis de Deus. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p.133)

Não havendo categorias linguísticas que possam dar conta da realidade do ser de Deus, esse ser que é fonte de toda perfeição conduz os homens a recorrerem à Teologia apofática, que consiste em ressaltar elementos da imperfeição conhecida pelos humanos, salientando-se aquilo que Deus não é. Tudo o que os homens veem como errado e imperfeito no mundo criado não pode fazer parte da essência de Deus.

Agora, pois, penetraremos na Treva que está além do inteligível, e não haverá maior concisão ainda, mas, ao contrário, uma cessação total da palavra e do pensamento. Onde nosso discurso descia do superior ao inferior, à medida que se distanciava das alturas, seu volume aumentava. Agora que nós subimos do inferior ao transcendente, na própria medida que nos aproximamos do pico, o volume de nossas palavras se retrairá; no termo último da ascensão estaremos totalmente mudos e plenamente unidos ao Inefável. Contudo, dirás, por que partir das mais altas quando se trata das afirmações, e das mais baixas quando se trata das negações? Respondo que, para falar afirmativamente Daquele que transcende toda afirmação, seria preciso que nossas hipóteses afirmativas tomassem apoio sobre o que está mais próximo dele. Mas, para falar negativamente Daquele que transcende toda negação, começa-se necessariamente por negar dele o que está mais distante dele. Com efeito, não é verdade que é mais *vida* ou *bem* que *ar* ou *pedra* e que se erra muito mais quando o nomeamos *rancoroso* e *colérico* do que o supondo *exprimível* ou *pensável*? (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, pp.134-135)

Com se diz no texto acima, quanto mais ocorre a aproximação em relação ao superior, desemboca-se no silêncio místico, na apreensão direta e desnudada da divindade, embora não se possa explicar isso racionalmente, ficando apenas a sensação da experiência como resultado.

No campo filosófico, o Pseudo-Dionísio repete as tríades dialéticas de Proclo, enfatizando o processo que vai do Uno até o mundo, bem como o processo de retorno para o Uno. Vale-se também da terminologia platônica, da emanção para explicar a criação, evitando, é claro, qualquer tipo de panteísmo. O que está por trás da concepção filosófica do Areopagita é a percepção que a Idade Média traz sobre a relação entre Deus e o mundo. O cerne que embasa essa cosmovisão medieval é questão da *hierarquia*, que é exposta ali pela primeira vez em toda sua extensão no que tange ao seu alcance metafísico, em suas variadas hipóteses e em suas diversas variações.

Chamo hierarquia uma ordem, um saber e um ato tão próximos quanto possível da forma divina, elevados à imitação de Deus na medida das iluminações divinas. [...] O fim da hierarquia é, portanto, o de conferir às criaturas, o quanto se pode, a semelhança divina e de uni-las a Deus. Deus é para ela, com efeito, o mestre de todo conhecimento e de toda ação, e ela não cessa de contemplar sua diviníssima bondade, recebe sua impressão tanto quanto ele está nela, e de seus seguidores ela faz perfeitas imagens de Deus, espelhos de plena transparência e sem manchas, aptas para receber o raio do Fogo fundamental e da Tearquia; depois, tendo santamente recebido a plenitude de seu esplendor, tornam-se, em seguida, capazes, segundo os preceitos da Tearquia, de transmitir livremente esta mesma luz aos seres inferiores. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, pp.148-149)

Especialmente os tratados que mais exerceram influência foram aqueles que discutiram da hierarquia do céu e da terra.

A importância histórica destes tratados consiste em que os mesmos, pela primeira vez, aparecem unidos e se desenvolvem conjuntamente unidos aos motivos e forças capitais que constituem o fundamento da fé e da ciência na Idade Média, além disso, vale ressaltar também, que neles se cumpre pela primeira vez uma verdadeira e acabada fusão sincrética da doutrina cristã da salvação com a especulação helenística. Esta especulação sobre todo o neoplatonismo presenteou ao cristianismo uma outra coisa, a noção e a imagem universal do *cosmos disposto em graus*. Segundo essa doutrina, o universo divide-se em um mundo inferior e em um mundo superior, em um mundo sensível e um mundo inteligível, que não se opõem entre si, mas que têm a mesma essência, que está baseada nessa negação recíproca, nessa contraposição polar. Porém, acima do abismo da negação que se abre entre os mundos, tem-se um vínculo espiritual. (CASSIRER, 1951, p.23)

Interligando os vários polos, do Uno Absoluto ao aspecto informe absoluto, do imaterial ao material, o vínculo espiritual tem como característica básica a mediação. Pela mediação, o infinito passa ao finito e retorna ao infinito. Foi assim que Deus, para redimir os homens, encarnou-se em Jesus e voltou para a economia¹⁷ da santíssima trindade, tendo vencido a morte e tornando essa vitória uma possibilidade real aos homens.

A escala gradual desce do celeste para o terrestre, que ascende deste para aquele num processo sistemático. Mas entre Deus e o homens aparece também o mundo das inteligências puras e das puras forças espirituais, que estão divididas em três círculos distintos, cada um deles se articulando em tríplice órbita.

A teologia nomeou todas as essências celestes com nove nomes reveladores, que nosso divino iniciador divide em três ordens. A primeira, diz-se, envolve Deus de

¹⁷. “Uma das teses que procurará demonstrar é que da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos, porém funcionalmente conexos: a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social”. (AGAMBEN, 2011, p.13)

maneira permanente, e a tradição quer que esteja unida a ele de modo constante antes de todos os outros e sem nenhuma mediação: estes são os tronos santíssimos e estes batalhões notáveis pelo número de seus olhos e de suas asas, que se chamam em hebraico *querubins* e *serafins*, e que estão assentados, diz Hieroteu, segundo a tradição das santas Escrituras, imediatamente junto de Deus, em uma proximidade superior à de todos os outros. Esta ordem de três batalhões forma, segundo o ensinamento de nosso célebre preceptor, uma só hierarquia, de condição igual e verdadeiramente primeira; nenhuma outra se conforma melhor a Deus, e ela é imediatamente contígua às iluminações primordiais da Tearquia. A segunda ordem se compõe, diz-se, dos *poderes*, das *senhorias* e das *potências*. A terceira constitui a última hierarquia celeste, a ordem dos *anjos*, dos *arcanjos* e dos *principados*. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p.158)

O primeiro círculo é composto por Serafins, Querubins e Tronos; o segundo, por Poderes, Senhorias e Potências, e o terceiro, por Anjos, Arcanjos e Principados. De maneira que se pode afirmar que de Deus procedem irradiações nesses diversos graus, que os sustentam e que acabam voltando ao centro irradiador, que é o ponto de partida e término de todas as coisas.

Com essa concepção se tinha procurado na ordem eclesiástica uma justificação e uma verdadeira e própria teodiceia, pois esta ordem, em essência, não é senão a mais acabada cópia da ordem espiritual cósmica; a hierarquia da Igreja reflete a hierarquia do céu, e como reflexo tem-se a plena consciência de sua própria necessidade e inviolabilidade. A cosmologia da Idade Média e a fé medieval, a noção de ordem do universo e da ordem moral e religiosa de salvação confluem em uma única visão fundamental, em uma imagem de suprema significação e da mais alta lógica interior. (CASSIRER, 1951, p.24)

Essa hierarquia vista no céu deveria ser repetida na Terra, e assim se procedeu durante toda a Idade Média, quando os reis eram vistos como senhores entre senhores, numa clara compreensão de que o poder político medieval estava pulverizado, o que facilitava o domínio político da Igreja, já que ela podia ser entendida como um grau da hierarquia divina entre os homens, colocada nesta condição para organizar a sociedade humana, tanto do ponto de vista moral como religioso. Contudo, com as mudanças em marcha desde o início do Renascimento, percebe-se uma contestação importante a essa visão política de mundo imposta pela Igreja Católica. Dante Alighieri (1265-1321) começou a articular uma

teologia política que possibilitou o desmembramento, mesmo que sem ruptura total entre o poder temporal e o poder espiritual.

Afirmo, então, que o poder temporal não recebe do espiritual nem a existência, nem a faculdade que é a autoridade, nem mesmo o exercício puro e simples. Recebe, sim, do poder espiritual aperfeiçoamentos acidentais: agem com maior eficácia pela luz da graça que Deus, no céu, e a bênção do Sumo Pontífice, na terra, lhe infundem. E, então, o argumento peca na forma, porquanto o predicado da conclusão não é a extremidade da premissa maior. Raciocina-se assim: a lua recebe a luz do sol que é o poder espiritual; o poder temporal é a lua; logo, o poder temporal recebe a autoridade do poder espiritual. (DANTE, 1984, p.88)

Ainda sobre esse assunto, mas usando uma terminologia diferente, *papatus*, para o poder espiritual, e *imperiatu*, para o poder temporal, Ernst H. Kantorowicz diz o seguinte:

Tanto *papatus* como *imperiatu*, portanto, eram instituições estabelecidas por Deus para a adequada orientação da humanidade; ambos derivavam de Deus e ambos, em última instância, referiam-se a Deus. Logo, tornavam-se comparáveis apenas quando reduzidos a Deus, ‘no qual universalmente confluem todas as relações’, ou talvez a alguma substância inferior a Deus, algum protótipo celestial, ‘no qual a deidade aparece de uma forma mais particularizada’. Em outras palavras, Dante excluía, com relação a cada um dos cargos, a possibilidade de um intermediário humano, já que ambos dependiam diretamente de Deus. Ou, se houvesse intermediário, este seria um ‘anjo’, um protótipo celestial de *papatus* e *imperiatu*, respectivamente, ‘alguma substância inferior a Deus’ de cuja universalidade essa forma particularizada descendia. (KANTOROWICZ, 1998, pp.277-278)

Ao fazer a distinção entre poder espiritual e poder temporal, mesmo que o segundo se subordine ao primeiro, Dante assegura à realeza um papel de destaque, que possibilitará aos teóricos políticos dos séculos seguintes a formulação do poder temporal como um elemento já bem afastado do poder espiritual, cabendo a este uma tutela muito mais simbólica do que, de fato, política.

Seu estratagema era bastante óbvio, pois o ponto de referência em relação ao qual montava e orientava seu material, ou o denominador a que o reduzia, raramente

era o fenômeno institucional em si; praticamente era sempre o homem por trás da instituição. E nesse sentido, a imagem do Príncipe ou Monarca, de Dante – ainda que composta de inúmeras tesselas de mosaico emprestados da teologia e da filosofia, de argumentos históricos, políticos e legais da tradição corrente –, reflete um conceito de realeza centrada no Homem e de uma *Dignitas* puramente humana que, sem Dante, estaria ausente e, com toda certeza, teria ficado ausente daquele século. (KANTOROWICZ, 1998, p.274)

Os dois cargos estabelecidos por Deus para o bem da humanidade, o *papatus* e o *imperatus*, aproximar-se-ão e distanciar-se-ão em vários acontecimentos no início da Idade Moderna, principalmente aqueles relativos às questões religiosas. É importante interrogar sobre o vínculo entre teologia e política, portanto, a questão do poder, mas é importante também levantar questionamentos sobre o vínculo entre teologia e filosofia, portanto, sobre a questão do saber. Uma nova teologia política será consagrada a partir de então e usará elementos teológicos e políticos que interessem para a sua própria existência.

Não é sem motivo que falamos em uma era de absolutismo. O que encontra expressão nessa mudança na forma de dominação política é uma mudança estrutural, como um todo, na sociedade ocidental. Não apenas reis isolados expandem seu poder, mas, claramente, as instituições sociais da monarquia ou do principado adquirem nova importância no curso de uma transformação gradual de toda a sociedade, uma importância que simultaneamente confere novas oportunidades de poder aos maiores príncipes. (ELIAS, 1993, p.16)

E para continuar nessa reflexão sobre a formação de uma nova teologia política no Renascimento é que, no próximo tópico, será tratada da questão da Reforma Protestante. Os reformadores orientaram-se de diversas maneiras sobre essa nova teologia política. No tópico seguinte será abordada a relação entre os inícios da Reforma com Martinho Lutero, e de que maneira orientou-se historicamente a teologia política luterana. Essa análise tem por finalidade a preparação do terreno para uma análise filosófica e política da reforma calvinista, o assunto principal deste trabalho.

2.2. A Reforma Protestante e a “opção pelos fortes”.

A chamada Reforma Protestante pode ser vista como uma série de movimentos que redesenharam a configuração religiosa do continente europeu, quebrando, com isso, a hegemonia católica e, mais tarde, plasmando com sua diversidade as mais variadas expressões religiosas cristãs nos continentes americano, asiático e africano. Além, é claro, de ser um dos acontecimentos importantes que assinalaram o início da Época Moderna. Esta nova cisão da Igreja teve desdobramentos políticos, econômicos e culturais que sacudiram a Europa dos seus dias. Na realidade, são pelo menos três reformas protestantes que abalaram o século XVI. Pode-se citar a Reforma de Martinho Lutero, também conhecida como Reforma Luterana, iniciada em 1517, que se assentou sobre a “Justificação pela Fé”; a Reforma Calvinista, desenvolvida por João Calvino em Genebra, a partir do ano de 1536, com ênfase na “Predestinação e na Graça Irresistível”; e a Reforma Anglicana, iniciada com o maior absolutista que a Inglaterra já viu, a saber, o rei Henrique VIII, que, a partir de 1534, enfatizou a autoridade real e nacionalista da Monarquia Inglesa, conseguindo com isso a independência da Igreja da Inglaterra do poder papal.

A Reforma Protestante gerou, portanto, inicialmente três novas seitas principais. Inicialmente, pois, hoje, aquelas seitas são vistas como Igrejas, apesar de muitos continuarem a chamá-las equivocadamente de seitas. A distinção entre “igreja” e “seita” torna-se fundamental aqui. Existem diferenças gritantes nas estruturas sociológicas dos grupos religiosos. A igreja é um *grupo social natural* semelhante à família ou nação, ou seja, o indivíduo nasce e naturalmente pertence a esse grupo social, sem precisar fazer maiores esforços para pertencer ao mesmo. Na seita, a adesão é voluntária; ninguém faz parte da seita sem antes passar por uma experiência que o faz optar pela “nova verdade”. As igrejas são instituições que pregam uma mensagem universalista, enquanto as seitas pregam uma mensagem individualista, geralmente carregada de moralidade. Esses são apenas alguns exemplos que diferenciam igrejas de seitas; vale lembrar que, por esses critérios, toda seita um dia vira igreja. Geralmente as segundas e terceiras gerações de um movimento religioso sectário já provam de uma institucionalização eclesiástica. O próprio

cristianismo um dia já foi seita do Judaísmo e, com o passar do tempo, adquiriu personalidade própria e começou a institucionalizar-se gradualmente.

Não se pode falar em Reforma Protestante sem se levar em conta a situação política e religiosa da época. Do ponto de vista político é importante considerar a formação das Monarquias Nacionais e a construção dos Estados Modernos. Durante toda a Idade Média o poder estava nos feudos, portanto configurava-se como um poder descentralizado. Na Idade Média, as fronteiras eram muito complicadas de serem estabelecidas, pois oscilavam ao bel prazer das disputas das chamadas nobrezas feudais. O exercício do poder político em uma região era pontilhado pela instabilidade.

O mais interessante é que as reformas eclodiram em regiões que politicamente eram bem distintas umas das outras. Começou numa Alemanha de feição política feudal, mas atingiu também estruturas políticas organizadas, como no caso da França e da Inglaterra.

A Alemanha era um país sem unidade; esse fato é fundamental. [Os alemães] formavam uma ‘nação’ no sentido medieval da palavra. Não eram, contudo, agrupados solidamente em um Estado bem unificado e centralizado, como um corpo harmonioso de movimentos dirigidos por um único cérebro. Em uma Europa que por toda parte se organizava ao redor dos reis, a Alemanha continuava sem um soberano nacional. Não havia um rei da Alemanha, como já havia, há muito, um rei da França, um rei da Inglaterra, ricos, bem servidos, prestigiosos, e que sabiam reunir nas horas de crises todas as energias do país ao redor de sua pessoa e de sua dinastia. (FEBVRE, 1978, p.81)

É nessa Alemanha principesca, “onde os príncipes e os nobres, que olhavam com insistência os belos e vastos domínios da Igreja Alemã” (FEBVRE, 1978, p.87), que eclodiu a Reforma conhecida como luterana.

Inicialmente vista como uma ruptura política radical contra o domínio dos poderosos, a reforma luterana vai aos poucos delimitando seu alcance político. De um movimento popular e nacional, aos poucos vai mostrando suas afinidades com as elites.

A reforma luterana e o calvinismo, onde se difundiram, suscitaram um amplo movimento popular-nacional, e só em períodos sucessivos uma cultura superior; os reformadores italianos não geraram grandes acontecimentos históricos. É verdade que também a Reforma em sua fase superior assume necessariamente os modos do Renascimento e, como tal, se difunde mesmo nos países não-protestantes, onde não houvera a incubação popular; mas a fase de desenvolvimento popular permitiu aos países protestantes resistir tenaz e vitoriosamente à cruzada dos exércitos católicos, e assim nasceu a nação alemã como uma das mais vigorosas da Europa moderna. (GRAMSCI, Q.16, 2001, p.1859)

Se por um lado é verdade que a Reforma abriu várias possibilidades de se viver como cristão fora dos domínios católicos, por outro lado, no decorrer dos acontecimentos, a Reforma vai aos poucos mostrando suas opções políticas. Pode-se dizer que Lutero, desde 1517 a 1521, teve como único adversário o poderio de Roma, mas, após esse momento, teve que lutar em várias frentes e administrar e se posicionar em relação a rupturas internas ao próprio movimento luterano. Um movimento de ruptura extremamente importante foi a chamada revolta dos camponeses.

Entre os profetas expulsos de Wittemberg, em 1522, se achava Müntzer. Este, todavia, fora convertido por Lutero por ocasião da disputa de Leipzig. O Reformador fizera nomeá-lo pastor de Zwickau, na Saxônia. Exaltado, violento, Müntzer encontrou ali um pequeno grupo de ‘iluminados’, os ‘profetas de Zwickau’. Estes bem depressa acharam muito efeminada a teologia de Lutero. Ao Cristo ‘doce como mel’ de ‘Mlle Martinho’ opuseram eles a rudeza da cruz. Receando para o cristão a escravatura dos intérpretes da Bíblia, insistiram na revelação anterior do Espírito. Reatando tradições medievais, afirmaram além disso que o fim dos tempos estava próximo. Os ‘eleitos’ deviam se reunir, separar-se do mundo, constituir comunidades de santos onde tudo seria partilhado e para onde se entraria por um novo batismo, um batismo de adultos. Müntzer e os profetas de Zwickau fizeram emanar dessas concepções religiosas um arrojado programa social: príncipes e poderosos barram ao povo a estrada do Evangelho. Os pobres são demasiado infelizes para ter tempo de conhecer a Bíblia e rezar. Nenhuma reforma religiosa é possível sem revolução social. (DELUMEAU, 1989, p.101)

A massa, o povo pobre, desde a Antiguidade foi mal vista e malquista pelos poderosos. Na Idade Média foi relativamente aceita, porém dentro dos controles estabelecidos principalmente pela Igreja Católica e, na modernidade, com raras exceções, como no caso

de Baruch de Espinosa (1632-1677), é alvo de desconfiança por parte dos pensadores. Espinosa diz o seguinte no *Tratado Político* § 13:

Se duas pessoas concordam entre si e unem as suas forças, terão mais poder conjuntamente e, conseqüentemente, um direito sobre a Natureza que cada uma delas não possui sozinha e, quanto mais numerosos forem os homens que tenham posto as suas forças em comum, mais direito terão eles todos. (ESPINOSA, 2000, p.446)

Em matéria de religião, como nos lembra Elias Canetti, “o que [as] igrejas desejam para si é o contrário dessa massa, um *rebanho* obediente. É comum contemplarem os fiéis como cordeiros e louvarem-lhes a obediência” (1995, p.23). No entanto, quando esse rebanho domesticado, por alguma razão, se vê proibido de praticar a sua fé, o que se percebe é a erupção de uma massa *aberta*.

Todas as religiões que se veem subitamente proibidas vingam-se por intermédio de uma espécie de *secularização*: o caráter de sua fé modifica-se completamente numa erupção de grande e inesperada selvageria, sem que elas próprias sejam capazes de compreender a natureza dessa modificação. Julgam tratar-se ainda da velha fé e acreditam que seguem apegando-se às suas mais profundas convicções. (CANETTI, 1995, p.24)

Essa massa popular¹⁸, que tem como representante maior na reforma luterana Thomas Müntzer, buscou no Antigo Testamento¹⁹ seus textos prediletos para fundamentar a revolta

¹⁸. Essa associação entre religião e massa popular, na busca da ideia de um governo baseado na soberania popular encontra pela primeira vez na Modernidade, na Inglaterra do século XVII, grupos claramente organizados. “A maioria dos líderes dos *Levellers* desejava que o voto fosse dado apenas aos ‘ingleses livres’. A menos que tivessem lutado a favor do Parlamento, os servos e aqueles que recebiam esmolas – isto é, operários e indigentes – foram excluídos da franquia do voto, porque esses dois grupos não eram economicamente independentes. [...] Eles se distinguiram claramente dos *Diggers*, que defendiam um programa comunista”. (HILL, 2012, pp.141-142). Enquanto os *Levellers* podem ser associados àqueles que definimos como liberais, os *Diggers* podem ser associados ao pensamento coletivista. “A discussão entre *Levellers* e *Diggers* era entre aqueles que estavam satisfeitos com as relações da propriedade tradicional, de pequenos proprietários que estavam protegidos contra os poderosos, e aqueles que queriam que a propriedade privada em última análise fosse abolida”. (HILL, 1971, pp.129-130)

¹⁹. “Agora Müntzer é um profeta da revolução com todo o seu ser. Incendia incessantemente o ódio contra as classes dominantes, desperta as paixões mais violentas e, quando fala, emprega as frases incendiadas que o

dos camponeses. Textos que incitavam a revolta contra a injustiça, textos sobre as prescrições da lei mosaica, de matanças em guerras, e que exaltavam as prédicas proféticas encolerizadas foram os mais importantes para os revoltosos.

Daí também Müntzer aguçar a força, o temor, as severidades únicas e obrigatórias da lei ética mosaica. No tempo, sem exceção em favor de ninguém, contra Lutero, que ‘despreza a Lei do Pai e finge o mais caro tesouro da bondade de Cristo, ao recorrer à paciência do Filho para envergonhar o Pai e à seriedade da Sua Lei’. Deus não abandonou o caminho, de modo que a luz do Antigo Testamento brilha alto por cima da sombria terrível medida, pela qual, segundo Lutero, nossa vontade, sem liberdade, corrompida até a base, conscientiza sua distância, seu julgamento pela cólera divina. Conforme ainda Müntzer, o mesmo Deus rege os dois Testamentos, prosseguindo o temor a Deus, não superado, porém realizado, enquanto temor ao Direito divino, enquanto veneração e tímido pressentimento do amor divino e do Deus da magnificência redentora de tudo; prossegue assim a missão nas naturezas proféticas, destinadas pela lei mosaica dos costumes, a ameaçar e a punir. Não de outro modo Müntzer deixa expressar-se a exigência de violência e de Direito no Velho Testamento, antes da exigência de oferenda e de amor conforme o Direito Natural absoluto do Novo Testamento, enquanto tática em favor do Direito Natural absoluto, a fim de que este consiga lugar autêntico, livre de enganos; pois mesmo ‘Cristo não era paciente diante dos sofrimentos impostos pelos ímpios cristãos aos seus irmãos’, também não conhecendo qualquer paz com Belial e seu Império, Müntzer também se vê exatamente ao lado do cortante Salvador: ‘Não vim para trazer a paz, e sim a espada’. (BLOCH, 1973, pp.111-112)

Os camponeses enviaram a Lutero seus *Doze Artigos*, e num primeiro momento Lutero mostrou-se disposto a apaziguar as contendas políticas entre os camponeses e os príncipes alemães.

Em dois dias ele escreveu *A exortação à paz a propósito dos Doze Artigos* (17 de Abril de 1525). Este escrito precoce é principalmente um pedido de desculpas *pro domo* e condenação de ambas as partes. O grande crime dos príncipes era de não ter seguido o conselho da *Carta à Nobreza Alemã*; o grande crime dos camponeses era de ter acolhido um falso evangelho, que ele mesmo tinha condenado em sua *Carta aos príncipes da Saxônia sobre os sujeitos de espírito sedicioso* (Julho 1524) e em seu escrito, *Contra os profetas celestes* (Janeiro de 1525). (MESNARD, 1951, p.221)

delírio nacional e religioso atribuída aos profetas do Velho Testamento. O novo estilo a que teve de acostumar-se indica o nível cultural do público que ele tinha de influir”. (ENGELS, 1977, p.103)

Mas na medida em que os combates tornaram-se mais sangrentos, Lutero claramente se posiciona a favor dos nobres alemães.

Lutero dirigiu-se em outros termos aos seus senhores num panfleto intitulado *Contra as Hordas Ladras e Assassinas dos Camponeses*, texto que tem sido muito bem chamado de ‘desgraça para a literatura, para não dizer para a religião’. ‘Prezados senhores’, diz ele nesse panfleto, ‘libertai, salvai, ajudai e tende misericórdia dos pobres. Apunhalai, feri, assassinai a quantos puderdes e embora possais morrer nisto, sereis felizes porque será a morte mais abençoada que podereis encontrar, pois morrereis em obediência à palavra e mandamentos divinos (Rm 13) e a serviço do amor, a fim de salvar vosso próximo dos laços do inferno e do diabo’. ‘Arreentai, estrangulai, apunhalai – secreta ou abertamente – e lembrai-vos de que nada pode ser mais venenoso, pernicioso e diabólico do que um revolucionário; é apenas como se matásseis um cão danado, porque se não o matardes ele vos matará, a vós e a todo mundo’. Lutero, é verdade, justificou tudo isso recorrendo insistentemente não ao Antigo Testamento, mas ao Novo. ‘De nada vale aos camponeses’, escreveu, ‘reivindicar que em Gênesis 1 e 2 todas as coisas foram criadas livres e em comum e que todos nós fomos igualmente batizados. No Novo Testamento Moisés nada vale; nele eleva-se a figura de nosso mestre Jesus Cristo que põe nossos corpos e bens sob o poder do Kaiser e da lei temporal quando diz ‘dai a César o que é de César’. Assim, os deserdados foram excluídos do protestantismo e descobriram que a situação atual era pior do que a anterior porque o dualismo da ética social católica privilegiava o espiritual e não propriamente a aristocracia política e econômica, enquanto que a nova fê proclamava que ‘o asno levará pancadas e o povo será governado pela força’. (NIEBUHR, 1992, pp.30-31)

Politicamente a Reforma Protestante na Alemanha não lutou pela integração de todos os segmentos que apareceram no bojo dos acontecimentos. Nesse sentido, pode-se afirmar que a reforma luterana foi um movimento de ruptura contra o monopólio católico, mas não um movimento de inclusão da massa popular. Criou uma igreja que foi considerada uma questão civil e, portanto, subordinada ao Estado. Mais adiante esse tópico será importante, pois permitirá a análise comparativa com o modelo calvinista em matéria de política. Se no campo político, Lutero posicionou-se de forma conservadora ficando do lado dos nobres em detrimento da massa popular, no campo filosófico e teológico, merece destaque o seu embate com Erasmo de Rotterdam no que tange à doutrina do livre-arbítrio. É importante ter em mente que a temática do livre-arbítrio foi trabalhada também na reforma calvinista e teve grandes impactos no campo da política.

2.3. Erasmo e Lutero: Livre-Arbítrio ou Servo Arbítrio? O problema da Vontade.

Martinho Lutero foi um erudito teólogo. Escreveu e debateu com figuras ilustres do Renascimento e da Reforma. Ele foi fruto do humanismo renascentista e reconhecia isso de bom grado a partir de uma intervenção de Deus na história dos homens.

A gratidão de Lutero pelos estudos humanistas como auxiliares de uma compreensão linguística da Bíblia era tal que adotou uma visão providencialista deste aspecto do renascimento do conhecimento. ‘Anteriormente’, escreveu, referindo-se ao século anterior, ‘ninguém sabia por que razão Deus provocara o renascimento das línguas (o latim, o hebraico, o grego), mas agora pela primeira vez vemos que tal aconteceu devido ao Evangelho... Para este fim, deu a Grécia aos Turcos para que os Gregos, expulsos e dispersos, pudessem disseminar a sua língua e fornecer um incentivo ao estudo de outras línguas também’. (HALE, 2000, pp.189-190)

Entre 1525 e 1539, envolveu-se em grandes controvérsias com algumas figuras proeminentes, tanto do Renascimento quanto da Reforma. Envolveu-se num debate instigante com Erasmo de Rotterdam sobre a questão do livre-arbítrio, com Ulrico Zwinglio, líder da igreja suíça de fala alemã sobre questões relativas à Santa Ceia, e com um jovem discípulo seu, nascido inclusive na mesma Eisleben, cidade natal de Lutero, chamado João Agrícola.

Erasmo era, na década de 20 do século XVI, o mais famoso sábio europeu e vinha sendo cobrado por diversos humanistas sobre seu posicionamento em relação à Reforma Religiosa que estava em andamento. Erasmo bem que tentou se furtar a essa responsabilidade, já que o clima em toda a Europa era bastante pesado naqueles dias. Ele foi acusado de ter escrito uma sátira intitulada: *As Lamentações de Pedro*, que na verdade era uma tentativa de desviar a atenção que estava voltada para ele, exigindo um posicionamento.

Na verdade, eram lamentações de todos os autores do Novo Testamento porque os seus livros já não eram lidos. Paulo sugeria que as obras de João tinham mais saída do que as outras porque as suas ideias eram as de Platão. ‘Que disparate’, retorquia Pedro. ‘Sabeis que Zebedeu ensinava Platão ao filho?’ Tiago atribuía a culpa da negligência aos frades a quem Lucas tinha dado uma vantagem ao escrever ‘abençoados os mendigos’. ‘Eu não escrevi nada disso’, dizia irritado Lucas. Eu disse ‘abençoados os pobres’, referindo-se aos pobres de espírito. Agostinho e Jerônimo juntam-se depois ao grupo. Agostinho diz que há um bom monge entre os agostinhos. Chama-se Martinho Lutero. Agostinho e Jerônimo fazem-lhe uma visita. Lutero pergunta a Agostinho qual é a melhor ordem monástica. ‘Os irmãos da Vida Comum’, respondeu ele. ‘Não é a tua, dos agostinhos? Vestem melhor’. A isto Agostinho respondeu que o hábito é um assunto sem importância. Jerônimo exorta Lutero a atacar os sofistas. Lutero escusa-se porque teme o papa. ‘Quem é o papa?’ pergunta Jerônimo. ‘Nunca ouvi falar dele’. ‘É Leão’, diz Lutero. ‘Ah sim!’, replica Jerônimo, ‘Afinal conheço-o. Ele não te vai fazer mal’. (BAITON, 1969, p.207)

Percebe-se na leitura desta sátira um tom jocoso e erudito, mas que tenta de alguma maneira apaziguar as tensões existentes após o início da Reforma. O clima político europeu não era dos melhores naqueles dias. A Europa não estava apaziguada, as guerras eram constantes, e a Reforma era mais um elemento que estava favorecendo esse clima bélico. Reis e nobres estavam se posicionando, ou do lado de Roma, ou do lado dos Reformadores. Henrique VIII, antes de romper com a Igreja Católica e criar a Igreja Anglicana, recebeu o título de “defensor da fé” em função de sua fidelidade ao papa e porque teceu severas críticas a Martinho Lutero. Ele mantinha correspondências com Erasmo, pressionado a escrever contra alguns posicionamentos teológicos de Lutero (e o tema escolhido foi o livre-arbítrio) exatamente pelo erudito rei da Inglaterra. Erasmo, inclusive, antes de publicar o seu tratado, que levou o título de *De libero arbitrio DIATRIBH sive collatio*, enviou um esboço desse escrito ao rei da Inglaterra.

Seu conteúdo parte de uma das mais complicadas temáticas bíblicas, voltando-se contra a afirmação feita por Lutero em sua *Assertio omnium articulorum*. Trata-se de discussão aberta de argumentos, entre os quais também foram colocadas as argumentações de Melancthon e de Karlstadt. O estilo é elegante. Na introdução alega que o debate é necessário, pois Lutero não só discute com os pais da Igreja, mas também com todas as universidades, concílios e decretos papais. Aqui já se evidencia que, ao lado do debate, Erasmo coloca a questão do compromisso em relação à tradição eclesiástica. Erasmo entra, assim, no debate de questões dogmáticas, frente às quais era cético, quando não estavam fundamentadas pela autoridade da Bíblia ou da Igreja. Nesse caso, submetia-se a elas sem qualquer discussão. Teme qualquer fanatismo que possa surgir em decorrência de discussões. Como os pais da Igreja divergem na questão do livre-

arbitrio, faz a constatação bastante vaga de que ‘há algum poder do livre-arbitrio’. [...] Na segunda parte da introdução, dedica-se a questões de método. Fundamental é a questão: Qual o critério da verdade? Lutero reconhece apenas a autoridade da Bíblia. Erasmo aponta, além dela, para a autoridade da tradição interpretativa da Igreja, encontrada em santos, mártires e concílios. Estes defenderam a liberdade da vontade humana. Os santos pais agiram inspirados pelo Espírito Santo. Nessa condição são intérpretes das passagens obscuras da Escritura. Aqui, biblicismo e tradicionalismo se confrontam. (DREHER, 1993, pp.13-14)

Apesar de citar filósofos em sua obra, ora valorizando-os e na maioria das vezes criticando-os, como na passagem que se segue: “Satanás tornou desprezível a Santa Escritura, para pôr no governo da Igreja suas pestes extraídas da filosofia” (LUTERO, 1993, p.24), Lutero constrói sua argumentação como teólogo. Em sua obra, intitulada *De servo arbitrio*, geralmente quando aparece o termo sofista, ou sofistas, no plural, Lutero está fazendo referência aos teólogos escolásticos em geral. Lutero promove diversos ataques à filosofia e faz questão de trazer o debate para o terreno teológico e procura rebater Erasmo a partir da exegese bíblica.

Tendo em vista que a Escritura anuncia a Cristo em toda parte (como já disse) por meio de comparações e antíteses, de modo que tudo que não tiver o Espírito de Cristo submete a Satanás, à impiedade, ao erro, às trevas, ao pecado, à morte, à ira de Deus, todos os testemunhos que falam de Cristo combaterão o livre-arbitrio. E esses são incontáveis, ou melhor, toda a Escritura. Por isso, se tratarmos deste assunto perante o tribunal da Escritura, serei vencedor em toda linha, de sorte que não sobrá um único jota ou til que não condene o dogma do livre-arbitrio. (LUTERO, 1993, p.210)

Apesar também de afirmar que não aceitaria e nem se sujeitaria à autoridade de outro escritor, Lutero diz claramente quais são as bases onde se apoia. “De meu lado, porém, estão Wyclif e Lorenzo Valla, embora também Agostinho, a quem preteres” (LUTERO, 1993, p.53).

Principalmente ao citar Lorenzo Valla, Martinho tinha em mente buscar para si uma linhagem que o colocava numa situação privilegiada no que tange ao método filológico, que, como vimos, era o mais inovador que havia naqueles dias. Contudo, Erasmo também se considerava um herdeiro da tradição de Lorenzo Valla.

Em 15 de maio de 1489, trinta e dois anos após a morte do mestre do humanismo crítico, Erasmo escreveu a Corneille Girard: ‘Pelas regras de elegância e de estilo [o Valla da *Elegantiae*], eu não confio em ninguém como confio em Lorenzo Valla; não temos ninguém que possa ser comparado a ele, na fineza de espírito e na fidelidade da memória. Em uma outra carta a Corneille Girard, [Erasmo diz:] ‘no centro de um hino ao humanismo, Lorenzo Valla retorna insistentemente’. Aliás, Valla é centro de uma falsa querela que surgiu entre esses dois amigos. (CHAUNU, 1975, pp.308-309)

De John Wyclif (1320-1384) veio a luta contra as pretensões temporais da Igreja e a defesa do confisco dos bens da mesma; de Valla vem a tradição exegetica, o gosto pelas palavras, a análise gramatical e o apreço pela boa hermenêutica; já de Agostinho veio toda uma tradição de compreender o homem como um ser totalmente afastado de Deus, decaído e dependente da graça divina. É justamente para esse homem fraco e manchado pelo pecado que Cristo morreu. “Nada é mais apto para compreender as palavras de Deus do que a fraqueza de engenho. Foi justamente por causa dos fracos e para os fracos que Cristo veio e enviou sua palavra” (LUTERO, 1993, p.72).

O método desenvolvido por Lutero é baseado no pressuposto de que a Bíblia é a palavra de Deus entre os homens e que, ao tomarem-na nesta condição, o Espírito Santo auxilia na leitura e na compreensão da mensagem bíblica. “Para Lutero, a coisa mais importante era Deus ser Deus, para Erasmo era Deus ser bom. Erasmo acreditava na educação; Lutero, na revelação” (RABIL, 1991, pp.253-254). O próprio Lutero passa por uma experiência carismática com a leitura de Romanos²⁰ 1:17: “visto que a justiça de Deus se revela no evangelho, de fé em fé, como está escrito: O justo viverá por fé”. Portanto, Lutero adota um método diferente de Erasmo ao analisar a questão do livre-arbítrio, e isso é fundamental para se compreender o debate entre eles.

Lutero teve um princípio de organização próprio: partia de um ponto central totalmente não-escolástico, não obstante ter desenvolvido uma teologia sistemática. Erasmo não conhecia esse ponto central. Para ele, a Escritura era um mosaico elaborado e misterioso que, quando examinado com a pureza de espírito, à luz do entendimento comum e lavado com os solventes da erudição, revelava ao olho interior do crente a própria face de Cristo. (McCONICA, 1993, p.88)

²⁰. “A Epístola aos Romanos foi o livro-texto da Teologia Reformada, a Constituição da Reforma. É admitido geralmente por todos os estudiosos que, de todos os comentários clássicos sobre a Epístola, os de Lutero ainda não foram superados”. (ATKINSON, 1987, p.118)

O assunto em discussão é matéria antiga de disputa no campo teológico. Lutero e Erasmo reeditam na Modernidade o velho debate entre Agostinho e Pelágio, debate esse já examinado no primeiro capítulo desta obra.

Ademais, é uma doutrina cristã original dos evangelhos, defendida por Agostinho, em acordo com os mestres da Igreja, contra as rasteirices dos pelagianos e cuja purificação de erros e restabelecimento foi o objetivo principal de Lutero, como este o declara expressamente em seu livro *De servo arbitrio*, a de que a Vontade não é livre, mas está originariamente propensa ao que é mau. Por isso suas obras são sempre pecaminosas e imperfeitas e jamais podem satisfazer à justiça. Esta, entretanto, não nasce de resolução ou pretensão livre-arbítrio e sim pelo efeito da graça, sem participação nossa, como algo que chega de fora para nós. Não somente os dogmas antes mencionados, mas também este último dogma genuinamente evangélico encontra-se entre aqueles que nos dias de hoje uma opinião tosca e raquítica rejeita como absurdo ou desfigura. Em realidade, a despeito de Agostinho e Lutero, essa opinião se adequa ao senso comum do pelagianismo, que em verdade é o racionalismo dos dias atuais. (SCHOPENHAUER, 2005, pp.512-513)

O próprio título do escrito de Lutero *De servo arbitrio* é tomado de Agostinho e procura ser uma resposta a Erasmo. “Daí que, em seu livro 2 [8, 23] *Contra Julianos*, Agostinho chama o arbítrio antes de servo do que livre” (LUTERO, 1993, p.78). Erasmo havia definido o livre-arbítrio como a “força da vontade humana pela qual o ser humano pode aplicar-se às coisas que levam à salvação eterna ou delas afastar-se” (LUTERO, 1993, p.74).

Lutero põe-se então a fazer uma exegese da definição dada por Erasmo e constata que por “força da vontade humana”, pode-se entender potência, faculdade, habilidade, aptidão de querer e não querer, escolher, aprovar, desprezar, enfim, tudo aquilo que cabe à vontade, e com isso Lutero põe-se a analisar tanto a vontade humana, quanto a vontade divina. “Pois a vontade de Deus é eficaz e não há como impedi-la, visto que é a própria potência natural de Deus; além disso, ela é sábia, de sorte que não se pode enganá-la” (LUTERO, 1993, p.31).

Enquanto Lutero descreve a vontade de Deus como algo imutável, infalível e eterna, gasta muitas páginas para descrever a vontade humana como refém do que aconteceu no Éden. A doutrina do pecado original é a base para que Lutero construa, a partir de uma longa tradição, uma visão antropológica bastante pessimista sobre o homem.

Luther encontra várias explicações, mas todas se voltam, no final, a um fator comum. Dentre as várias causas para esse tipo de consideração das ações justas é a inclinação maligna da vontade humana (*liberum arbitrium*), que ‘está necessariamente em pecado’ como parte do ‘velho homem’, submetido à sabedoria da carne ‘do mesmo modo que a vida da serpente está em sua cabeça’. Por isso, o que quer que parta do homem fora da graça (*extra gratiam*) não possui capacidade alguma de levá-lo à justiça. Luther não poderia negar que o arbítrio humano é livre, mas é sempre livre (*liberum*) enquanto voltado ao que está em seu poder e ‘inferior a ele’; não pode se voltar, porém, ao que está acima de si, ‘uma vez que está cativo (*captivum*) do pecado e, assim, não pode escolher o bem de acordo com Deus. (MASSEI, 2008, pp.67-68)

No carreadouro do Apóstolo Paulo e de Agostinho, Lutero se insere e reforça que a vontade humana foi completamente afetada pela queda do homem. “Portanto, assim como por um só homem o pecado entrou no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens porque todos pecaram” (Romanos. 5.12).

Se todos estamos sob o domínio do pecado e da condenação por causa de um único homem, Adão, como poderíamos empreender qualquer coisa que não fosse pecado e condenável? Pois quando diz ‘todos’, não excetua ninguém, nem a força do livre-arbítrio, nem obrador algum, quer esteja obrando quer não, quer esteja se esforçando quer não; necessariamente estará compreendido entre ‘todos’, como qualquer outro. Também nós não pecaríamos nem seríamos condenados por aquele único delito de Adão, se ele não fosse nosso delito. Pois, quem seria condenado por causa do pecado alheio, ainda mais perante Deus? Ele, porém, não se torna nosso imitando ou fazendo-o, visto que este não poderia ser aquele pecado único de Adão, uma vez que fomos nós que o cometemos, e não ele. Ele se torna nosso por nascimento. Sobre isso, no entanto, é preciso debater em outra ocasião. Assim, pois, o pecado original não deixa outra possibilidade ao livre-arbítrio a não ser pecar e ser condenado. (LUTERO, 1993, pp.199-200)

Na visão paulina, o pecado e a morte entraram no mundo por causa do pecado (erro de alvo) de Adão, e isto afetou não só a vontade humana, mas aquilo que de fato nos torna humanos, a saber, a razão. Em outras palavras, Lutero desconfia da vontade humana e da

razão, pois não se pode e nem se deve confiar nessas faculdades atingidas pelo pecado original.

A Diatribe sonha que o ser humano é íntegro e são, tal como é em suas próprias coisas para a vista humana. Por isso garrula com estas palavras: ‘Se quiseres, se fizeres, se ouvires’ se zomba do ser humano se seu arbítrio não é livre. A Escritura, porém, define que o ser humano é corrupto e cativo, e ainda despreza e ignora soberbamente sua corrupção e seu cativo. (LUTERO, 1993, p.87)

Entendendo que o ser humano é inclinado ao mal, em função do pecado, a consequência lógica do pensamento de Lutero é colocar este ser humano num estado de total dependência de Deus. Aqueles que dizem que o ser humano é livre para escolher entre o bem e o mal estão equivocados, na perspectiva de Lutero. “O ser humano perdeu a liberdade, é coagido a servir ao pecado e não pode querer algo de bom” (LUTERO, 1993, p.84).

Nessas condições, o ser humano não pode ser declarado justo diante de Deus; sua justificação não depende de obras, de ritos, de penitências, de jejuns, de preces ou de indulgências, mas unicamente da graça, como favor imerecido de Deus e pela fé em Cristo Jesus. “Porque, como pela desobediência de um só homem muitos se tornaram pecadores, assim também, por meio da obediência de um só, muitos se tornarão justos. Sobreveio a lei para que avultasse a ofensa; mas onde abundou o pecado, superabundou a graça” (Romanos 5.19-20).

Os textos do Apóstolo Paulo são usados em demasia por Lutero. “Por isso meu Paulo permanece firme como devastador invicto do livre-arbítrio” (LUTERO, 1993, p.197). Em contrapartida, acusa Erasmo de fazer uma péssima exegese dos textos paulinos. “Mas a Diatribe finge não ver todo o corpo do debate paulino e a direção para a qual Paulo tende, consolando-se entrementes com palavras tiradas [do contexto] e distorcidas” (LUTERO, 1993, p.139).

Se Paulo é a referência bíblica mais usada por Lutero, é natural que venha à tona a questão da Justificação. Quem é Justo diante de Deus? De que maneira processa-se a salvação do cristão? Esse é um ato exclusivo de Deus ou o homem pode contribuir para

alcançá-la? Na visão de Lutero, a Escolástica influenciada por Aristóteles errou drasticamente quando acentuou o papel das obras no processo de justificação dos homens. Esse erro continuava nos dias de Lutero.

Os teólogos do tempo de Luther eram também vítimas deste erro. Influenciados por ‘Aristóteles em sua Ética’, os teólogos escolásticos e contemporâneos de Luther não entenderam a verdadeira teologia, e vincularam os pecados e a justiça apenas às obras (*opera*), ‘em sua execução ou privação, igualmente’. Mas acerca deste ponto Luther escreve a Spalatin, em 9 de outubro de 1516, que ‘não é como Aristóteles pensa, i.e., nos tornamos justos fazendo coisas justas (a não ser por dissimulação)’. O Filósofo teria determinado que a justiça é estabelecida, ‘purificada a partir das coisas/atos exteriores (*exterioribus actis*) praticados frequentemente ao máximo. Luther não aceita que isso se aplique à compreensão teológica da relação do homem com Deus, porque, se o homem está necessariamente em pecado, suas ações também o estão, independentemente da frequência de sua prática. (MASSEI, 2008, pp.68-69)

Lutero faz ataques veementes à razão em virtude da confiança que o homem nela deposita, na tentativa de tornar-se um ser autônomo. A razão e a vontade humana afetadas no Éden não garantem autonomia ao homem, mas o colocam numa profunda dependência da graça divina.

A vontade humana se acha portanto colocada entre Deus e Satã e se deixa guiar e esporear como um cavalo. Se é Deus a guiá-la, vai aonde Deus quer e como Ele quer, como diz o Salmo LXXIII, v.22: ‘Eu sou para ti um animal estúpido’. Se Satã dela se apossa, vai aonde ele quiser e como quiser. Ora, a vontade humana em tudo isso não é livre de escolher um senhor: os dois cavaleiros combatem e disputam a posse dela. (LUTERO, *apud*. DELUMEAU, 1989, p.107)

Na visão de Lutero, se de fato o homem possui livre-arbítrio em matéria de salvação, “que necessidade há ainda de Cristo? Que necessidade do Espírito?” (LUTERO, 1993, p.103).

Em todo o livro *De servo arbitrio*, Lutero repetidas vezes exalta as qualidades de Erasmo, mas não compreende como tão douto autor conseguiu escrever tão indouto livro.

Teu livro se me tornou tão sórdido e sem valor, que me compadeci muito de ti pelo fato de poluíres tua bela e engenhosa dicção com semelhante sordidez e me indignei com a matéria indigníssima que é veiculada com tão preciosos argumentos de eloquência, como se rebotinho e esterco fossem transportados em recipientes de ouro e prata. (LUTERO, 1993, p.17)

Essa disputa entre Erasmo e Lutero reflete duas visões muito diferentes sobre o mesmo tema. Erasmo representa a liberdade, o mérito e a autonomia dos homens.

Quando ouço dizer que o mérito humano é tão nulo que todas as próprias obras das pessoas de bem são dos pecadores, que a nossa vontade não tem mais poder que a argila entre as mãos do oleiro, que tudo o que fazemos e queremos resulta duma necessidade absoluta, o meu espírito experimenta com isso numerosas inquietações. (ERASMO, *apud*. VÉDRINE, 1971, p.53)

Lutero aponta para o homem sem mérito algum diante de Deus em função do pecado, para o homem que está morto em seus delitos e pecados e carece da ação salvífica de Deus. Enquanto Erasmo é o lídimo representante do humanismo otimista, Lutero é o representante do humanismo pessimista. No final do livro *De servo arbitrio* Lutero tenta mostrar a grandeza da erudição de Erasmo agradecendo-lhe a oportunidade de debater com figura tão insigne e conclama-o a tentar entender as afirmações feitas no decorrer da obra.

Agora, meu Erasmo, peço-te, por Cristo, que cumpras o que prometeste; pois prometeste ceder ao que ensina algo melhor. Esquece a consideração de pessoas! Admito que és um grande homem e dotado por Deus com muitos dos mais nobres dons, para não falar dos demais, de teu talento, erudição e da eloquência quase milagrosa. Eu, no entanto, nada tenho e nada sou, a não ser que quase possa gloriar de ser cristão. Além disso, elogio e gabo muito em ti o seguinte: és o único que atacou a questão em si, isto é, a questão essencial, e não me fatigaste com aqueles assuntos secundários sobre papado, o purgatório, as indulgências e outras coisas deste tipo que mais são frivolidades do que questões [sérias], pelas quais até agora quase todos tentaram caçar-me em vão. Tu como único reconheceste o ponto central de toda [controvérsia] e pegaste a coisa pela gravata; por isso te agradeço de coração. (LUTERO, 1993, p.215)

A doutrina do livre-arbítrio retorna na reforma calvinista e forja um conceito que tem acompanhado Calvino ao longo do tempo, que é a doutrina da predestinação. Nos próximos

capítulos, que farão uma análise específica da Filosofia e da Política em João Calvino, veremos de que maneira essa doutrina foi tratada na cidade de Genebra pelo reformador francês.

Capítulo 3

O contexto político em que emergiu a Reforma Calvinista

3.1. A Política como um mal necessário.

“A conduta de Deus, que dispõe todas as coisas com doçura, é de pôr a religião no espírito por razões, e no coração pela graça. Mas querer colocá-la no espírito e no coração pela força e por ameaças, não é pôr a religião, mas o terror, *terrorem potis quam religionem*”. (PASCAL)

João Calvino viu-se envolto com religião e política desde a mais tenra idade. Seu pai era secretário do Bispo de Noyon, na França, e desde cedo viu no jovem Calvino um potencial enorme para servir à causa religiosa. Quando Calvino nasceu, na França Setentrional, em 1509, Lutero já proferia conferências na Universidade de Erfurt. Nessa época estava no trono papal Júlio II, conhecido como o “papa guerreiro”, apelido dado pelo fato de que gostava de liderar seus próprios soldados nas batalhas. Aos 12 anos de idade, Calvino foi encaminhado para Paris com a finalidade de estudar Teologia²¹ e Filosofia e viveu do sustento gerado pelo cumprimento de serviços religiosos. Em Paris, passou pelo Collège de

²¹ . “When I was as yet a very little boy, my father had destined me for the study of theology. But afterwards when he considered that the legal profession commonly raised those who followed it to wealth this prospect induced him suddenly to change his purpose. Thus it came to pass, that I was withdrawn from the study of philosophy, and was put to the study of law. To this pursuit I endeavored faithfully to apply myself in obedience to the will of my father; but God, by the secret guidance of his providence, at length gave a different direction to my course. And first, since I was too obstinately devoted to the superstitions of Popery to be easily extricated from so profound an abyss of mire, God by a sudden conversion subdued and brought my mind to a teachable frame, which was more hardened in such matters than might have been expected from one at my early period of life. Having thus received some taste and knowledge of true godliness I was immediately inflamed with so intense a desire to make progress therein, that although I did not altogether leave off other studies, I yet pursued them with less ardor”. Commentary on Psalms of John Calvin. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom08.html>.> Acesso em 16/04/2013.

la Marche, pelo Collège de Montaigu, local onde estudaram também Erasmo e Rabelais e descrito por estes como um ambiente sujo, com comida estragada, com uma disciplina terrível e com métodos educacionais obscurantistas. Ali parece que Calvino avançou muito nos estudos de Filosofia com um professor espanhol chamado Antonio Coronel, tornando-se também conhecedor do pensamento de Agostinho de Hipona e Bernardo de Claraval (1090-1153), cujos escritos foram fundamentais nos episódios subsequentes da sua vida.

Depois que seu pai forçou-lhe mudar de curso, abandonando a Filosofia, Calvino começou a estudar Direito sob a supervisão de Pierre de L'Estoile, em Orleans, sofrendo uma forte influência do humanismo reinante em várias universidades francesas, e estimulado pelo Rei Francisco I. Com a morte de seu pai em 1531, Calvino foi residir no Collège Fortet em Paris, onde foi impactado pelas ideias de um humanista muito famoso na época, chamado Guillaume Budé, e onde recebeu lições de grego com Pierre Danés e de hebraico com François Vatable.

Esse contexto humanista francês exerceu um poderoso fascínio sobre o ainda estudante Calvino, levando-o a publicar seu comentário sobre a obra *De Clementia*, de Sêneca, em 1532. O ambiente religioso europeu estava em efervescência naquele momento, pois a Reforma Protestante ganhava terreno, e ficava cada vez mais claro que o movimento iniciado pelo monge Martinho Lutero era irreversível. O fim do monopólio católico era uma realidade cada vez mais palpável e perceptível para os religiosos, para a nobreza, para a burguesia mercantil, para o povo pobre e para os monarcas.

A década de 30 do século XVI foi crucial para a “segunda fase” da Reforma Protestante. Calvino foi contagiado pelos ideais reformistas no cenário francês, que eram discutidos como um meio de modernizar a igreja. Homens como Guillaume Budé, Guillaume Briçonnet (Bispo de Meaux) e Gerard Roussel discutiam ideias levantadas por Lefèvre d'Étaples. Aliás, o grau de importância de Lefèvre é possível de ser observado quando se tem em mente que, ainda em 1523, ele já havia traduzido o *Novo Testamento* para a língua francesa e, em 1530 apresentava, nessa mesma língua, a tradução tanto do *Novo* como do *Antigo Testamento*. “A história da Bíblia Reformada Francesa não começa com Calvino, Viret e Bèze, mas com o professor e reformador, Jacques Lefèvre d'Étaples. *Novo* e *Antigo Testamentos* foram reunidos na então chamada Bíblia de Antuérpia de 1530” (LINDER,

1987, pp.146-147). Não há dúvidas de que os homens acima citados viam o humanismo em perfeita consonância com o verdadeiro cristianismo.

Eles estudavam cuidadosamente a Sagrada Escritura da mesma maneira que haviam estudado os outros documentos do passado. Estavam empolgados com o que haviam encontrado e com as comparações que podiam agora estabelecer. O próprio evangelho era visto como uma filosofia cristã relevante para aquele período em face da nova era de iluminação na qual estavam vivendo. Eles fizeram traduções da Bíblia e encorajavam as pessoas a estudarem a Palavra de Deus por elas mesmas. (WALLACE, 2003, p.13)

A necessidade de reforma na igreja francesa era premente, contudo isso não significava, para os pensadores atrelados a tal visão, uma ruptura com a Igreja de Roma. Não era bem essa a opinião de homens como Lutero, Melanchton, Bèze e Farel. Talvez inicialmente todos pensassem ser possível reformar a Igreja Católica internamente, mas, com o passar dos anos, o que se percebe é que a ruptura definitiva era inevitável.

A reforma Calvinista aconteceu em Genebra antes de João Calvino chegar àquela cidade. Genebra conquistou, em 1536, a sua independência do Ducado de Sabóia²².

No mesmo ano em que Gênova foi estabelecida como estado aristocrático, a República de Genebra foi alterada de monarquia pontifical para estado popular governado aristocraticamente, embora já há muito tempo a cidade pretendesse liberdade contra o conde e contra o bispo. Mas então a soberania absoluta foi restituída à cidade, e duzentos homens estabelecidos na forma do Grande Conselho, com poder soberano e perpétuo, fora em certos casos que eles reservaram à generalidade dos cidadãos e burgueses, como a eleição dos síndicos e outros magistrados principais, a homologação das leis e dos tratados de paz e guerra, que são as marcas da soberania absoluta. (BODIN, 2011, p.81)

A cidade de Genebra vivia desde 1262 da prosperidade que quatro festas católicas lhe proporcionavam e que lhe permitiam a concentração tanto de capital econômico como de

²² . “Os negócios da cidade, antes da Reforma, eram governados pelo ducado vizinho de Sabóia. Essa dominação havia se estabelecido desde o século 13, quando o bispo de Genebra havia conferido à casa de Sabóia o posto de *vidomme*, em 1265, dando a Sabóia o direito de escolher o indivíduo responsável pela manutenção da justiça civil e criminal, que era aplicada aos leigos dentro da cidade. Desde 1287, o *vidomme* morava no antigo castelo episcopal, em uma ilha no rio Ródano”. (McGRATH, 2004, p.107)

capital religioso. Tais festas – do *dia de Reis*, da *Páscoa*, do *dia de São Pedro* e do *dia de Todos os Santos* –, no contexto urbano, representavam a racionalização de uma religião que possibilitava que seus bens simbólicos fossem gerenciados pelo corpo de especialistas incumbidos de gerir os bens de salvação, e, de alguma forma, as representações materiais desses bens acabavam sendo comercializadas. Como salientou Pierre Bourdieu:

As transformações econômicas e sociais correlatas à urbanização, seja o desenvolvimento do comércio e sobretudo do artesanato, atividades profissionais relativamente independentes dos imprevistos naturais e, por isso, relativamente racionalizadas ou racionalizáveis, seja o desenvolvimento do individualismo intelectual e espiritual favorecido pela reunião de indivíduos libertos das tradições envolventes das antigas estruturas sociais, só podem favorecer a ‘racionalização’ e a ‘moralização’ das necessidades religiosas. (2005, p.35)

As festas da cidade eram tão importantes que o banco dos Médici resolveu abrir uma filial em Genebra, mas a Guerra dos Cem anos mudou esse cenário. Luís XI implantou feiras exclusivas nas proximidades de Lion, escolhendo cuidadosamente suas datas, de forma que coincidissem exatamente com as de seu único rival na região, Genebra. O declínio logo instalou-se. Os Médici não demoraram para transferir suas atividades para a região de Lion. O Bispo de Genebra, antes da Reforma, podia nomear o conselho episcopal e uma assembleia de trinta e dois cânones da catedral, além de permitir que a população leiga da cidade elegeisse certos oficiais que podiam participar do governo local. Os mais importantes entre esses oficiais leigos eram os *síndicos*²³, quatro homens eleitos anualmente por uma assembleia composta por todos os cidadãos adultos do sexo masculino. A estes era dado o direito de atuarem como juízes em determinados casos criminais, além de terem o poder de escolher um *Petit Conseil* (Pequeno Conselho), composto entre vinte e vinte cinco cidadãos, que seriam os responsáveis pela manutenção da cidade. Vale ressaltar que muito tempo depois, já no século XVIII, a República de Genebra continuava mantendo as mesmas nomenclaturas ligadas ao poder de comando da cidade, mas a ordem de nomeação e de representação havia mudado bastante. Quem oferece uma boa noção da representação política de Genebra é Voltaire (1694-1778). As relações entre Voltaire e Genebra,

²³ . O termo **síndico**, que é tirado do direito público ateniense, aparece no *Tratado Político* (obra inacabada) de Espinosa. Para maiores informações, ver o capítulo VIII § 20 em diante.

marcaram grande parte da vida do filósofo francês. Após envolver-se em algumas disputas políticas, e também devido a suas posições sobre o teatro, Voltaire indisps-se com as autoridades religiosas e civis da cidade, tendo inclusive que abandoná-la, indo morar na quinta de Ferney, território francês, situado a poucas milhas de Genebra.

A situação política de Genebra era, de fato, complexa. A república tinha se transformado numa aristocracia dominada por poucas famílias e sobre a qual o Conselho Geral ('Conseil Général'), ou seja, a assembleia de todos os cidadãos tinha perdido as prerrogativas originárias. O poder era exercido pelo Pequeno Conselho ('Petit Conseil') e pelo Grande Conselho ou Conselho dos Duzentos ('Grand Conseil' ou 'Conseil des Deux-Cent'). O primeiro, composto por vinte e cinco magistrados, exercia o poder executivo e nomeava os 'syndics', os membros do governo, enquanto o Grande Conselho exercia o poder legislativo. Mas os membros do Grande Conselho eram nomeados pelo Pequeno Conselho, de cuja eleição não participava o Conselho Geral. Deste modo se tinha formado um patriciado ou uma aristocracia que de fato exercia um direito de veto ('droit négatif') em comparação a uma burguesia que, ao contrário, defendia o próprio direito de apresentar recursos ou protestos ('représentations'). Donde os nomes dados aos patricios e aos burgueses de 'négatifs' e 'représentants'. Mas, ao lado desta oposição entre uma burguesia de 'représentants' com direitos intensamente limitados e uma aristocracia de 'négatifs' que exercia um domínio oligárquico, colocava-se o protesto de um povo de cidadãos – 'sujets' – e de operários – 'habitants' e 'natifs' – privados dos direitos políticos. (BIANCHI, 2012, pp. 47-48)

Como se pode perceber, apesar do uso das mesmas nomenclaturas, com o passar do tempo, os órgãos de poder em Genebra foram ganhando novos contornos e novas especialidades. É no contexto urbano seiscentista, com fundo religioso e político altamente agitados, que Calvino vai instalar-se e consolidar uma reforma religiosa que já havia sido iniciada antes de sua chegada.

A Suíça no século XVI não era um estado-nação moderno; na verdade, era um conglomerado de treze estados, chamados cantões, que haviam conseguido se libertar dos reis, duques e imperadores que dispunham de muitas terras no continente europeu, sendo governados inicialmente por grupos aristocráticos. Com o advento da Reforma Protestante, esses cantões viram uma excelente oportunidade política para debaterem suas opções religiosas. Vale lembrar que ao norte, em Zurique, na igreja Grossmünster, Ulrich

Zwinglio, pregava um sermão favorável às ideias protestantes somente quatorze meses depois de Lutero ter afixado as 95 teses na porta da catedral de Wittenberg.

Mas o mais poderoso cantão era Berna, que estava também ao norte, e sua posição era de adesão às ideias protestantes. O povo de Berna, no entanto, falava alemão, e era necessário enviar um missionário aos territórios do sudoeste, onde se falava francês. O escolhido foi um missionário de nome Guilherme Farel, que havia aderido ao protestantismo por intermédio do professor Lefèvre. Em 1532, Farel, que viria a ser um grande companheiro de Calvino, entrava pela primeira vez em Genebra. Trazendo um salvo-conduto da Berna protestante, Farel logo começou sua ofensiva divulgando as ideias da Reforma e convidando os cidadãos de Genebra a aderirem a essas ideias, e não tardou para que a reação se manifestasse.

Os novecentos padres de Genebra começaram logo uma contraofensiva. Conheciam bem o dano que o ousado missionário tinha causado à Igreja de Roma em outros lugares. [...] ajuntaram uma turba e cercaram Farel e seu companheiro numa das ruas. Com apupos e gritos, empunhando paus e lanças, os atacantes teriam matado os missionários não tivesse uma tropa de soldados chegado em tempo para dispersar o tumulto e escoltá-los para a sua pensão. Uma guarda permaneceu a noite inteira junto à porta do seu quarto. Cedo de manhã, amigos de Farel levaram-nos num barco para o outro lado do lago, deixando-os num lugar seguro. (HALSEMA, 1968, p.63)

Depois desses acontecimentos, Farel continuou sua investida, tentando de todas as formas difundir suas ideias, mas o clima em Genebra era de conflito, pois os habitantes da cidade estavam divididos, preparando-se para uma possível guerra de religião que se avizinhava. Os simpatizantes de ambos os lados se armavam.

Ao repique do grande sino Clemence, o exército de setecentos homens marchou para fora da catedral empunhando estandartes, cruzeiros, machadas, lanças, e bordões. Desceu pelas ruas até a praça Molard, recebendo, a caminho, adesões de reforços. Mulheres surgiram, seus aventais carregados de pedras. Os Protestantes também reuniram suas forças numa grande casa pertencente a um dos seus adeptos. Saíram ao encontro dos seus concidadãos alinhados em cinco fileiras. Armas em riste, ambos os lados se encontravam em lados opostos da praça. (HALSEMA, 1968, pp.64-65)

Forçados pelo antigo mandatário da cidade, o duque de Sabóia, a renunciar à fé protestante, os habitantes da cidade de Genebra, em sua maioria, optaram por continuar a luta, até que “os sinos das igrejas foram derretidos e transformados em balas de canhão” (HALSEMA, 1968, p.68). Depois de muitos anos de conflito, Genebra finalmente aderiu à religião cristã, de tendência protestante.

Por um edital de 27 de agosto de 1535, a religião de Roma deixou de ser a religião de Genebra. A missa não era mais celebrada. As estátuas e altares porventura ainda existentes foram retirados das igrejas. Um dos mosteiros foi transformado numa escola primária, com matrícula obrigatória para as crianças. Foi a primeira escola deste tipo em toda a Europa. Outro mosteiro foi transformado num hospital. (HALSEMA, 1968, p.69)

Contudo, isso não significou que Genebra tivesse criado uma Igreja Reformada; no máximo o que aconteceu foi que a cidade aderiu a uma perspectiva da causa reformada. Abandonar o catolicismo era algo bem diferente de construir uma identidade reformada que contivesse uma nova ordem política. Mas no ano seguinte muitas coisas iriam mudar naquela cidade, aliás, muitas coisas mudaram no ambiente europeu. O ano de 1536 foi marcado por uma série de acontecimentos relacionados à turbulência das disputas religiosas. Nesse ano morreram Erasmo e Lefèvre; na Inglaterra anglicana, Ana Bolena era decapitada a mando do seu esposo, Henrique VIII, chefe do Estado e da Igreja naquele país. E foi exatamente nesse ano que um jovem viajante, que teve que dar uma grande volta entre Paris e Estrasburgo, parou para dormir em Genebra numa noite de agosto. Seu nome era João Calvino.

Calvino vinha tendo problemas desde 1533, quando começou a fazer questão de ser reconhecido como protestante. Nesse processo, colaborou na redação de um famoso discurso, que seu amigo, Nicolas Cop, reitor da Universidade de Paris, pronunciou em 1 de Novembro de 1533, marcando o início do novo ano acadêmico. O discurso, baseado numa teologia derivada das ideias de Erasmo e Lutero, causou uma reação violenta contra uma série de pessoas que esposavam simpatia pelas ideias reformadas.

Cop e Calvino fugiram de Paris, foram presas cinquenta pessoas. Encontra-se depois Calvino em Claix, perto de Angoulême, em casa de seu amigo du Tilet, seguidamente em Nérac, na corte de Margarida Navarra, onde encontra Lefèvre d'Étaples. Em 04 de maio de 1534, está em Noyon, onde – gesto significativo – renuncia a todos os seus benefícios. Regressa em seguida a Paris, mas deixa novamente a capital após a questão dos ‘placards’ afixados por extremistas protestantes em Paris e em Amboise na noite de 17 e 18 de outubro de 1534. Como Marot, Calvino preferiu fugir do reino, donde saiu nas primeiras semanas de 1535. Dirigiu-se a Basileia. (DELUMEAU, 1989, pp.116-117)

Em Basileia, procurou o recolhimento e a tranquilidade naqueles tempos difíceis; começou a usar um pseudônimo, Martinus Lucianus (um anagrama de Caluinus). A cidade no norte da Suíça transformou-se num grande observatório para Calvino, pois ele pode avaliar os acontecimentos tanto em Genebra quanto na França de Francisco I. Em maio de 1536, Erasmo volta para Basileia, depois de ter vivido por cinco anos em Freiburg, no entanto, o grande pensador humanista já estava bastante doente, vindo a falecer em junho daquele ano – e não há nenhuma evidência de que Erasmo e Calvino tenham se encontrado. Em Genebra, Pierre Viret (1511-1571) foi envenenado, e ainda que não tenha sido de forma mortal, isso apontava para um sentimento cada vez mais hostil à causa protestante. Nessa toada de hostilidade ao protestantismo, um amigo muito próximo de Calvino, Etienne de la Forge, foi queimado vivo²⁴ em 1535, e a oposição contra os *évangélistes* no ambiente francês tornava-se cada vez mais difícil. Eles estavam sendo descritos como rebeldes e anabatistas, e essa acusação trazia à memória os terríveis acontecimentos, por ocasião da Guerra dos Camponeses, no interior do Sacro Império Romano-Germânico.

Essa era uma acusação extremamente delicada naquela época: A Guerra dos Camponeses (1525) tinha revelado à organização protestante alemã quão perigoso era o movimento anabatista como uma força social radical; a impressão havia sido reforçada, através da recente conquista anabatista da cidade de Münster, sob a liderança de Jan van Laeyden (1533-5), a qual, posteriormente, teve que ser reconquistada à força, por meio de um cerco. Assim como os príncipes alemães haviam se sentido no direito de executar os anabatistas, também Francisco tinha todo o direito de executar os elementos rebeldes de seu povo, que se mascaravam como Reformadores Religiosos. (McGRATH, 2004, p.95)

²⁴. Sobre a questão do martírio, o livro de Frank Lestringant: *Lumière des martyrs. Essai sur le martyre au siècle des Réformes*, Paris, Honoré Champion, 2004, (sem tradução para o português), é uma obra de suma importância.

Foi exatamente essa acusação contra os *évangeliques* e seus possíveis desdobramentos desastrosos, que motivou Calvino a escrever e publicar sua maior obra, *As Institutas da Religião Cristã*.

Em 28 de março de 1536, Marcus Bersius escreveu, da Basileia, para Vadian, burgomestre e principal Reformador da cidade de St Gallen, no leste da Suíça. Após algumas amenidades, Bersius vai direto ao motivo de sua carta: manter Vadian atualizado quanto aos livros mais recentes, lançados pelas gráficas da Basileia. Dentre as anotações mais importantes estão os discursos de Cícero, o comentário de Oecolampadius sobre o Gênesis, os comentários de Crisóstomo sobre as epístolas de Paulo, e o de Bucero, sobre a Epístola aos Romanos. A lista é impressionante tanto em quantidade quanto em qualidade, refletindo a crescente importância da Basileia como um centro editor. Perdida em meio à lista, podemos encontrar uma menção em relação a ‘um catecismo dedicado ao rei da França, da autoria de algum francês’. Essa descrição vaga e breve é uma das primeiras referências conhecidas à obra que consagrou a reputação de Calvino, publicada anteriormente, naquele mesmo mês, pelos editores de Basileia, Thomas Platter e Bathasar Laius: as *Institutio Christianae Religionis*, comumente conhecida em português como as *Institutas da Religião Cristã*. (McGRATH, 2004, p.161)

Quando se fala nas *Institutas da Religião Cristã*, automaticamente ocorre uma referência à obra de Justiniano, as famosas *Institutas*, um importante código legal que nasceu no Império Romano do Oriente. Calvino, como estudante de Direito, conheceu essa obra. O termo latino *Institutio* impulsiona automaticamente à vinculação, mas quando se analisa as *Institutas* de Calvino, logo se percebe que a obra guarda muito pouco, tanto na estrutura, quanto no conteúdo de um código legal. Vale ressaltar que Erasmo usou o termo latino *Institutio*, com o significado de *Instrução*, ou mesmo cartilha em 1516, na sua obra intitulada: *Institutio principis Christianis*. Essa definição dada por Erasmo é a que melhor define a obra de Calvino.

Outra fonte que teria inspirado a primeira edição das *Institutas* é a obra de Martinho Lutero publicada em 1529, intitulada *O Catecismo Menor*. Dos seis capítulos das *Institutas* de 1536, escrita em latim, os quatro capítulos iniciais são inspirados no catecismo de Lutero. “Calvino nunca declarou ser teologicamente independente de Lutero. Mesmo assim, não foi um simples imitador de Lutero” (GEORGE, 1993, p.166). Na verdade,

Calvino engaja-se em discutir de forma mais detalhada os temas que compõem sua obra, portanto, esta não é necessariamente um catecismo, que tinha por finalidade ser memorizado e repetido.

O primeiro capítulo é essencialmente um comentário sobre os Dez Mandamentos (ou Decálogo), e o segundo, um comentário sobre o Credo Apostólico. A influência de Bucero é automaticamente percebida: enquanto a discussão de Lutero sobre o credo tem três partes (o Pai, o Filho e o Espírito Santo), Calvino adiciona uma quarta parte bastante substancial, a respeito da Igreja, reconhecendo a importância tanto teórica quanto prática dessa questão. Após explicações sobre ‘a lei’, ‘a fé’, ‘a oração’ e ‘os sacramentos’, Calvino inclui dois capítulos, de natureza mais polêmica, que tratam dos ‘falsos sacramentos’ e da ‘liberdade de um cristão’. (McGRATH, 2004, p.162)

Calvino retrabalhou o texto ao longo de toda a sua vida. Em 1539, em Estrasburgo, ele publicou a segunda edição das *Institutas* em latim, “essa segunda parte [...] oferece um propósito de grande reformulação da primeira edição realizada por Calvino” (HIRSTEIN, 2010, p.147). É nessa edição que aparece, entre outros assuntos acrescentados à primeira edição, a relação entre providência e predestinação; já em 1541, de volta a Genebra, sai a terceira edição da obra, só que agora em francês, sendo considerada, até hoje, a melhor das edições nessa língua.

A publicação da edição francesa de suas *Institutas*, em 1541, representa um marco para a Reforma e para a evolução da língua francesa. Essa obra, amplamente considerada como ‘o primeiro monumento da eloquência francesa’, provocou algo que se aproximava de uma reação de pânico, em Paris: as *Institutas* são a obra especificamente identificada para censura, pelo *parlement* parisiense, em 1 de julho de 1542. Não é difícil entender o porquê. *La clarté française* encontra-se evidente em todas as suas páginas. Suas sentenças são curtas, possuindo relativamente poucas orações subordinadas. (McGRATH, 2004, p.159)

Ao contrário do que é propagado pela concepção popular, que descreve o pensamento religioso de Calvino baseado num sistema rigorosamente lógico, centrado na doutrina da predestinação, o que se percebe lendo as *Institutas* é que não há nelas um cerne, um

princípio básico, uma premissa central, ou mesmo uma essência do pensamento do reformador francês. É perceptível na sua leitura uma preocupação pedagógica, e não metodológica. “O propósito básico das *Institutas* era catequético” (GEORGE, 1993, p.178). Isso implica afirmar que não há em Calvino um “sistema” doutrinário ordenado, mesmo porque isso lembra mais o Escolasticismo medieval do que o humanismo renascentista do qual Calvino é herdeiro. A Teologia Sistemática podia ser descrita como um gênero literário típico do desprezado Escolasticismo. “O método tradicional de comentários à Bíblia geralmente procedia associando uma sequência de passagens com a finalidade de extrair alguma lição genérica ou artigo de fé. Os humanistas, ao contrário, procuravam recuperar o exato contexto histórico de cada doutrina ou argumento em particular” (SKINNER, 1996, p.228). Tomás de Aquino, na *Summa Theologiae*, produziu uma teologia sistemática; já Calvino, nas *Institutas*, produziu uma teologia para auxiliar seus leitores a buscarem uma vida piedosa. “Calvino encarava as *Institutas* como um guia de leitura geral e também uma maneira de estimular ideias de indivíduos piedosos” (HIRSTEIN, 2010, p.147). O ideal de Calvino apontava para a instrumentalização de todos os crentes de linha reformada, cumprindo o princípio da *ecclesia docens* (igreja que ensina) e da *ecclesia discens* (igreja que aprende). Talvez o que se possa afirmar é que existe em Calvino um único paradigma que funciona como norma. Ele não abria mão da encarnação de Jesus como modelo para se compreender o elo entre Deus e os homens. Para ilustrar esse pressuposto é importante trazer à tona o que disse Isaiah Berlin.

Usando um verso do poeta grego Arquíloco, intitulado o *porco-espinho e a raposa*²⁵, Isaiah Berlin o trabalha metaforicamente para tentar explicar as diferenças entre escritores e pensadores que influenciaram a cultura ocidental. Ele diz:

Existe um fosso profundo entre os que, de um lado, relacionam tudo a uma grande visão central, a um sistema mais ou menos coerente e articulado, pelo qual compreendem, pensam e sentem – um princípio organizador único e universal, exclusivamente em função do qual tudo o que são e dizem possui significado – e, de outro lado, aqueles que perseguem vários fins, muitas vezes sem relação mútua e até mesmo contraditórios, ligados – se é que o são – apenas de *facto*, por algum motivo psicológico ou fisiológico, cujo relacionamento não obedece a nenhum princípio moral ou estético. [...] O primeiro tipo de personalidade intelectual e artística pertence aos porcos-espinhos, o segundo, às raposas; e sem

²⁵ . “A raposa conhece muitas coisas, mas o porco-espinho conhece uma só e muito importante”.

insistir numa classificação rígida, poderemos, sem grande receio de nos contradizer, afirmar que nesse sentido Dante pertence à primeira categoria, Shakespeare à segunda; Platão, Lucrécio, Pascal, Hegel, Dostoievski, Nietzsche, Ibsen, Proust são porcos-espinhos em variados graus; Heródoto, Aristóteles, Montaigne, Erasmo, Molière, Goethe, Puchkin, Balzac e Joyce são raposas. (BERLIN, 1988, pp.43-44)

Se Calvino tivesse que ser incluído nessa classificação, poder-se-ia dizer que ele é um *porco-espinho*, mas não por causa da doutrina da predestinação, mas sim pela doutrina da encarnação.

A encarnação que é união, sem a fusão, da divindade e da humanidade na pessoa de Jesus Cristo. *Distinctio sed nom separatio*, apontando para o fato de que as duas ideias podem ser distinguidas, mas não separadas.

Quando o Filho de Deus se revestiu de nossa carne, ele também, de sua própria vontade, assumiu os sentimentos humanos, de modo que não se diferenciase em nada de seus irmãos, exceto apenas quanto ao pecado. ‘E o verbo se fez carne’ (João 1.14). Esta palavra (σάρξ²⁶) expressa seu significado mais eficazmente do que se ele tivesse afirmado que era um homem. Ela queria mostrar a que estado baixo e abjeto o Filho de Deus desceu do alto de sua glória por nossa causa. (CALVINO, *apud*, FERGUSON, 2011, p.62)

A encarnação não somente aponta para essa *diferença qualitativa entre Deus e o homem*, mas revela a necessidade de que haja um aprofundamento do “conhecimento de Deus” e do “conhecimento de nós mesmos”.

Quase toda a suma de nossa sabedoria, que deve ser considerada a sabedoria verdadeira e sólida, compõe-se de duas partes: o conhecimento de Deus e o conhecimento de nós mesmos. Como são unidas entre si por muitos laços, não é fácil discernir qual precede e gera a outra. Pois, em primeiro lugar, ninguém pode olhar para si sem que se volte imediatamente seus sentidos para Deus, no qual vive e se move, porque não há muita dúvida acerca de que não provenham de nós as qualidades pelas quais nos sobressaímos. Pelo contrário, é certo que não

²⁶ . σάρξ/sarx. Probably from the base of [4563](http://www.sacred-texts.com/bib/poly/g4561.htm) *flesh* (as *stripped* of the skin), that is, (strictly) the *meat* of an animal (as food), or (by extension) the *body* (as opposed to the soul (or spirit), or as the symbol of what is external, or as the means of kindred, or (by implication) *human nature* (with its frailties (physically or morally) and passions), or (specifically) a *human being* (as such): - carnal (-ly, + -ly minded), flesh ([-ly]). Disponível em: <http://www.sacred-texts.com/bib/poly/g4561.htm>.>. Acesso em 14/08/2013.

sejamos senão a subsistência no Deus uno. Ademais, por esses bens, que gota a gota caem do céu sobre nós, somos conduzidos como que de um regato para a fonte. Da perspectiva de nossa miséria, mostra-se melhor aquela infinidade de bens que residem em Deus. Especialmente essa ruína miserável em que nos lançou o erro do primeiro homem obriga-nos a olhar para cima, não só para que, em jejum e famintos, busquemos o que nos falta, mas também para, despertados pelo medo, aprendamos a humildade. Pois, como se encontra no homem todo um mundo de misérias, desde que fomos despojados do ornamento divino, uma nudez vergonhosa revelou-nos uma grande quantidade de opróbrios: é necessário que a consciência de cada um seja tocada pela própria infelicidade para que chegue ao menos a algum conhecimento de Deus. Assim, do conhecimento de ignorância, vaidade, indigência, enfermidade, enfim, de depravação e da própria corrupção, reconhecemos que não está em outro lugar, senão em Deus. (CALVINO, 2008, p.37)

Mas por que, então, Calvino é sempre lembrado como o propagador da doutrina da predestinação? Por que a doutrina da predestinação, como afirmava Alexander Schweizer, é vista como o *Zentraldogmen* no pensamento de Calvino?

Ainda no século XVI, em sua segunda metade, o interesse humanista por questões metodológicas começou a ficar cada vez mais claro. Por mais incrível que isso possa parecer, a sistematização até então abominada e compreendida como uma reserva exclusiva dos tão criticados teólogos escolásticos, passou a fazer parte dos interesses humanísticos. A escola humanista de Pádua fez um trabalho muito acentuado de valorização do método, alcançando uma audiência progressivamente favorável.

Os sucessores de Calvino, ao final do século 16, confrontados com a necessidade de impor um método ao seu pensamento, descobriram que sua teologia era eminentemente adequada a uma readaptação, dentro das estruturas lógicas mais rigorosas sugeridas pela metodologia aristotélica, a qual era privilegiada ao final da Renascença italiana. Isso talvez tenha conduzido à conclusão precipitada de que o próprio Calvino possuía a forma sistemática e o rigor lógico da ortodoxia reformada do período posterior e tenha permitido que a preocupação da ortodoxia, sobre a doutrina da predestinação fosse imposta às *Institutas*. (McGRATH, 2004, p.177)

Como se pode observar, o calvinismo, e não Calvino, é que carrega nas tintas da doutrina da predestinação. Nesse sentido, o próprio Max Weber afirma que o calvinismo é responsável pela colocação da doutrina da predestinação em evidência.

O Calvinismo foi a fé em torno da qual giraram os países capitalisticamente desenvolvidos – Países Baixos, Inglaterra e França – as grandes lutas políticas e culturais dos séculos XVI e XVII. Naquela época, e de modo geral, mesmo hoje, a doutrina da predestinação era considerada seu dogma mais característico. É verdade que tem havido controvérsia sobre ser ele o dogma essencial da Igreja Reformada ou apenas um ‘acessório’. [...] O cisma na Igreja Inglesa tornou-se inevitável sob Tiago I, desde que a coroa e os puritanos vieram a diferir, também dogmaticamente, exatamente sobre essa doutrina. Repetidas vezes ela foi encarada e combatida como o maior elemento de perigo político no Calvinismo pelos detentores do poder. Os grandes sínodos do século XVII, principalmente os de Dordrecht e Westminster, além de numerosos outros menores, fizeram de sua elevação à autoridade canônica o objetivo principal de seus trabalhos. (WEBER, 1996, p.68)

Weber deixa claro que foi o calvinismo do século XVII, através dos grandes sínodos, que deu essa importância central à doutrina da predestinação. Como diz Renato Janine Ribeiro, “Weber mostrou com que angústia o puritano [calvinista inglês] perscruta em seus atos e sentimentos os signos da predestinação, para saber se foi chamado à vida ou à danação eterna” (2004, p.229) Por isso, o calvinista é visto como um semiólogo a decifrar os sinais de Deus em sua vida, tanto aqueles que servem para confirmar seus atos de devoção praticados corretamente, como aqueles que se manifestam trazendo a lume suas faltas. O calvinista não faz distinção entre vida secular e vida religiosa, pois entende que a vida é um todo comandado pela ação benevolente de Deus. “Aqui é o toque e a convicção permanente do puritano de que a vida civil, não menos do que a religiosa, é vivida pela fé” (MILLER, 1953, p.41). É preciso lembrar ainda que o calvinista entende que sua vida é marcada pela providência, e nenhuma conquista é fruto dos méritos pessoais. “Além disso, cada trabalhador deve se lembrar de que seus dons foram dados por Deus, e as oportunidades para empregá-los foram abertas pela providência” (MILLER, 1953, p.41).

É preciso compreender que uma doutrina ou mesmo um sistema de crenças vai sendo transformado ao longo do tempo, na medida em que ocorre a transmissão e a recepção dessas ideias que desembocam em práticas cúlticas. Pierre Bourdieu trabalha muito bem esse processo. Eis o que ele diz:

Em consequência, a forma que a estrutura dos sistemas de práticas e crenças religiosas em dado momento do tempo (a religião histórica) pode afastar-se bastante do conteúdo original da mensagem e só pode ser inteiramente

compreendida por referência à estrutura completa das relações de produção, reprodução, de circulação e de apropriação da mensagem, e por referência à história desta estrutura. [...] toda a visão do mundo e todos os dogmas cristãos dependem das condições sociais características dos diferentes grupos ou classes, na medida em que devem adaptar-se a estas condições para manejá-las. (2005, p.52)

É bem verdade que a doutrina da predestinação foi, ao longo de um período de mais de cem anos, um alimento precioso para os revolucionários de plantão, sobretudo na França e principalmente na Inglaterra, no contexto das guerras de religião.

No caso da França, durante todo o século XVI, no período pós Reforma Protestante, o que se verificou foi uma luta cruenta envolvendo o campo político e o campo religioso.

A França parecia predestinada à Reforma. De há muito Universidade e Parlamento atacavam o despotismo pontifical e reclamavam a criação de uma igreja nacional. O rei Francisco I não se pronunciara ainda, mas protegia Rabelais e Marot e permitia que Calvino lhe dedicasse a *‘Instituição Cristã’*. Sua irmã, Margarida de Navarra e muitos cortesãos declaravam-se abertamente pela Reforma; suspeitavam de herege sua amante, duquesa de Etampes. A nova doutrina propagava-se e se organizava sem emboços. (GAFFAREL, 2007, p.19)

Na segunda metade desse século, o último representante da dinastia Valois, Henrique III, não conseguiu evitar as lutas entre as facções católica e protestante. “Onde domina, o *huguenote* destrói todas as imagens, derruba sepulcros e túmulos, mesmo de reis, rouba todos os seus objetos sagrados e pertencentes à Igreja. Em paga, o católico mata, tortura, afoga todos os que encontra daquela seita; e os rios andam cheios deles” (GAFFAREL, 2007, p.22). A facção protestante era liderada por Henrique Bourbon-Navarra, e a facção católica, por Henrique de Guise. É nesse contexto que ocorreu a “Noite de São Bartolomeu”, entre a noite de 23 para 24 de Outubro de 1572. “Nobres protestantes e seus seguidores se reuniram e foram exterminados no pátio do Museu do Louvre. Então, quando o sol nasce, a carnificina se estende a toda população protestante. As casas são saqueadas; seus ocupantes, incluindo crianças, são trucidados” (BOST, 2006, p.1263).

A morte de Henrique de Guise a mando de Henrique III enfureceu os católicos, que proclamaram sua deposição; este por sua vez, aproximou-se de Henrique de Bourbon-Navarra, mas acabou sendo morto por um padre católico chamado Jacques Clément. Assumiu o trono Henrique IV de Bourbon, que fundou a dinastia de Bourbon, logo percebendo que o fato de ser protestante era um empecilho para a total pacificação do país. Em função disso, ele abjurou solenemente o protestantismo na basílica de São Dinis em 1593, tornando-se católico. Esse ato religioso nada mais é do que um ato político no período das guerras de religião que assolaram a França por muitos anos.

No contexto inglês do século XVII, Matthew Brook, diretor do Trinity College em Cambridge, escreveu para o arcebispo Abbott, em 12 de dezembro de 1630, o seguinte:

Esta doutrina da predestinação é a base do puritanismo, e o puritanismo está na raiz de todas as rebeliões e intratáveis desobediências no Parlamento etc., e de todos os cismas e audácias que ocorrem no país, e, mais ainda, na própria Igreja; ela torna milhares de nossas gentes e um número por demais grande de cavalheiros ligados à terra verdadeiros Leighton no fundo de seus corações – e esse mesmo Leighton publicou, não faz muito tempo, um livro dos mais pestilentos e sediciosos, no qual açulava o povo, conclamando-o a apunhalar os bispos, e vilipendiava a rainha, tratando-a por filha de Heth. (HILL, 1988, p.194)

Christopher Hill comentando a situação política da Inglaterra no século XVII, diz que o calvinismo revolucionário que se apoiava na força da doutrina da predestinação era um impeditivo para a democracia, na medida em que combatia a presença de homens considerados mundanos no exercício do poder e de como a derrota do calvinismo no século XVII foi um dos momentos críticos da história intelectual. Nessa mesma passagem, comentando o livro de D. P. Walker, *The Decline of Hell* [O declínio do inferno], Hill afirma que:

Os radicais religiosos e políticos radicais – passaram a questionar a presunção teológica de que Deus condenara a massa da humanidade a uma eternidade de tormentos, além de afirmar o direito da maioria ao céu. O pecado, na mente de certos homens, começou a perder seu poder, na medida em que representava um grande freio. Vicejaram as teorias da democracia, enquanto o inferno declinava. (1988, p.191)

Como se pode ver, a doutrinação da predestinação foi munição ideológica importante para as guerras de religião que assolaram a Inglaterra no século XVII.

Já o Calvino das *Institutas* não colocou a doutrina da predestinação como um elemento central, mesmo porque ele entendia que essa discussão já havia sido feita na história da igreja. Em última instância, o que estava sendo discutido era o problema do livre-arbítrio já exposto diversas vezes neste trabalho. O tema não é novo, e Calvino inseriu-se numa tradição que remetia ao Apóstolo Paulo, a Agostinho e a Lutero. O que Calvino tentou fazer nas *Institutas* foi mostrar que o ser humano, essa *fabrica idolorum* (BOSCH, 2002, p.571) (fábrica de ídolos) foi afetada pelo mal, pela desobediência em Adão e mergulhado na corrupção do pecado e, portanto, necessita conhecer a Deus, o que só é possível mediante o paradigma normativo da encarnação. E esse trabalho é feito com maestria seguindo as mais novas técnicas filológicas e hermenêuticas do humanismo renascentista. Não há dúvida de que Calvino era um teólogo bíblico, mas analisando a composição das várias edições das *Institutas*, percebe-se que “Calvino tinha acesso às principais técnicas da teoria literária, do criticismo textual e da análise filológica que a Renascença havia colocado à sua disposição e não teve dúvidas em usá-las” (McGRATH, 2004, p.177). Isso coloca Calvino como herdeiro da tradição iniciada por Lorenzo Valla e já explicitada neste trabalho. Pode-se dizer que a grande realização de Calvino com a publicação das *Institutas* foi tomar os conceitos clássicos que nasceram com os reformadores da primeira geração (*sola gratia*, *sola fide*, *sola scriptura*) e dar-lhes uma exposição profunda, clara e sistemática.

As *Institutas da Religião Cristã* representam sem dúvida uma construção de pensamento em constante revisão enquanto viveu Calvino.

Em sua versão definitiva, ele compreende quatro livros que tratam sucessivamente do conhecimento e da doutrina de Deus; da pessoa e da obra do mediador (Jesus Cristo); da obra do Espírito Santo; fé e vida nova do homem justificado; da eclesiologia (= doutrina da Igreja), dos sacramentos e das relações entre a comunidade cristã e a sociedade civil. (MARQUET, 1989, pp.21-22)

Outro aspecto que precisa ser ressaltado nas *Institutas* é o prefácio da edição de 1536, em que Calvino apelou para o Rei da França, Francisco I, para que este não atentasse para as críticas e comparações que estavam sendo feitas aos evangélicos franceses. Calvino diz: “zelei por abrandar a vossa alma, agora certamente hostil e afastada de nós, até mesmo, acrescento, irritada, mas confiamos que vossa graça possa ser recuperada para nós, se tiverdes lido, calmo e bem-disposto, uma só vez nossa confissão, que desejamos seja uma defesa perante vossa majestade” (CALVINO, 2008, p.33).

O tom do prefácio é de respeito e submissão, pois Calvino almejava angariar o apoio do Rei para a proteção dos adeptos da causa protestante na França, mas, mesmo assim, Calvino aproveitou a situação para deixar clara sua posição política.

Vosso será, porém, ó Rei sereníssimo, o não afastar nem os ouvidos nem a alma de tão justo apoio, sobretudo ao se tratar de tão grande matéria, a saber: de que modo a verdade de Deus retenha sua dignidade, de modo que o reino de Cristo permaneça em sua perfeição entre nós; matéria digna de vossos ouvidos, digna de vosso conhecimento, digna de vosso tribunal. Pois um tal pensamento faz ainda um verdadeiro rei: reconhecer-se ministro na administração do reino de Deus. Pois não é um rei, mas um salteador, o que não reina para servir à glória de Deus. Ademais, engana-se ao esperar uma longa prosperidade para seu reino aquele que não é regido pelo cetro de Deus, isto é, por sua santa palavra, já que não pode escapar ao oráculo celeste, pelo qual foi proclamado que seria dissipado o povo em que faltasse a profecia [Pr. 29,18]. (CALVINO, 2008, pp.15-16)

Como se pode observar, Calvino não hesitou em qualificar um rei afastado daquilo que ele considera ser a verdadeira religião como um “salteador”. Isso significa, em última instância, que um rei que não obedece aos preceitos da verdadeira religião é um usurpador, que, no devido tempo, sofrerá as punições justas advindas dos céus. Johannes Althusius (1557-1638), filósofo e teólogo calvinista, que foi síndico em Emden, na Frísia Oriental, transformando-a numa verdadeira “Genebra do Norte”, diz a mesma coisa ao afirmar que “a desconsideração para com Deus e a negligência com o culto divino são as causas dos males e infortúnios” (2003, p.308).

Em outra parte diz:

Nesse pacto religioso, Deus faz uma promessa ao magistrado supremo e ao povo referente aos que desempenham bem seus deveres, da mesma forma que ameaça os que negligenciam ou violam a convenção (*foedus*). Promete aos que cumprem suas missões que será um Deus benigno e protetor clemente para eles. Alerta aos que desobedecem e violam a aliança que será severo e executor justo da punição... Deus, assim, é o aplicador do castigo quando o pacto é violado pelo magistrado ou pelos éforos que representam o povo. (ALTHUSIUS, 2003, p.311)

Christopher Hill registra que Calvino viveu numa República e tinha uma posição muito crítica sobre o sistema monárquico.

‘Não há nada mais pernicioso do que um príncipe temível e corrupto, espalhando suas corrupções por todo o corpo’. O seu Comentário sobre Daniel demonstrou o quanto era necessária a subordinação dos ‘príncipes terrestres’ a Deus. Em outro comentário relativo aos Salmos, Calvino foi bastante severo em relação aos reis (Salmo 82) e na discussão do Salmo 94 ele fez o mesmo quanto aos tiranos e juízes perversos. (2003, p.89)

Em outra passagem, Hill expõe o pensamento de Calvino sobre o trecho bíblico do *Antigo Testamento* no qual Daniel teria desobedecido ao decreto do rei Dario que proibia qualquer pedido a deuses ou homens que não o rei e por isso fora jogado na cova dos leões, de onde saiu miraculosamente ileso.

O comentário de Calvino sobre a passagem foi: ‘o medo de Deus deve preceder a obtenção de autoridades pelos reis (...) os príncipes da Terra se despem de toda a autoridade quando vão contra Deus, oh, eles não merecem ser contados em meio aos homens. Nós, antes, devemos cuspir em seus rostos do que obedecer-lhes quando eles (...) retiram de Deus seus direitos’. (HILL, 2003, pp. 92-93)

Como se pode observar, Calvino, ao mesmo tempo em que tenta lograr apoio político para a causa reformada, deixa claro que o Estado e a forma de governo, seja ela qual for, precisam tornar-se servos de Deus para que haja justiça e prosperidade para o povo. “Calvino defende incessantemente a autonomia da Igreja em relação ao magistrado” (ABEL, 2012, p.196). O propósito principal de Calvino não era fazer política; ela foi inserida na vida do reformador como um mal necessário para que algo maior viesse a

estruturar-se. Para Calvino a relação política entre Estado e Igreja é integral, e isso o distingue das demais posições políticas oriundas da Reforma. Em Lutero, e consequentemente nos luteranos, percebe-se que:

[...] existem dois reinos: um governado pela igreja, cuja autoridade está nas Escrituras, instrumento para compreensão da fé e dos critérios da mesma; e o governo secular, autônomo, cujo governante foi instituído por Deus, e sua autoridade deve ser obedecida e respeitada, inclusive pela Igreja. Para Calvino, a relação entre Igreja e Estado deve ser integral. Para ele, a Igreja é autônoma, devendo ser respeitada em suas decisões, sem interferência do Estado. [...] A Igreja deve ser a consciência do Estado: a relação entre a Igreja e o Estado é integralizada através da colaboração mútua, da preservação mútua e do apoio mútuo. Essa relação entre Igreja e Estado é uma inovação calvinista. (AZEVEDO, 2009, p.203)

Em Calvino fica evidente a necessidade de uma relação mútua entre Igreja e Estado. “Calvino oferece as mesmas estruturas à Igreja e ao poder civil” (FATIO, 2006, p.540). Posteriormente na tradição calvinista, temos várias mutações sobre a temática da relação entre Estado e Igreja e de muitas outras temáticas²⁷, mas, ao mesmo tempo, percebe-se que a ideia básica é a necessidade de total espelhamento do Estado em relação aos princípios do Reino de Deus. A finalidade do Estado para Calvino é que este se equipare aos interesses religiosos. Isso será explorado com maior profundidade adiante. Tal equilíbrio de fato não é fácil, pois ora o pêndulo estará mais voltado para o Estado, ora mais voltado para a Igreja. “Não é fácil pensar o equilíbrio entre o teológico e o político. O Estado quer emancipar-se da religião, mas ele deseja também uma religião que lhe seja complacente e dócil. E verifica-se uma tendência em todo Estado a se dar uma base religiosa homogênea, uma

²⁷. Falando sobre as sementes da divisão nas igrejas presbiterianas (Calvinistas) do sul das Treze Colônias Inglesas da América do Norte, o Dr. Ernest Trice Thompson registra da seguinte maneira os motivos mais fortes para tal rompimento: “Envolvidos nesta divisão estavam três ou quatro temas distintos: 1) A questão da latitude teológica: havia um lugar na Igreja Presbiteriana para os Ministros apegados à modificação calvinista emanada da Nova Inglaterra? (2) Uma questão do direito constitucional: era possível, para Congregacionalistas, terem assento nas cortes presbiterianas? (3) Uma questão de política eclesiástica: Poderia a Igreja Presbiteriana conduzir empreendimentos benevolentes em cooperação com outros organismos através de sociedades voluntárias libertadas da forma de controle eclesiástico? 4) Uma questão de religião e ética: a escravidão era um pecado? Que Concílio da igreja poderia falar com propriedade sobre isso?” (THOMPSON, 1963, pp.350-351)

espécie de religião civil, para retomar os termos de Rousseau” (ABEL, 2012, p.197). Nessa discussão é preciso lembrar que o processo de separação dos poderes vem sendo posto pelo menos desde Dante²⁸, mas desde Marsilio Ficino (*Defensor Pacis*) já estava posta a independência do poder secular diante do religioso. Assim, é preciso dizer que Calvino retoma o trato de Igreja e Estado em novos termos, sem o predomínio do Papa, mas sem a ruptura trazida pela secularização renascentista, garantindo ainda um papel de destaque para a religião.

Por enquanto, o que precisa ficar ressaltado é que Calvino empreende esforços para colocar o governo humano no seu devido lugar, a saber, como um representante daquilo que ele chama de glória de Deus. Mas mesmo assim fica a pergunta: Quem definirá o que é ser um lídimo representante dos interesses de Deus na terra? Quais são suas prerrogativas e seus limites? Essas e outras perguntas serão trabalhadas no capítulo quatro, que mostrará a relação entre Calvino e o magistrado civil.

²⁸. Concepções de realeza centradas no Deus-homem, nas ideias de justiça e lei, nas corporações de coletivos políticos ou dignidades institucionais, foram desenvolvidas, sucessiva e alternadamente, com muita sobreposição e empréstimos mútuos, por teólogos, juristas e filósofos políticos. Restava ao poeta estabelecer uma imagem de realeza que fosse meramente humana e da qual o HOMEM, puro e simples, fosse centro e padrão – HOMEM, efetivamente, em todas as suas relações com Deus e o universo, com a lei, a sociedade e a cidade, com a natureza, conhecimento e fé. *Homo instrumentum humanitatis* – essa guinada da máxima teológico-legal bem poderia servir de lema para penetrar nas concepções político-morais de Dante, desde que a noção opalina de *humanitas* seja percebida em todas suas poderosas nuances. (KANTAROWICZ, 1998, p.273)

3.2. A antropologia de João Calvino.

Em Agosto de 1536, João Calvino já tendo escrito a primeira versão das *Institutas*, mas pouco conhecido ainda, teve uma conversa muito séria com Guilherme Farel na cidade de Genebra. Essa conversa mudou os rumos da sua vida, da vida de Farel e de muitas pessoas ao redor da Europa e, posteriormente, do mundo. Calvino, muitos anos mais tarde, registrou essa conversa e os motivos que o levaram até Genebra, bem como a maneira com que acabou sendo persuadido a ficar naquela cidade.

Ninguém lá sabia que eu era o seu autor. Aqui, como em todos os lugares, eu não fiz qualquer menção a esse fato e intencionava continuar fazendo o mesmo, até que finalmente Guilherme Farel me reteve em Genebra, não tanto por conselho ou argumento, mas através de uma terrível maldição, como se Deus tivesse, do céu, colocado sobre mim suas mãos, para me deter. Eu tinha a intenção de ir para Estrasburgo; a melhor estrada para lá, porém, estava fechada pelos conflitos na região. Eu decidi passar por Genebra rapidamente, não permanecendo mais do que uma noite na cidade. Pouco antes, as doutrinas, práticas e rituais da Igreja Católica haviam sido banidas de lá, pelo bom homem que mencionei e por Pierre Viret. A situação, contudo, estava ainda longe de estar resolvida, havendo divisões e facções sérias e perigosas, dentre os habitantes da cidade. Então alguém que havia, de forma perversa, se rebelado e se voltado para os papistas, descobriu que eu estava na cidade e divulgou esse fato aos demais. Diante disso, Farel (que ardia, com grande zelo, pela expansão do Evangelho) fez de tudo para me deter lá. E, após ter ouvido que eu tinha uma série de estudos particulares, para os quais eu desejava me manter livre, e descobrindo que ele não havia conseguido me convencer com seus pedidos, ele soltou uma imprecação, dizendo que Deus poderia amaldiçoar o tempo livre e a paz para estudar que eu buscava, se eu lhe virasse as costas e fosse embora, recusando-me a lhes dar apoio e ajuda, em uma situação de tamanha necessidade. Essas palavras me chocaram e causaram em mim tal impacto que desisti da viagem que intencionava fazer. Porém, consciente da minha vergonha e timidez, eu não queria ser forçado a desempenhar quaisquer funções específicas. (CALVINO, *apud*, McGRATH, 2004, pp.116-117)

Calvino de fato não desempenhou qualquer atividade pastoral naquele momento. Ele foi contratado pelo Conselho Municipal (o Pequeno Conselho, composto por vinte cinco homens, que elegiam os quatro síndicos e que formavam o primeiro dos conselhos que governavam Genebra), para ser um professor de Sagradas Letras. Ele era um conferencista

de temas bíblicos e todas as tardes dirigia-se até a antiga catedral e dava palestras no imenso auditório, e sempre havia um pequeno grupo que o ouvia meditando palestras sobre as epístolas do apóstolo Paulo. Ele também aproveitava para preparar uma nova versão francesa das *Institutas*. Em carta ao seu amigo, Francis Daniel, datada de 13 de outubro de 1536, Calvino rememora esse período. “Mas durante essa oportunidade perdida sobrou tempo para escrever, [...] eu estava ocupado com a versão francesa do meu livrinho” (CALVINO, 2009, pp.29-30). Essa atividade de Calvino o colocava mais perto dos problemas reais de Genebra, pois o entusiasmo inicial pela adesão à Reforma havia passado. A cidade que havia se declarado oficialmente protestante chocava a moralidade do jovem professor.

As tavernas estavam sempre repletas. Bêbados cambaleavam pelas ruas. Dados chocalhavam alegremente nas rodas de jogo. Os homens não guardavam segredo quanto às suas amantes e o uso que faziam das prostitutas. Plataformas eram montadas nas praças para um grande período de danças. Calvino achava que o povo se vestia espalhafatosa e imodestamente. Os homens trajavam culatras talhadas ao invés de túnicas modestas. As mulheres exibiam suas sedas e joias com estilos insinuantes. (HALSEMA, 1968, p.75)

O primeiro grande desafio imposto ao professor de Sagradas Letras veio em outubro de 1536, quando o Conselho Municipal de Berna promoveu um debate público na cidade de Lausanne, que há pouco havia sido anexada pelos exércitos de Berna. Como em Lausanne falava-se francês, e não alemão, como em Berna, foi solicitado que Genebra enviasse para tal debate Farel e Viret, que sem demora levaram consigo Calvino. Dos cento e setenta e quatro padres que compareceram ao debate, quatro foram escolhidos para efetivamente participar daquele ato. Hoje em dia, uma situação assim pode parecer estranha, mas, naqueles dias, a vitória no debate significaria o futuro da religião que seria adotada na cidade. Dez teses foram apresentadas e estavam sendo debatidas com vigor por ambos os lados. No quinto dia de debates, Calvino interveio e proporcionou ao grupo reformado uma vantagem significativa. Calvino descobriu nesse debate em Lausanne seu poder de orador e argumentador em matéria teológica, e isso também impressionou por demais os membros do Conselho da cidade de Genebra, que não perderam a oportunidade de licenciá-lo como

pastor (é provável que Calvino nunca tenha sido ordenado pastor, no sentido eclesiástico do termo), designando-o como pregador e pastor da igreja de Genebra.

Investido de tal autoridade, Calvino redigiu uma *Confissão de Fé*²⁹ com vinte e um artigos. Calvino almejava, com a *Confissão*, deixar claro ao povo de Genebra o que ele entendia ser uma vida digna que glorificava a Deus. O povo de Genebra foi obrigado a prestar juramento a esse documento.

Num ambiente assim, não demoraram a surgir as primeiras manifestações de descontentamento. Vários grupos foram se formando e tecendo críticas a esse controle social. “Os amantes da vida fácil, conhecidos como Libertinos, queixavam-se porque percebiam que os pregadores estavam dispostos a fazerem-nos viver pela Confissão. Os nacionalistas se enfureciam diante do que os estrangeiros estavam fazendo para controlar a cidade” (HALSEMA, 1968, p.78).

Quatro pontos essenciais fundamentavam a *Confissão de Fé* apresentada por Calvino. A possibilidade de excomungar quem desobedecesse as orientações da *Confissão*; a atualização das leis matrimoniais; o ensino de crianças mediante um catecismo, e o uso dos Salmos que deveriam ser cantados na Igreja sem acompanhamento de instrumentos, devendo ser realizado tão somente um cantochão em uníssono.

Essa relação entre o poder constituído e o povo é um elemento essencial no pensamento político calvinista e tem origem em Platão. François Hotman, um dos monarcômacos e que foi sem dúvida um dos maiores juristas protestantes do século XVI, na *Francogallia*,³⁰ insiste sobre o elemento de harmonia no Estado. Mas a harmonia, em Hotman, define um *tempero* (conceito musical) dos setores altos, médios e baixos da sociedade, o que define que a soberania não é, de imediato, do povo todo, mas do povo determinado em setores sociais, dos mais altos aos mais baixos. Mesmo assim, vale recordar o que ele pensa da soberania do “povo” frente aos monarcas. Hotman segue o juízo de Tácito, na Alemanha: “o poder dos reis não era nem arbitrário, nem ilimitado” (cap.

²⁹ . Essa obra de Calvino, a terceira escrita pelo reformador, ficou perdida por 340 anos, sendo descoberta uma cópia sua somente no século XIX na cidade de Paris.

³⁰ Uma edição (latim e tradução) competente e útil é a de Ralph E. Giesey e J.H. Salmon: *Francogallia* (Cambridge, University Press, 1972).

VII³¹) e “a autoridade soberana pertencia às assembleias da nação, que podia conceder ou retirar a coroa ao seu talante” (cap. X³²). Hotman cita o pronunciamento ritual das Cortes de Aragão sobre o seu elo com o rei: “Nos qui valemus tanto come vos, y podemos mas que vos, vos elegimos rey, con estas y estas conditiones: intra vos y nos, un que manda mas que vos”.

Ainda com relação à *Confissão de Fé* de 1536, um ponto entre todos estes era considerado o mais importante, a saber, a possibilidade de excomunhão daqueles que violassem os preceitos definidos como corretos e que deveriam acompanhar aqueles que se diziam seguidores de Cristo. Calvino com isso trazia para os limites da igreja o direito de punição aos faltosos, cabendo aos Conselhos da cidade tão somente a chancela e ratificação desses atos. Logo no início de suas atividades em Genebra, Calvino já procurava delimitar as esferas de ação da Igreja e do Estado. Ele procurava acentuar a autonomia da Igreja e ao mesmo tempo fazia dela a consciência do Estado. Pode-se dizer que ele preservava os campos de atuação de ambas as instituições, mas a Igreja deveria ser um paradigma para a organização e atuação do Estado. De todo modo, o pensamento eclesiástico de Calvino foi sofrendo alterações ao longo do tempo, e é importante que fique clara essa evolução.

Na primeira edição da *Instituição Cristã*, Calvino, como Lutero antes de 1525, ensinava que a igreja é essencialmente invisível; é o conjunto dos eleitos cujos nomes só Deus conhece. Nestas condições, a Igreja humana, visível, é simplesmente local. Sua organização é puramente eventual. O pastor não é senão o delegado dos fiéis que com ele partilham o sacerdócio universal. (DELUMEAU, 1989, p.123)

A Reforma Protestante não foi um movimento monolítico; muito pelo contrário: ela foi difusa e marcada por avanços e retrocessos em muitas áreas. O jovem teólogo Calvino, quando da publicação da primeira edição das *Institutas*, tinha uma visão muito clara sobre a essência da igreja como um elemento invisível, mas devido a posições radicais assumidas

³¹ “De summa populi potestate in regibus causa cognita condemnandis et abdicandis” (O poder supremo do povo de condenar e depor reis por causas conhecidas), *Francogallia*, ed. cit. p. 235 e ss.

³² “Qualis regni Francogallici constituenda forma fuerit” (A forma pela qual o reino francogalico era constituído) *Francogallia* ed. cit. p. 287 e ss.

por outros líderes e outras cidades protestantes, como a Basileia de Ecolampado e Estrasburgo de Martin Bucer, Calvino mudou sua posição.

‘Temperamento autoritário e impetuoso’, Calvino não deixou de seguir o exemplo que lhe propuseram essas duas cidades reformadas onde sua formação se ultimou. As Ordenações de novembro de 1541 mostram como tinha evoluído a eclesiologia calvinista em poucos anos, quando havia endurecido. Na edição de 1560 da Instituição cristã poder-se-á ler a esse respeito: ‘Da mesma forma, portanto, que nos é necessário crer na Igreja para nós invisível e conhecida apenas de Deus, assim nos é recomendado termos (...) [a] Igreja visível em grande estima e nos mantermos em sua comunhão’. (DELUMEAU, 1989, p.124)

A imagem de um Calvino “ditador” de alguma forma começava a ser construída. Entre seus detratores, Calvino é colocado no nível dos piores déspotas que a história produziu. Há uma corrente intelectual que acentua um traço de crueldade em Calvino comparando-o, por exemplo, a Adolph Hitler ou a Napoleão Bonaparte.

Mas o que tem Stefan Zweig a escolher em João Calvino? Por que denunciar em termos mais fortes e mais caricaturais, e, assim, juntar a sua voz aos inimigos da Reforma, que muitas vezes eram, na década de 1930, os da democracia? Seu livro, *Castellion contra Calvino ou Consciência contra a violência*, é mais do que um panfleto de uma história popular. É importante julgar por si mesmo: ‘ditador tirânico e sem escrúpulos, Calvino teria realizado em Genebra, seu país de adoção, um governo com mão de ferro’. O julgamento infame de Miguel Servet em 1553 revela sua crueldade e mentira à luz do dia. Zweig não está longe de considerar Calvino e sua política eclesiástica como o precursor de Hitler e da Gestapo. Um paralelo um pouco mais lisonjeiro com Napoleão foi feito pelo menos quatro vezes no livro, indo na mesma direção de uma completa acusação implacável. (LESTRINGANT, 2006, p.72)

O rigor moral da dupla Calvino e Farel era evidente na formulação e aplicação das ideias contidas na *Confissão*. Em janeiro de 1537, entrava em vigor a polêmica *Confissão de fé*, e durante aquele ano muitas conquistas foram realizadas na óptica de Calvino, mas na medida em que seu sonho de construir a Nova Jerusalém na Terra avançava, por outro lado, crescia também a insatisfação da oposição às ideias dos reformadores. “Sua ambição o levou a concorrer para transformar Genebra em ‘cidade-igreja’, para levar as pessoas a ‘viver

segundo o Evangelho'. Ele não hesitou em criar uma polícia de verdade moral, fortemente sentida pelos genebrinos, e fez aumentar a tensão entre eles" (MARQUET, 1989, p.22). A facção contrária a Calvino e Farel explorou muito a questão da obrigação mensal da realização da Santa Ceia, pois pretendiam seguir o modelo adotado pela cidade de Berna, onde esse sacramento era realizado quatro vezes ao ano somente. A Ceia para Calvino tinha um papel de grande relevância na vida do cristão e devia ser observada com muito zelo.

Já sabemos, pois, a que fim visa esta benção mística: para confirmar-nos que o corpo do Senhor foi uma vez imolado por nós, de tal maneira que agora nos nutrimos dele, e, nutrindo-nos, sentimos em nós a eficácia de seu sacrifício único; e que seu sangue de tal maneira foi uma vez derramado por nós que nos sirva de bebida perpétua. Isto é o que dizem as palavras da promessa, ali acrescentadas: 'tomai; este é o meu corpo, que é dado por vós' (Mt 26.26; Mc 14.22; Lc 22.19; 1Co 11.24). Logo, é-nos ordenado que tomemos e comamos o corpo que foi uma vez oferecido para a nossa salvação, a fim de que, quando virmos que nos tornamos partícipes dele, certifiquemo-nos de que a virtude desta morte vivificante há de ser eficaz em nós. E por isso chama o cálice 'aliança em seu sangue'. Pois ele de alguma maneira renova a aliança que uma vez santificou com seu sangue, ou, melhor dizendo, continua-a, no que se refere à confirmação de nossa fé, sempre que nos dá seu agrado para que o bebamos. (CALVINO, 2008, p.767)

Contudo, a principal reclamação dos opositores era quanto à possibilidade de excomunhão, pois consideravam isso um retrocesso, além de ser vista como uma medida muito severa e legalista.

Excomunhão é o ato pelo qual aqueles que são abertamente fornicadores, adúlteros, ladrões, homicidas, avaros, assaltantes, iníquos, perniciosos, vorazes, bêbados, sediciosos e esbanjadores (se não se corrigirem após terem sido admoestados) são, de acordo com a lei de Deus, rejeitados da companhia dos crentes. A Igreja, assim, não os lança na ruína perpétua e no desespero. Ela simplesmente condena seu modo de vida e suas maneiras e, se não se corrigirem, ela os certifica de sua condenação. Ora, esta disciplina é necessária entre os crentes porque a Igreja é o corpo de Cristo e, como tal, não deve ser poluída e contaminada por membros fétidos e moralmente corruptos que desonram a cabeça. Além disso, é necessária também para que os santos não sejam (como normalmente acontece) corrompidos e estragados pela companhia dos maus. Essa disciplina é proveitosa para os próprios disciplinados, para que sua malícia seja, desta forma, castigada. Enquanto a tolerância os tornaria ainda mais obstinados, essa provisão disciplinar os confunde com vergonha e os ensina a corrigirem-se. Quando este resultado é obtido, a Igreja os recebe novamente com bondade em sua comunhão e na participação daquela união da qual foram excluídos. Ora, para

que ninguém despreze obstinadamente o julgamento da Igreja, ou considere de pouca importância ter sido condenado pela sentença dos crentes, o Senhor testifica que este julgamento dos fiéis nada mais é que o pronunciamento da sua sentença, e aquilo que foi feito na terra é ratificado no céu (Mt 18.15-18). Eles têm a Palavra de Deus pela qual condenam o perverso e tem a Palavra pela qual podem receber em graça os que se corrigem. (CALVINO, 2003, pp.89-90)

Com a articulação oposicionista construindo um discurso muito consistente, em fevereiro de 1538, foram eleitos quatro síndicos contrários a Calvino e Farel e favoráveis ao modelo de Berna, em matéria de crenças e práticas religiosas. Essa oposição toda do Conselho da cidade às ideias de Calvino e Farel acabou redundando em suas expulsões da cidade de Genebra, em abril de 1538, num domingo de Páscoa. O que se inicia a partir daí é um exílio de três anos na cidade de Estrasburgo, entre 1538-1541.

Como se pode observar, essa ideia de um Calvino todo poderoso em matéria de Religião e Política não é verdadeira em sua essência. A autoridade de Calvino em Genebra era um tanto quanto limitada. Alguns poderão objetar dizendo que isso refere-se tão somente à primeira fase de Calvino na cidade, mas uma análise mais acurada do tempo em que Calvino lá esteve, tanto na primeira fase (1536-1538), quanto na segunda (1541-1564), mostrará que Calvino sempre teve que negociar muito com o Conselho da cidade, nem sempre ganhando essas disputas políticas, o que mostra que sua autoridade não era tão absoluta assim.

A expulsão de Genebra mostrou a Calvino o quão difícil é lidar com as massas³³. As pessoas se mostravam volúveis e dispostas a mudar de opinião desde que seus interesses

³³. Da terra aos meios urbanos de controle político, Platão inaugura a máquina estatal para gerir a massa dos ignaros, algo repetido *ad nauseam* por seus êmulos da moderna *Raison d'État* (Naudé, 2004; Botero, 1997; Yavetz, 1984). Desde então, os que governam possuem, supostamente, a receita para a harmonia social, econômica, política. Eles usam a polícia, o exército e a censura (Catteeuw, 2013) para controlar as multidões, além da propaganda sem peias (Malcolm, 2007). A divisão entre os que sabem e os ignorantes determina o imaginário que separa as multidões ruidosas e bárbaras dos que, nos palácios, supostamente defendem a cultura, a civilização, a paz. Platão sempre teve seguidores entre os amigos do poder. Hegel, por exemplo, define o Estado como “organismo, desenvolvimento da ideia segundo o processo de diferenciação de seus diversos momentos”. Com a Revolução Francesa, fruto das Luzes, pensa ele, o social se fragmentou por causa da igualdade política. O filósofo recorda a surrada fábula do estômago e dos membros: “O organismo é composto de tal natureza que se todas as partes não concordarem na identidade, se uma só delas torna-se independente das outras, vem a ruína do Todo”. Quem fala em igualdade ou liberdade nesse plano, diz Hegel, “assume o ponto de vista da população”. (ROMANO, 2013, 03). Disponível em:

fossem atendidos. Isso reforçou em Calvino algo que já lhe era bastante claro, algo extraído de suas leituras e meditações bíblicas e de seu conhecimento de uma tradição filosófica e teológica oriunda de Agostinho de Hipona. Calvino cultivava uma antropologia pessimista a respeito do ser humano.

Sua visão pessimista do ser humano o aproxima muito de Lutero. Mas a questão primeira para ele não é aquela de Lutero: ‘Como posso eu ser salvo’? Ele anuncia sua questão da seguinte forma: ‘Como honrar a Deus e servi-lo’? A uma visão ‘antropocêntrica’, centrada no homem, ele opõe uma visão centrada em Deus, uma visão teocêntrica: ‘*Soli Deo Gloria*’. ‘A Deus somente a glória’. O homem não pode nada por si mesmo, nem sequer conhece a Deus, porque é pervertido pelo pecado. Somente Deus pode permitir um verdadeiro conhecimento de Deus. (MARQUET, 1989, p.22)

Foi dito no tópico anterior que a predestinação não foi o tema central de Calvino nas *Institutas*, mas pode-se dizer que a mesma, também conhecida como doutrina da eleição, alimentava a visão pessimista que Calvino tinha sobre o ser humano e, mais do que isso, acabou sendo determinante para sua visão política. “Chamamos predestinação ao decreto eterno de Deus pelo qual determinou o que fazer de cada um dos homens. Ele não os cria com a mesma condição, mas antes ordena a uns para a vida eterna, e a outros, para a condenação perpétua” (CALVINO, 2008, p.380).

A doutrina da predestinação não pode ser compreendida como produto da especulação humana, mas um mistério da revelação divina, segundo Calvino.

E se é evidente que da vontade de Deus depende que a uns seja oferecida gratuitamente a salvação e que a outros se lhes negue, daí nascem grandes e muitos árduos problemas, que não é possível explicar nem solucionar se os fiéis não compreenderem o que devem com respeito ao mistério da eleição e da predestinação. A muitos essa questão parece intrincada, pois creem ser coisa muito absurda e contra toda razão e justiça que Deus predestine uns à salvação e outros à perdição. (CALVINO, 2008, p.375)

[http://www.comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=91&id=1119/ruídos e harmonia, as massas desafiam dos donos do Estado.>](http://www.comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=91&id=1119/ruídos_e_harmonia,_as_massas_desafiam_dos_donos_do_Estado.>). Acesso em 20/09/2013.

A doutrina da predestinação, apesar de ser um mistério e apresentar-se de maneira intrincada aos seres humanos, revela para Calvino um pressuposto básico a respeito destes. Antropologicamente falando, os seres humanos são maus, e são dessa forma porque todos estão destituídos da graça de Deus, sendo isso fruto da queda do homem no Éden.

[...] da corrupção da natureza, que os homens, escravizados pelo pecado, não possam querer senão o mal. De onde vem essa impotência que os ímprobos livremente reclamam, a não ser de que Adão tivesse voluntariamente se consagrado à tirania do Diabo? Eis, portanto, donde vem a viciosidade, a cujos nós estamos atados: de que o primeiro homem tenha-se afastado de seu autor. Se de fato todos os homens são merecidamente tomados por essa queda, não se repute desculpados pela necessidade, na qual têm muito clara a causa de sua danação. (CALVINO, 2008, pp.299-300)

A queda do homem gera uma culpabilidade que se torna hereditária e é repassada de geração em geração, sendo que cada ser humano já nasce marcado por esse ato de rompimento de relações com Deus. Devido ao pecado original, todos os homens nascem em pecado e pecam por serem naturalmente maus.

Definamos o pecado original. Por tal, vê-se que o pecado original seja uma depravação e corrupção hereditária de nossa natureza espalhada em todas as partes da alma, que primeiro nos torna réus pela ira de Deus e depois exhibe em nós a obra que a Escritura chama de obra da carne [Gl 5.19]. E isso é propriamente o que muitas vezes é chamado por Paulo de pecado, donde emergem obras como adultérios, devassidões, furtos, ódios, massacres, orgias, que por isso chama de frutos de pecado, ainda que, tal como em toda a Escritura e também depois por Paulo, sejam igualmente denominados ‘pecados’. (CALVINO, 2008, p.233)

A doutrina do pecado original foi muito utilizada pelos reformadores de forma geral, que procuraram no velho agostinismo a base para repercutir os efeitos deste pecado na vida do homem. O agostinismo teológico, ao contrário do agostinismo filosófico, é geralmente sinônimo de doutrina estrita da predestinação.

A percepção da importância da Queda e das consequências do pecado original, do tamanho inteiro do dano a ser reparado, retornou com o século XVI. Os reformadores descobriram de novo Agostinho e, nele, descobriram muito do que era de seu gosto. Com Lutero e Calvino, de modo especial, a ênfase foi colocada de novo na impotência do homem e na eficácia da graça. [...] era o grito apaixonado de homens que, como Agostinho, esforçaram-se desesperadamente em busca de uma solução e cujas tentativas de impor ordem na experiência mantiveram vivo para o mundo moderno o dilema agostiniano. (EVANS, 1995, p.267)

Analisando o pensamento agostiniano, percebe-se que o mesmo aponta de maneira muito precisa para a incapacidade do ser humano, para sua falibilidade e para sua inadequação. O homem agostiniano é o homem decaído, afetado pela queda. Antes desta, segundo Agostinho, o homem vivia feliz em seu estado de felicidade plena, gozando da felicidade dos anjos. Agostinho diz o seguinte na obra *A Cidade de Deus*: “Penso que entre as criaturas racionais ou intelectuais não apenas os anjos devam ser chamados felizes. Quem ousaria negar a felicidade dos primeiros pais no paraíso, antes do pecado, embora a duração de sua felicidade eterna ou passageira lhes fosse desconhecida? Seria eterna, se não houvessem pecado.” (AGOSTINHO, 2008, p.32).

Em todo *corpus* agostiniano verificam-se inúmeras metáforas que tentam explicar antropologicamente esse homem disperso e perdido.

Nas *Confissões* Agostinho é atormentado pela ‘nostalgia do todo’, que remonta fontes neoplatônicas, mas também escriturísticas. Agostinho recorre insistentemente à metáfora da ‘dispersão’, que tem um valor ontológico e ético ao mesmo tempo (cf. A ordem I 1,33-2,3, e, para Plotino, IV 8,14-15 e VI 9,1,1-14), porquanto significa decair para longe de Deus e, ao mesmo tempo, perder a própria unidade essencial ao abandonar-se às coisas sensíveis. A dispersão produz a ‘miséria’, como afirma repetidamente Porfírio (cf. *Sentenças* 11; 20; 37; 40) e como se lê no Evangelho, se se interpreta adequadamente o tema do filho pródigo (*Confissões* I 5,5; 18,28). O filho pródigo, símbolo do homem pecador, com efeito, afasta-se do pai e se encontra numa condição de miséria e de embrutecimento, chamada *regio egestatis*, ‘região da miséria’. Essa miséria é a que se quis perder ao amar as coisas materiais, que levam ao nada, e ao abandonar Deus e a pátria celeste. (MORESCHINI, 2008, p.473)

Esse homem afetado pela queda promovida pelo pecado original é incorporado pelos reformadores, e Calvino talvez tenha sido o pensador que melhor explorou isso no contexto da Reforma.

Para Calvino, o homem foi formado à imagem e semelhança de Deus com a finalidade de honrar o Criador com suas atitudes, mas ao pecar no Paraíso, o homem teve a semelhança apagada e passou a viver segundo os frutos do pecado. “A Escritura testifica, frequentemente, que o homem é escravo do pecado. [...] que o espírito do homem é tão alienado da justiça de Deus que este nada concebe, anseia e promove que não seja mal, iníquo e sujo.” (CALVINO, 2004, p.17).

Pelo fato de o homem ter se rebelado contra Deus e rompido a relação harmoniosa que havia entre ambos, a consequência é que o intelecto humano tornou-se pervertido e sua vontade deixou de ser boa, sendo que para este homem não há possibilidade de opção pelo bem, já que sua vontade é má e corrupta. O homem em Calvino não possui livre arbítrio para ser resgatado desse lamaçal fétido que é a corrupção humana, cabendo tal ato somente a Deus, que resolve através de sua vontade livre e perfeita, resgatar os eleitos mediante a graça. “O homem peca com o consentimento de uma vontade pronta e disposta. Mas, porque o homem, pela corrupção de suas afeições, continua odiando fortemente toda a justiça de Deus e, por outro lado, é intenso em todos os tipos de mal, diz-se que ele não tem o livre poder de escolher entre o bem e o mal – que é chamado de livre arbítrio.” (CALVINO, 2004, p.18).

Se for feita uma comparação entre a definição clássica dada por Aristóteles sobre a Política, que diz que o homem é, por natureza, um animal político, um ser cívico, por conseguinte, só o homem livre é totalmente homem porque só ele está apto para a vida política. Sendo assim, o senhor coincide com o cidadão, já em Calvino não existe homem livre, pois todos estão aprisionados pelo pecado. Essa ausência de liberdade no plano ontológico refletirá no campo da organização social e política, colocando o poder de mando e de tomada de decisão nas mãos de Deus, e não do homem.

Calvino sabe, porque aprendeu com Agostinho, que a cidade³⁴ de Deus terá que conviver com a cidade dos homens. Existem “homens que vivem segundo os homens”, e “aqueles que vivem segundo Deus”. “Com efeito, ambas as cidades entrelaçam-se e confundem-se no século até que o juízo final as separe.” (AGOSTINHO, 2009a, p.64). Isso talvez deixe mais clara a intenção de Calvino de construir uma cidade que seja orientada pelos princípios da fé cristã de orientação protestante. O rigor moral exigido dos moradores, a exigência de uma conduta baseada em valores bíblicos nada mais são do que uma tentativa de oferecer uma proposta política viável para aqueles dias tão conturbados. Em última instância, Calvino sabe que um conjunto de homens maus precisa de uma orientação normativa clara, precisa de um Estado incisivo e coercitivo que tente minimizar o mal o quanto puder, pois o mal está presente na vida dos homens de forma plena, e, mesmo aqueles que reconhecem que a graça de Deus foi efetiva em suas vidas, resgatando-os da maldição do pecado original, ainda convivem com o pecado que os assedia constantemente. A pecha de Roma Protestante que foi colocada em Genebra ainda no século XVI parece não ser adequada, pois se este epíteto foi dado porque ambas exigem um rigor moral de seus habitantes, isso é verdade para Genebra, mas não para Roma, pois não é essa descrição que Lutero oferece da cidade quando de sua estada na mesma, antes da Reforma, classificando-a como filha de Babilônia, devido aos escândalos morais ali existentes. Se a classificação se deu porque em ambas havia um ditador com poderes absolutistas em suas mãos, isso, de fato, pode ser aplicado aos poderes papais, mas não para Calvino, que sempre viveu em conflitos com o Conselho da cidade. É preciso lembrar o que disse Olivier Abel: “O essencial do combate de Calvino em Genebra está em defender as prerrogativas da Igreja em questões ‘interiores’ de disciplina eclesiástica.” (2012, p.196).

No ambiente renascentista que consagra novamente o antropocentrismo, Calvino enxerga o homem como um ser desprovido de toda e qualquer aura de superioridade, que acaba desembocando numa forma específica de construção de um modelo político. E sem dúvida esse modelo acaba servindo de base para a construção de muitas teorias políticas subsequentes. Viver em Genebra exigia uma conformação aos princípios ali adotados, mas,

³⁴ . O termo cidade para Agostinho nada mais é do que um modo ‘místico’ de nomear a ‘sociedade dos homens’, ou seja, em última instância, nada mais é do que um nome dado para significar um conjunto de homens. (OLIVEIRA, 2012, p.50)

em havendo discordância, existia a possibilidade de mudança para uma outra localidade, uma espécie de exílio. Talvez isso não seja de fato algo democrático na concepção hodierna de democracia, porque se compreende que na democracia representativa deve existir a oposição, devem existir vozes discordantes, pois a democracia é um regime de dissenso, ou seja, de discordância, mas respeitada a configuração política daqueles dias, a possibilidade de exílio representava um avanço político.

Mais profundamente, talvez, surgia uma nova relação com a cidade e com a Igreja, pois tornou-se possível partir, deixar seu país, ou deixar sua Igreja. Ao instituir a possibilidade do exílio, Calvino inventa uma saída para o dilema de revoltar-se ou submeter-se até o martírio. Deus não está restrito às nossas leis e cerimônias humanas; ele está além e em toda parte. Os indivíduos estão assim desamarrados para contrair alianças novas, alianças livres, e Calvino prepara assim todas as filosofias do pacto social: o grande conflito de suas interpretações quando da Revolução inglesa opõe Hobbes – que estima, com as doutrinas absolutistas, que o pacto acontece de uma vez por todas – e Milton – que considera as dissidências e supõe que esse pacto deva ser incessantemente reiterado. (ABEL, 2012, p. 196)

O fato é que Calvino, numa época de exaltação do homem, conseguiu com uma concepção oposta a essa construir um modelo político que de alguma forma pautou as discussões posteriores sobre as filosofias do pacto social no início da modernidade. Pode-se dizer que, de alguma forma, ele pautou o debate posterior. Somente no “século das luzes, com a reabilitação do livre arbítrio e sua crítica do pecado original e da predestinação” (SCHINDLER, 2006, p.68) é que se verificará a colocação de novas propostas de organização política e social em pauta. Como pode ser observado, questões como livre-arbítrio³⁵, pecado original e predestinação continuaram como elementos importantes na construção de uma teologia política na modernidade, apesar de todas as vozes crescentes que supervalorizavam a secularização. E Calvino foi um grande contribuinte para esse

³⁵ . Em relação ao livre arbítrio e sua relação com a salvação e a existência do mal, ver o trabalho de Alvin Plantinga: “O trabalho de Alvin Plantinga tem sido tradicionalmente considerado como o exemplo paradigmático de tal empresa [teodiceia]. Mais que isso: é consenso que a sua defesa do livre-arbítrio refutou de forma bem-sucedida o argumento lógico do mal, o que explica o relativo abandono do desenvolvimento e análise de argumentos lógicos do mal e a concentração em argumentos evidencialistas. Inicialmente proposto em artigo de 1965 e, dois anos depois, no livro *God and other Minds*, a versão mais bem acabada de sua defesa se encontra no capítulo nove do seu livro *The Nature of Necessity*, de 1974, que é apresentada como uma aplicação das ideias sobre necessidade e possibilidade, elaboradas no decorrer dos capítulos anteriores”. (PONTES; SILVESTRE, 2009, p.319)

debate, além de ter tido um impacto muito grande na cultura ocidental. É exatamente isso que será trabalhado no próximo tópico.

3.3. Calvinismo e Cultura (Direito e Ciências Naturais).

A influência do pensamento calvinista na cultura³⁶ ocidental é um fato difícil de ser contestado. “O impacto de Calvino e do Calvinismo sobre a moderna cultura ocidental está bem documentado. Reconhece-se que esta influência foi grande. Calvino e o Calvinismo ocuparam seu lugar entre as maiores forças que modelaram nossa moderna sociedade ocidental” (KNUDSEN, 1990, p.11). Como um reformador de segunda geração, Calvino ganhou espaço na medida em que o Luteranismo começou a declinar, logo após a morte de Lutero, em 1546, e a vitória das forças imperiais de Carlos V sobre os luteranos em Muhlberg, na guerra da Liga de Esmalcada (1546-1547). Mesmo sendo as *Institutas* censuradas pela Inquisição, a obra ganhava cada vez mais projeção no ambiente europeu. Calvino tornava-se cada vez mais conhecido e influente, ao ponto de mandar diversas cartas para vários reis, rainhas e nobres em geral da Europa comentando os mais variados assuntos. Sua visão de cultura é bastante abrangente, afinal ele é um humanista cristão, que desde muito cedo reconheceu o papel que o conhecimento pode produzir nas vidas das pessoas. Entre os missivistas, estava Eduardo VI, o jovem rei da Inglaterra que governou entre 1547-1553 e que impôs o *Book of common prayer*, que estabelecia os ritos da Igreja Anglicana mais próximos do credo calvinista. Sabendo da importância do conhecimento na construção de uma nação, Calvino mostrou preocupação com o financiamento estatal das universidades inglesas.

Além disso, uma vez que as escolas contêm as sementes do ministério, é extremamente necessário conservá-las puras e totalmente livres de toda espécie de erva daninha. Falo assim, Majestade, porque é comum dizer-se que nas vossas universidades há muitos jovens sustentados com bolsas acadêmicas, os quais, em vez de serem a boa esperança de serviços à igreja, mostram-se inclinados à malícia e a arruiná-la, sem nem mesmo dissimularem que se opõem à verdadeira

³⁶. “A religião, considerada preocupação suprema, é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião. Em resumo: religião é a substância da cultura, e a cultura é a forma da religião. Com isso evita-se o dualismo entre religião e cultura. Cada ato religioso, não apenas da religião organizada, mas também dos mais íntimos movimentos da alma, é formado culturalmente”. (TILLICH, 2009, p.83)

religião. Por isso, Majestade, mais uma vez suplico-vos, em nome de Deus, que, quanto a isso, seja do vosso agrado ordenar que os recursos que deveriam permanecer santificados não sejam desviados para usos profanos. (CALVINO, 2009, p.88)

Em outra carta, datada de 25 de julho 1551, enviada ao Duque de Somerset, nobre inglês da corte de Eduardo VI, Calvino reitera a preocupação com o investimento público nas Universidades. Ele disse: “[...] as finanças das universidades, criadas para o sustento dos eruditos, são mal distribuídas” (CALVINO, 2009, p.91).

Como se pode observar, Calvino preocupa-se com os recursos financeiros aplicados nas universidades inglesas, que, segundo ele, deveriam dar um retorno imediato à causa religiosa, mas, mesmo assim, pode-se afirmar que Calvino tinha um interesse especial no conhecimento, tendo-o em alta conta, porque para ele e para os seus discípulos, chamados calvinistas, não existe um único aspecto da vida que fuja da soberania de Deus.

Para o pensador calvinista, tudo na vida é religião. O calvinismo é uma biocosmovisão completa que envolve todos os aspectos da vida e todas as áreas do conhecimento humano. O calvinista não pode se satisfazer apenas com uma teologia reformada; ele busca uma filosofia igualmente reformada, uma ciência, uma arte, uma cultura, uma política reformada. Todas as áreas da ciência podem e devem ser exploradas a partir de pressupostos cristãos reformados, através da examinação pressuposicional (dos fundamentos teóricos) e estrutural segundo o motivo bíblico elementar da criação-queda-redenção. (GOUVÊA, 1996, p.03)

O calvinista é aquele que compreende que todas as esferas da vida humana estão sob o comando da divindade, e esse pensamento é uma das causas de sua força cultural. Pode-se afirmar que Calvinismo e Cultura se aproximam, levando-se em conta, é claro, que o Calvinismo fará um corte muito preciso sobre o que ele entende ser uma cultura moralmente aceitável. E em função disso, Genebra transformou-se num quartel general da cultura de viés calvinista, que teve forte presença no ambiente europeu. O Calvinismo conseguiu aderência junto à sociedade europeia em função do trabalho incansável dos imigrantes que buscavam em Genebra uma oportunidade de se especializarem em matéria de conhecimento, tanto religioso quanto não religioso. Foram inúmeros os casos de pessoas que, ao entrarem em contato com a fé calvinista, tiveram suas vidas mudadas do ponto de

vista cultural. Basta lembrar do jovem Jean de Léry, que esteve na expedição de Nicolau Durand de Villegaignon, no processo conhecido na história colonial brasileira como França Antártica (1555-1567). “Léry não era nenhum intelectual de nomeada, nenhum cientista de reputação. Simples sapateiro, estudioso de teologia, embarcou com alguns outros artesãos para colaborar na tentativa colonizadora de Villegaignon” (LÉRY, 2007, p.15).

A fundação da Academia de Genebra em 1559 colocou o calvinismo em contato com as maiores universidades europeias, assegurando-lhe uma penetração internacional.

A reputação internacional de Genebra se baseava parcialmente em sua Academia, fundada por Calvino em 1559. [...] o Calvinismo se transformou num movimento internacional; um número crescente de universidades se tornou favorável em relação à nova religião. As Universidades de Leiden e de Heidelberg rapidamente alcançaram uma reputação internacional, tanto como centros de aprendizagem quanto como santuários do Calvinismo, encobrendo a reputação mais modesta da Academia fundada por Calvino. Esses novos núcleos de ensino foram integrados pelas novas academias calvinistas, situadas de forma estratégica em cidades como Herborn, em Hanau (o local das famosas editoras de Wechsel) e, especialmente, por aquelas fundadas na França, após o Edito de Nantes – em Die, Montauban, Saumur e Sedan. A fundação da Faculdade de Harvard (1636) consolidou a hegemonia intelectual do Calvinismo na Nova Inglaterra, assegurando a sobrevivência, no Novo Mundo, dessa fé já não tão recente. (McGRATH, 2004, p.230)

Muitos estudantes da Academia de Genebra, quando retornavam para suas terras natais, levavam a semente do Calvinismo, e isso produzia desde transformações culturais até revoluções no âmbito político. O papel dos imigrantes é um elemento crucial na expansão do pensamento calvinista. Não é intenção deste trabalho explorar em pormenores as influências do calvinismo nos mais variados aspectos da cultura, por isso, foram escolhidas algumas áreas, como a do Direito e das ciências naturais para servirem de exemplo visando ilustrar a força cultural do pensamento calvinista.

Uma área importantíssima para o calvinismo é o Direito. Quando se fala sobre a influência do pensamento calvinista na área jurídica não há a menor intenção de se dizer que Calvino foi juiz em Genebra. O que se pretende abordar é que o pensamento de Calvino, e posteriormente dos calvinistas, auxiliou na construção de sociedades calcadas em organizações jurídicas, ou seja, sociedades que foram formadas para viver segundo

princípios legalistas. Calvino recebeu o grau de Bacharel em Direito em 14 de Fevereiro de 1531, em Orleans. Sem nenhum tipo de receio, pode-se dizer que seus estudos de jurisprudência permitiram uma ampliação do conhecimento da natureza humana, e isso foi de suma importância tanto para a construção de uma concepção teológica, que denominamos pessimista, quanto na administração da igreja em Genebra, mas pôde também ter reforçado sua visão legalista da organização social (MINTON, 1909, p.213). É preciso ressaltar que o Calvino teólogo é maior que o Calvino pastor eclesiástico ou que o Calvino advogado, mas é preciso reforçar também que essas áreas conversam entre si, e talvez o grande mérito de Calvino seja o raro dom de entender que os grandes problemas da vida podem ser intercambiados com os problemas do universo. Seus estudos na área do Direito não são meras compilações de assuntos já exaustivamente trabalhados, mas “com uma propensão para a filosofia subjacente de todos os fenômenos humanos, ele pôde sempre ponderar a ciência da jurisprudência e medir as forças que compõem e sustentam o tecido social” (MINTON, 1909, p.213).

Sua teologia determina sua concepção jurídica. No campo teológico Calvino compreende que a Soberania de Deus é um princípio norteador de todas as outras coisas, e pode-se perceber o mesmo princípio na área jurídica. A autoridade instituída deve ser obedecida de uma forma inquestionável. “Calvino, na Instituição Cristã (tanto na de 1541 quanto em 1560), define: como todo poder vem de Deus é preciso obedecer a autoridade civil, mesmo tirânica. O pensador não distingue entre tirania por usurpação e por exercício” (ROMANO, 2008, p.05). É bem verdade que, posteriormente, os calvinistas franceses vão além de Calvino a acabam justificando a morte de um tirano, caso fosse necessário.

A santidade de Deus, segundo Calvino, é a base para a organização social, devendo aos homens imitá-lo. Cabe, portanto, às autoridades constituídas reproduzir uma organização social em que seus exemplos de retidão sirvam como modelo para todo o povo. O Calvino teólogo é o Calvino advogado transferindo seu pensamento da esfera da jurisprudência humana para a divina. O Deus de Calvino é mais do que um simples administrador; ele é, em última instância, um juiz.

Ao contrário de outro grande teólogo-jurista, Hugo Grotius da Holanda, sua concepção de Deus é que ele é mais juiz do que governador. A teologia de Calvino é uma teodiceia que atinge o cerne de todo seu sistema. Sua concepção de universo é essencialmente teísta. O mundo é teogenético – originado em Deus; ele é teocêntrico – centrado em Deus; ele é teocrático – governado por Deus; ele é teológico – ele tem sua racionalidade em Deus. Deus é criador e governador de tudo; mas acima disso ele é Juiz de tudo, e é sobre este princípio jurídico que ele constrói seu sistema inteiro. (MINTON, 1909, p.214)

Com um pensamento no qual Deus é Soberano absoluto e juiz de tudo, Calvino não pode ser definido como um democrata no sentido moderno do termo, apesar de seu pensamento servir de base para a construção dos princípios modernos democráticos em vários lugares do mundo. “Calvino não foi um democrata. Sua influência tem sido ligada ao desenvolvimento de princípios democráticos e de progresso, mas ele mesmo foi mais um aristocrata do que um democrata. Somente em certas condições é a *vox populi* a *vox dei*, e essas condições são raramente realizadas” (MINTON, 1909, p.216).

De qualquer forma, como foi dito antes, o pensamento de Calvino é essencialmente teocêntrico. Essa concepção afeta não só o poder judiciário, mas também o legislativo, pois caberia aos homens construir sistemas legislativos e jurídicos em conformidade com esse princípio. “Além disso, a sólida doutrina da lei de Calvino pavimentou o caminho para um controle ético do poder político, justificando-se pela vontade do Criador para ver todos os homens iguais em dignidade e responsabilidade” (FUCHS, 2006, p.378).

Deus é o grande legislador dos assuntos humanos. Qualquer congresso ou parlamento que decreta leis inconsistentes com sua palavra é um usurpador, e violar seus estatutos torna o legislador um criminoso, mas seguir seus preceitos define-o como santo. O Direito positivado quando moralmente errado é para ser honrado por homens bons apenas na sua violação, e o Direito positivado quando moralmente correto deve ser consagrado por uma manutenção permanente. Os legisladores humanos não têm qualquer direito de legislar a não ser republicar e aplicar o que é eternamente certo. A Lei de Deus é a constituição das constituições, e nenhuma lei dos homens, sendo inconsistente com ela, é válida para servir de base para a consciência ou conduta. (MINTON, 1909, p.217)

Isso não é a construção de uma teologia completamente distante dos princípios norteadores da modernidade, mas sim a ilustração de um modelo legal que esteve presente

na organização política e social dos estados nacionais modernos. O direito individual não podia suplantar o direito do Estado, o direito do indivíduo não podia estar acima do direito coletivo. Partindo-se do pressuposto de que há um paradigma a ser seguido, ou seja, a Lei de Deus expressa em sua Palavra, os legisladores e juízes precisariam legislar e julgar consoantes a esses princípios, e, se assim não ocorresse, o povo teria o direito à resistência contra esse modelo considerado profano. Essas ideias são tão importantes que acabaram influenciando inúmeros pensadores no início da modernidade. François Hotman, em sua famosa obra, *Francogallia*, defendia como tese central que na França sempre existiu ao lado da monarquia, um conselho nacional que tinha a finalidade de eleger e depor reis. Ao preço de muitos atalhos históricos e de muita erudição, o livro apelava para a restauração dos estados gerais, a quem o rei seria obrigado a apresentar as decisões de importância nacional. Este livro contribuiu fortemente para a ideia de que a monarquia deveria ser constitucional, afugentando a noção de um poder absoluto centrado nos homens (DERMANGE, 2006). Na Inglaterra também se pode observar a importância dessa temática. “Este problema floresce em meio à crise das duas revoluções da Inglaterra, no pensamento político protestante anglo-saxão, particularmente puritano, e trouxe um alto grau de cristalização nas obras políticas do filósofo John Locke” (FUCHS, 2006, p.378). Não é de se admirar que um pensamento de tal envergadura tenha motivado revoluções tanto no velho mundo (Guerras de Religião por toda Europa e Revoluções Liberais na Inglaterra) e no novo mundo (Revolução Americana).

No caso inglês, pode-se dizer que Calvino antecipou Locke na questão do direito de resistência e rebelião.

[...] sempre que tais legisladores tentarem violar ou destruir a propriedade do povo ou reduzi-lo à escravidão sob um poder arbitrário, colocar-se-ão em estado de guerra com o povo, que fica, a partir de então, desobrigado de toda obediência e deixado ao refúgio comum concedido por Deus a todos os homens contra a força e a violência. Logo, sempre que o legislativo transgrida essa regra fundamental da sociedade e, seja por ambição, seja por medo, insanidade ou corrupção, busque tomar para si ou colocar nas mãos de qualquer outro um poder absoluto sobre a vida, as liberdades e propriedades do povo, por uma tal transgressão ao encargo confiado ele perde o direito ao poder que o povo lhe depôs nas mãos para fins totalmente opostos, revertendo a este povo, que tem o direito de resgatar sua liberdade original e, pelo estabelecimento de um novo

legislativo (tal como julgar adequado), de prover à própria segurança e garantia, que é o fim pelo qual vive em sociedade. (LOCKE, 2005, pp.579-580)

Ainda no ambiente inglês é necessário falar sobre os desdobramentos que ultrapassaram a Locke, mas que tem como base Calvino. Esse é o caso de Edmund Burke (1729-) considerado o fundador do conservadorismo moderno, brilhante parlamentar *Whig* (grupo partidário liberal), que se tornou árduo defensor das liberdades e do constitucionalismo dos ingleses, bem como dos direitos dos colonos americanos (vários discursos comprovam isso: *On american taxation* (1774); *On moving his resolution for conciliation with America* (1775); *Letter to the sheriffs of Bristol* (1777). Se por um lado, defendeu uma grande revolução iluminista, como a Revolução Americana (1776-1781), por outro, tornou-se o primeiro grande crítico da Revolução Francesa (1789-1799). E por que efetivou tal crítica? A Revolução Francesa para Burke era

um movimento motivado por princípios abstratos como a liberdade, a igualdade. Isso não significa, no entanto, que Burke tenha evitado fazer generalizações teóricas. E, apesar de suas constantes referências pouco elogiosas ao pensamento abstrato, suas críticas às ideias revolucionárias, bem como as posições fundamentais que defendia, não deixavam de possuir fundamentos metafísicos. Burke admitia existir, subjacente ao fluxo dos eventos, uma realidade superior, sendo essencial para qualquer ação seu conhecimento. E, de fato, sua concepção sobre o Estado e a sociedade baseia-se em determinadas suposições sobre a natureza do Universo. A esse respeito, cabe ressaltar o papel proeminente da religião no esquema explicativo de Burke. Estado e sociedade fazem parte da ordem natural do Universo, que é uma criação divina. Segundo Burke, Deus criou um Universo ordenado, governado por leis eternas. Os homens são parte da natureza e estão sujeitos às suas leis. Estas leis eternas criam suas convenções e o imperativo de respeitá-las; regulam a dominação do homem pelo homem e controlam os direitos e obrigações dos governantes e governados. (KINZO, 2006, p.20)

Nada mais calvinista do que a posição assumida por Burke em relação à organização do Estado e da sociedade. A visão de Calvino sobre a autoridade dos governantes, da organização social dos homens e das leis que devem reger essas relações são oriundas de sua concepção teológica.

Todo direito é o direito de Deus, e, portanto, todo erro é contrário a Deus. Nisto nós vemos o Calvino advogado aplicando em sua época confusa os princípios do Calvino teólogo. O avanço permanente é muitas vezes realizado através de experiências dolorosas. O trabalho de Calvino em Genebra foi a aplicação das condições concretas dos princípios de sua fé. (MINTON, 1909, p.218)

O pensamento calvinista em matéria de jurisprudência é fruto de sua cosmovisão teológica, e isso acaba servindo como paradigma para a construção de modelos políticos e sociais, tanto na Europa quanto fora dela. Como diz Émile G. Léonard: “O maior sucesso de Calvino, pelo menos para a história geral, é que ele forjou em Genebra um novo tipo de homem, ‘o reformado’, e ele também esboçou o que se tornou a civilização moderna” (1958, p.58).

De qualquer forma é importante ressaltar que nos círculos calvinistas ocorreu um intenso debate sobre o uso apropriado da violência, o lugar da obediência e os limites da autoridade civil. Atualmente são feitas pesquisas no sentido de se compreender melhor a influência do calvinismo no desenvolvimento dos conceitos relacionados aos direitos humanos naturais. Ainda no século XVIII, uma nova leitura sobre os conceitos bíblicos de justiça e fidelidade do governante foram realizadas por grupos calvinistas, e isso estimulou a deflagração da Revolução Americana.

Deu-se uma fusão dos conceitos bíblicos de justiça e fidelidade (os quais o Antigo Testamento ligava ao conceito de uma aliança entre Deus e o seu povo). [...] Se essas ideias se originaram na Europa, ao final do século 16, elas foram apropriadas com vigor pelos revolucionários americanos, determinados a romper com o que eles consideravam como a tirania da monarquia britânica sobre sua existência. O resultado desse debate norte-americano foi o surgimento de um entendimento sobre os direitos humanos que era fundamentado na ideia da aliança, a qual, quando associada ao apelo de Calvino ao Direito Natural, gerou a noção de que todos os seres humanos haviam sido criados como iguais, com certos direitos humanos inalienáveis à vida, à liberdade e à busca da felicidade. (McGRATH, 2004, p.293)

Como se pode perceber, o pensamento calvinista suscitou muitos debates no âmbito da organização social no início da modernidade, mas o calvinismo atuou em outras frentes também. Outra área cultural que terá uma forte presença do pensamento calvinista é a área

das ciências naturais. Entre as muitas características do Renascimento cultural, o heliocentrismo parece ser aquela que melhor auxilia na explicação da construção do método científico moderno. O polonês Niklas Koppernigk (nome não-latinizado), ou Nicolau Copérnico (nome latinizado) e suas análises publicadas após sua morte, em 1543, servem como divisores de águas na questão científica. Vale ressaltar que antes de Copérnico, Nicolau de Cusa já havia feito algumas proposições revolucionárias para a época: ele acreditava que a Terra se movia não em uma órbita, mas com um movimento aparente, e que o planeta Terra não seria o único lugar no universo onde haveria vida. Suas ideias não foram adotadas no estudo da astronomia. Antes ainda de Nicolau de Cusa, entre os séculos III e II a.C., ocorreu aquilo que poderíamos chamar de um “debate” entre o heliocentrismo e o geocentrismo. Aristarco de Samos (310-230 a.C.) escreveu *Sobre as Dimensões e Distâncias do Sol e da Lua*, obra em que, apesar de muitos erros (que podem ser atribuídos à falta de instrumentos precisos de medição), afirmou que a Terra gira em torno do Sol, e não o contrário. Em função dessa constatação, pode-se dizer que ele antecipou a concepção moderna do sistema solar. No entanto, no século II a.C., Cláudio Ptolomeu desenvolveu a teoria geocêntrica baseando-se no pensamento aristotélico. Essa teoria prevaleceu desde então, sendo assumida sem maiores questionamentos pela Igreja Católica na Idade Média. Mas com o advento da modernidade, Copérnico, com melhores instrumentos do que aqueles encontrados na Antiguidade, mas mesmo assim bastante precários na visão hodierna, conseguiu revisitar o debate entre o pensamento de Aristarco e Ptolomeu.

Em 1513 começou a construir, junto à sua igreja, uma tosca torre sem teto que servia como seu observatório. Dispunha de poucos instrumentos de observação astronômica (o telescópio surgiu quase um século depois): um relógio de sol, um tríqueto (aparelho triangular de madeira, feito por ele mesmo) e um astrolábio (esfera com anéis verticais e horizontais). Copérnico tinha conhecimento dos estudos de Aristóteles e Ptolomeu, mas estava muito interessado em ampliar os estudos de Aristarco de Samos (hoje cognominado ‘Copérnico antigo’), que explicavam o nascer e o pôr do Sol diários supondo que a Terra girava em torno do seu eixo uma vez por dia. (CHASSOT, 1994, p.95)

No século XVI, o debate sobre os avanços científicos eram intensos, e os reformadores tiveram, de alguma forma, que se posicionar a respeito dessa temática. Desde então, muita

confusão tem sido percebida no registro histórico daqueles que se aventuram a escrever sobre religião e ciência. Primeiramente é necessário desfazer um erro que tem sido cometido contra os reformadores de maneira geral e em particular contra Calvino.

Em sua obra extremamente polêmica, *History of the warfare of Science with theology* [História da Guerra da ciência com a teologia] (1896), Andrew Dickson escreveu: Em seu comentário de Gênesis, Calvino foi um dos primeiros a condenar aqueles que afirmavam que a terra não era o centro do universo. Ele encerrava a questão recorrendo à conhecida referência ao primeiro versículo do Salmo 93 e perguntava: ‘Quem ousará pôr a autoridade de Copérnico acima da autoridade do Espírito Santo? A afirmação é repetida por escritor após escritor que aborda o tema ‘religião e ciência’, inclusive por Bertrand Russell em sua obra *History of western philosophy* [História da filosofia ocidental]. Contudo, ninguém parece ter se dado ao trabalho de checar sua origem. Pois o fato é que Calvino não escreveu essas palavras, nem expressou tais sentimentos em nenhuma das suas obras conhecidas. (McGRATH, 2005, pp.309-310)

Mas o que disse Calvino a esse respeito? Depois de fazer uma citação da *Eneida* de Virgílio, Calvino afirma nas *Institutas* o seguinte: “Assim, o mundo foi fundado para o espetáculo da glória de Deus” (CALVINO, 2008, p.56). Alguns traduzem “magnífico teatro de sua glória” (TALBOT, 2011, p.45). A metáfora do teatro³⁷ foi muito usada no ambiente renascentista, pois tem um aspecto muito positivo, mas também muito perigoso para as causas reformadas. Jean Bodin, na sua obra *Universae naturae theatrum* [O teatro do universo natural], apresenta o aspecto positivo.

Não viemos ao teatro deste mundo por outro motivo que seja senão o fato de compreender o admirável poder, a perfeição e a sabedoria do maravilhoso criador de todas as coisas, pois isso é possível à medida que contemplamos a forma do

³⁷ . Aqui estamos falando da metáfora do teatro, mas é importante ressaltar que o próprio teatro foi alvo das considerações protestantes, no campo da cultura. “A Inglaterra conheceu um teatro de inspiração deliberadamente protestante com os autores Nicolas Grimald (1519-1562), John Foxe (1516-1587) ou John Bale (1495-1563). Mas o teatro não demorou muito para encontrar a hostilidade dos puritanos. William Shakespeare (1564-1616) e Christopher Marlowe (1564-1593) foram suas vítimas. Não há evidências para determinar se eles eram católicos ou protestantes. Mas não podemos imaginar o teatro tendo sua origem em áreas que não foram marcadas pela Reforma e as convulsões que lhe deram origem. Sobre os puritanos, nem todos foram teatrofóbicos, como sua reputação sugeriria: Jonh Milton (1608-1674) é um exemplo disso, com sua *Samson Agonistes* (1671) - um tema bíblico – e por isso George Steiner foi capaz de escrever que ‘nenhum teatro desde Dionísio não tinha ouvido esse tipo de música’.” (REYMOND, 2006, p.1398).

universo e todos os atos e obras de Deus, sendo, portanto, arrastados em um louvor ainda mais intenso. (BODIN, *Apud* McGRATH, 2005, p.256)

Em outros autores, como, por exemplo, Francis Bacon, a metáfora alcança um contorno mais negativo.

Em *Novum Organum* – que já no título se contrapõe ao ‘velho’ *Organon*, de Aristóteles –, ele critica os quatro ídolos responsáveis pelo insucesso da ciência. Os ídolos da tribo referem-se às imperfeições do intelecto, que levam os homens a acreditar ingenuamente nos dados dos sentidos ou em aspectos da realidade que lhes são convenientes. Os ídolos da caverna correspondem à predisposição do intelecto de cada indivíduo, que, como os prisioneiros da alegoria da caverna, de Platão, toma seu mundo particular pela verdadeira realidade. Os ídolos do foro mostram os problemas da comunicação entre os homens: as palavras são tidas como idênticas às coisas que designam, e, além disso, raramente há um acordo sobre o que significam. Por fim, os ídolos do teatro apontam as doutrinas filosóficas que, como o teatro, não passam de invencionices especulativas. (ABRÃO, 1999, p.189)

Calvino acreditava que o cosmos havia sido criado e ordenado por Deus, e que essa criação representava a sua glória. “Calvino era fascinado com a criação de Deus, entendendo que nela vemos aspectos da glória do Criador, sendo o homem o ponto mais magnífico” (COSTA, 2009, p.387). O homem é a coroa da criação de Deus na perspectiva de Calvino, e esse homem poderia reconhecer, através da natureza, a mão do Criador. Com isso, Calvino valorizava o poder da revelação natural de Deus, que de alguma forma estaria impressa no livro da natureza (*physis*), através de leis fixas, imutáveis e repetitivas e que serviam para mostrar aos homens o senso do divino (*sensus divinitatis*), não servindo, no entanto, para a salvação destes, pois para isso seria necessária a Revelação Especial de Deus em Jesus, e que estaria impressa num outro livro, que seria a Bíblia.

O tema central da teologia da Reforma era ‘a glória de Deus’. Kepler escreveu, em 1598, que os astrônomos, na qualidade de sacerdotes de Deus, deviam ter em mente não a glória de seu próprio intelecto, mas, acima de tudo, a glória de Deus. A Confissão belga enfatiza que a natureza se apresenta ‘ante nossos olhos como um belo livro, no qual todas as coisas criadas, grandes ou pequenas, são como letras que patenteiam as coisas invisíveis de Deus’. A mesma concepção dos Dois

livros e seu paralelismo são encontradas na obra de Francis Bacon. (HOOYKAAS, 1988, p.137)

Já que a natureza continha a revelação natural de Deus e espelhava a sua glória, Calvino elogiava as ciências naturais (como a medicina e a astronomia) porque tinham a capacidade de esclarecer a ordem colocada por Deus em sua criação.

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 isso, com elegância, o autor da Epístola aos Hebreus chama os mundos espetáculos das coisas invisíveis [Hb 11,3], pois tão harmoniosa disposição do mundo é para nós como um espelho, no qual podemos contemplar de outro modo o Deus invisível. Por essa razão, o profeta atribui às criaturas celestes uma linguagem que todos conhecem [Sl 19,1], porque nelas se exhibe tão evidentemente o testemunho da divindade que a consideração de nenhum povo, por grosseiro que seja, deve desprezar. [...] São inumeráveis as provas que atestam sua admirável sabedoria, tanto no céu como na terra, não somente aquelas mais secretas, às quais se destinam o estudo da astronomia, da medicina e de toda a ciência natural, mas também o que se mostra ao exame de qualquer um, mesmo o mais inculto idiota, de tal sorte que os olhos não possam ser abertos sem que obrigados a servir de testemunhas. Na verdade, aqueles que se embriagaram ou, pelo menos, experimentaram das artes liberais, auxiliados por elas, chegam bem mais longe na introspecção dos segredos da divina sabedoria. (CALVINO, 2008, pp.51-52)

Muito ao contrário do que asseveram alguns, Calvino não foi um obscurantista em matéria de conhecimento científico. Pode-se afirmar que ele foi um entusiasta da causa, na medida em que esta confirmava suas posições teológicas. “Poderíamos dizer que Calvino valoriza a ‘ciência’ teologicamente, na medida em que seus dados indicam que o conhecimento comum pode ter a onipresente providência de Deus. [...] Portanto, Calvino atribui um papel positivo à razão e à ciência em seu programa como reformador” (VINCENT, 2006. p. 1152).

A ciência praticada pelos calvinistas parte do pressuposto de que existe um comando na criação – um comando que existiu no início e que ainda persiste, sendo portanto, perceptível aos homens comuns e aos cientistas observarem a beleza e a harmonia

impressas por Deus na Natureza. Diferentemente da visão medieval, que valorizava o aspecto contemplativo, Calvino e seus discípulos entenderam que a natureza podia ser medida, calculada, vasculhada, porque aqueles que tais atos praticassem teriam que reconhecer o ato criador de Deus. Além disso, é importante enfatizar que essa noção de ordem inicial na criação vincula-se também à doutrina da escatologia consumada, ou seja, não há na visão calvinista a menor possibilidade de a criação de Deus fugir do seu controle. Na visão Calvinista, através de seus decretos como Criador, Deus tem o controle absoluto de todas as coisas que acontecem em todos os tempos, desde a criação até a consumação.

Os Calvinistas [...] sempre sustentaram que o conjunto formou um programa orgânico da criação toda e da História toda. E assim, como um calvinista considera o decreto de Deus como o fundamento e a origem das leis naturais, do mesmo modo também encontra nele o firme fundamento e a origem de toda lei moral e espiritual; ambas, as leis naturais e as leis espirituais, formam juntas uma ordem superior que existe segundo mandato de Deus, e por isso o conselho de Deus será completado na consumação de seu plano eterno, todo abrangente. (KUYPER, 2003, pp.122-123)

O Calvinista, portanto, a partir de sua fé, não teme qualquer avanço da ciência, pois isso é visto como uma dádiva de Deus aos homens. Essa afirmação sobre os calvinistas vale para o protestantismo geral, o que ajuda a explicar o fenômeno da presença protestante nas ciências naturais no início da modernidade.

As pesquisas sociológicas têm demonstrado que, até bem recentemente, os protestantes foram relativamente mais numerosos entre os cientistas do que seria de se esperar em função do seu número global. A. de Candolle (1885) constatou que, entre os membros estrangeiros da Académie des Sciences de Paris, de 1666 a 1883, os protestantes foram bem mais numerosos do que os católicos romanos. Na população da Europa Ocidental, fora da França, a proporção de católicos romanos para os protestantes era de seis para quatro, enquanto, entre os membros estrangeiros da Académie des Sciences, era de seis para vinte e sete. Na Suíça, a proporção de católicos romanos para protestantes era de dois para três; no entanto, durante o período mencionado, houve quatorze protestantes suíços membros da Académie, e nenhum católico. (HOOYKAAS, 1988, pp.127-128)

A boa relação com a ciência não esteve presente somente na Europa, mas foi levada também para a América através do pensamento Calvinista. Pierre Miller assim registra esse fato:

Desde o início, os puritanos foram hospitaleiros para com a ciência física. Obrigados a estudar os eventos, a fim de decifrar a vontade de Deus, saudaram a ajuda da física; os fundadores entremeavam seus sermões com ilustrações emprestadas da formulação escolástica. Nunca houve em suas mentes qualquer ameaça séria de conflito entre causalidade natural e a determinação divina, em parte porque, na ciência peripatética, as causas eficientes sempre foram subordinadas a uma causa final, mas ainda mais porque a sua convicção religiosa foi tão forte que a noção de uma versão puramente naturalista do universo era impensável. (MILLER, 1953, p.437)

Diante de tais afirmações, alguns poderiam fazer objeções alegando que pelo simples fato de Calvino e dos calvinistas em geral partirem de um pressuposto bíblico, suas análises estariam ultrapassadas no campo das ciências, em face das novas descobertas que teriam ocorrido desde o século XIX até hoje, no entanto, há evidências de que o próprio Calvino não tomava o texto bíblico como algo literal. Ele teria compreendido que Deus usou uma linguagem de “acomodação” para tornar-se compreensível aos homens, e o que está registrado na Bíblia não é um manual científico, mas uma maneira de apontar para o principal objetivo da Revelação Especial de Deus, a saber, revelar Jesus Cristo. Deus teria acomodado sua mensagem à capacidade da mente e do coração do ser humano, reforçando aquilo que seria essencial, segundo Calvino.

Calvino pode ser tido como aquele que eliminou um importante obstáculo ao desenvolvimento das ciências naturais – o literalismo bíblico. Essa emancipação da observação e da teoria científicas em relação às interpretações grosseiramente literalistas das Escrituras ocorreu em dois níveis distintos: primeiro, na declaração de que o objeto natural das Escrituras não é a organização do mundo, mas a revelação de Deus e a redenção, centralizadas em Jesus Cristo; segundo, na insistência sobre o caráter adaptado da linguagem bíblica. [...] A Bíblia não deve ser tratada como um manual de astronomia, geografia ou biologia. As Escrituras nos fornecem os óculos por intermédio dos quais nós podemos enxergar o mundo como a criação e a expressão de Deus; elas não nos fornecem acervo infalível de informações astronômicas e médicas, nem nunca pretenderam fazê-lo. As ciências naturais são, dessa forma, efetivamente emancipadas das restrições teológicas. (McGRATH, 2004, pp.288-289)

Ressaltando a influência de Calvino e dos Calvinistas na cultura ocidental, o objetivo é mostrar que esse movimento, inicialmente religioso, transformou-se ao longo do tempo, nas áreas em que sua implantação foi exitosa, num poderoso movimento político, com forte penetração nas mais variadas esferas da organização social.

Capítulo 4

Relendo as *Institutas* de João Calvino

4.1. Política e Religião em Genebra

Após um período de paz e de muitas tarefas (como pastor, professor e escritor) em Estrasburgo, onde foi exilado após sua expulsão de Genebra e onde era pastor da *ecclesiola Gallicana*, uma pequena congregação de refugiados franceses, que se reunia na Igreja de São Nicolau, Calvino foi enviado como representante da cidade na *Dieta de Worms* ocorrida entre 1540-1541, que discutiu a relação entre protestantes e católicos. “Em Worms, Calvino constava entre os delegados oficiais, e as experiências que ele tinha tido lhe davam uma noção clara sobre o que esperar deste encontro: os adversários dos evangélicos tentariam trabalhar de todas as formas para a sua derrota” (ORTMANN, 2010, pp.210-211).

Foi nesse contexto que Calvino recebeu os mensageiros que lhe traziam uma correspondência dos Conselhos de Genebra. A carta dizia o seguinte:

Monsieur, nosso Bom Irmão e Amigo Especial: Recomendamo-nos muito afetuosamente a vós, pois estamos inteiramente informados que não tendes outro desejo senão o crescimento e o progresso da glória e da honra de Deus e da Sua Sagrada Palavra. Em nome dos Conselhos Pequeno, Grande e Geral, (...) rogamos ardentemente para vos transferirdes para nós, voltando para o vosso velho lugar e antigo ministério; e esperamos, com o auxílio de Deus, que isto seja um grande benefício, e frutífero para a multiplicação do Santo Evangelho, pois nosso povo vos deseja de volta, e se conduzirá a vosso respeito de tal maneira que tereis motivo para descansar sem preocupação. Vossos bons amigos, Os Síndicos e Conselhos de Genebra. (HALSEMA, 1968, pp.115-116)

A carta era datada de 22 de Outubro de 1540, e o selo oficial da cidade tinha estampado em cera o seguinte lema em latim: *Post Tenebras Spero Lucem* – “Após a escuridão, espero a luz”. Esse lema parece ter sido o princípio motivador que fez Calvino aceitar o convite daquela cidade que alguns anos antes o havia expulsado.

Théodore de Bèze registrou a mudança de posição de Genebra como um juízo de Deus que estava se manifestando contra todos aqueles que haviam sido responsáveis pela expulsão de Calvino e Farel em 1538. Ele disse:

Entrementes, exercia o Senhor Seus juízos em Genebra, punindo expressamente aqueles que, ocupando o cargo de Síndicos no ano de 1538, haviam sido a causa da expulsão de Farel e Calvino. Um deles, tido como culpado em uma sedição e querendo salvar-se através de uma janela, acabou por arrebentar-se a si mesmo; outro, havendo cometido um homicídio, foi decapitado pela justiça; os dois outros, convencidos de indubitável deslealdade para com o Estado, evadiram-se e foram condenados à revelia. (BEZA, 2006, p.25)

Em 14 de janeiro de 1541, após alguns meses de preparação, a *Dieta de Worms* finalmente começou. Calvino já estava lá havia alguns meses. Após três dias de debates, o imperador Carlos V percebeu que a dieta não avançaria e a suspendeu. Convocou uma nova dieta para março daquele ano, na cidade alemã de Ratisbona. Calvino novamente representou Estrasburgo. Em fins de junho pediu licença para sair da reunião, pois Estrasburgo estava sendo varrida pela peste. Após voltar para sua residência e sua igreja, contabilizou os mortos e continuou a ser pressionado a voltar para Genebra e, após muito meditar, definitivamente aceitou o convite e entrou na cidade em 13 de setembro de 1541.

Nos vinte e três anos seguintes, Calvino e Genebra se amalgamaram de tal maneira que é difícil falar de um sem mencionar o outro. A identidade de ambos tornou-se uma só. Assim que voltou, Calvino realizou dois atos oficiais que passaram a simbolizar sua carreira como reformador na cidade. Em primeiro lugar, ao pregar o primeiro sermão em seu retorno à cidade, ele simplesmente deu continuidade ao mesmo texto que estava pregando três anos antes, quando foi expulso da cidade. Esse ato simbólico significava uma retomada do seu trabalho, sem que isso significasse um acerto de contas com aqueles que haviam feito oposição ao seu trabalho anterior. Calvino levanta uma bandeira branca e diz que não iria se vingar dos seus detratores. Além disso, outro episódio chamou a atenção em seu retorno à Genebra. Calvino preparou um documento intitulado: *As Ordens Eclesiásticas da Igreja de Genebra* e submeteu-o aos conselhos da cidade. “Ambos os conselhos tiveram o cuidado de salvaguardar a sua autoridade sobre a igreja. Precisavam de Calvino de volta

em Genebra, mas não tinham nenhuma intenção de permitir que ele, ou a igreja, assumissem qualquer parcela de autoridade sobre eles” (HALSEMA, 1968, p.132).

Como se pode observar, desde a retomada do seu trabalho, os Conselhos da cidade fizeram questão de manter a autonomia do Estado em relação à igreja, e Calvino pareceu aceitar perfeitamente essa situação, já que sua ideia básica era a de não controlar o Estado, mas influenciá-lo a tal ponto que ele representasse os valores e princípios defendidos pela Igreja. Na sua visão, a Igreja era uma agência do Reino de Deus, mas o Estado também deveria ser uma agência desse mesmo Reino. Guardadas as autonomias de ambas as instituições, elas deveriam trabalhar em prol de uma visão teocêntrica que glorificasse a Deus.

As *Ordens Eclesiásticas* tratavam de questões relacionadas à igreja de Genebra, em sua organização interna e também na sua relação com a sociedade. “Os artigos propostos por Calvino e que entraram em vigor em 1541 foram especificamente responsáveis por monitorar os padrões morais do Conselho da Igreja, composto por pastores e anciãos leigos, escolhidos pelos Conselhos da cidade” (LÉONARD, 1950, p.69). Esse documento define as quatro funções, ou quatro ofícios, que deveriam prevalecer na administração e no governo da igreja, a saber: o ofício de *Ministro do Evangelho*, *Doutor* (professor), *Presbítero* e *Diácono*. Na Igreja de Genebra, Calvino teve que aceitar que os Presbíteros fossem escolhidos pelo Conselho da cidade, e não eleitos pela própria igreja, mas, de qualquer forma, ele conseguiu restabelecer os ofícios que julgava serem os mesmos expressos no *Novo Testamento*. Como não havia presbíteros e diáconos leigos na Igreja Católica, é atribuído a Calvino o mérito de ter restituído ao leigo um lugar de destaque na organização e administração da igreja cristã. “Este documento exercia uma disciplina vigilante contra a devassidão, violência, feitiçaria e contra todas as falhas morais. Às penas eclesiásticas (admoestação, privação dos sacramentos, excomunhão) poderia ser adicionada a repressão secular” (LÉONARD, 1950, p.69).

O documento falava ainda sobre o ensino das crianças, os dias de prédica na Catedral de São Pedro, a forma de batismo, a visitação dos doentes, a participação na Santa Ceia e até sobre a visita aos prisioneiros. “Sábado após o almoço é a hora estabelecida para visitar

prisioneiros, inclusive ‘os que estiverem presos com ferros e que não possam ser levados para fora’” (HALSEMA, 1968, p.133).

A aprovação das *Ordens Eclesiásticas* não foi um problema, mas colocá-las em prática foi uma grande prova. “O conselho aprovou o plano de Calvino, mas ele passou o resto de sua carreira tentando, nunca com sucesso absoluto, assegurar sua execução” (GEORGE, 1993, p.184).

Novamente a questão da relação entre Igreja e Estado foi colocada em pauta. Nessa segunda passagem por Genebra, fica cada vez mais clara a necessidade da coexistência no mesmo espaço dessas duas instituições, Estado e Igreja.

Em torno do homem, duas cidades cujo acordo deve permitir que ele faça o seu trabalho e realize o seu destino como um cristão: o Estado e a Igreja. Ao Estado-policia de Lutero, Calvino propõe um Estado-educador destinado a alimentar e manter o serviço externo de Deus e nos treinar para toda a justiça exigida. Estado liberal, o melhor é aquele que fornece uma ‘liberdade bem-temperada para uma vida longa’ (e ele será ‘uma aristocracia, ou um estado misto de aristocracia e democracia’). Estado baseado na justiça, porque a autoridade injusta perde sua legitimidade, e a insurgência pode se tornar não um direito, mas um dever. (LÉONARD, 1950, p.66)

Estado e Igreja são duas instituições que brandem espadas diferentes, mas com o mesmo propósito. A Igreja brande a espada do Espírito na fiel proclamação da Palavra de Deus, e o Estado brande a secular na manutenção de um governo bom e justo e na punição de transgressores das leis estatutárias, e vale ressaltar, na visão de Calvino, ambos estão sujeitos à autoridade suprema do Deus Todo-Poderoso (GAMBLE, 1990).

As instituições que nascem atreladas ao modelo político de Estado pensado por Calvino requerem enfrentar instituições já consagradas e precisam de muito tempo para se consolidarem.

A Reforma segundo Calvino promove uma luta contra a Igreja tradicional, uma novidade rica em seiva, forte em suas instituições, na manutenção de estruturas no campo dos Estados mais poderosos e fortes, renovando para incentivar, orientar, e integrar o sinal de engenharia da cultura popular. Face ao sincretismo

cultural católico, o rigor aculturante calvinista e face ao investimento a curto prazo, um investimento difícil e perigoso a longo prazo. (CHAUNU, 1975, p.535)

Calvino teve que aprender ao longo de sua estadia em Genebra que a política é algo que penetra todas as esferas da vida e atrai para si todas as instituições. Por mais que tenha tentado, através de documentos escritos, reuniões, comentários bíblicos, sermões, etc., promover a autonomia da Igreja em relação ao campo político, isso acabou ficando restrito ao plano teórico. No dia a dia, a força poderosa da política do Estado envolvia a Igreja, e o reformador precisou aprender a negociar com os Conselhos que administravam a cidade.

As *Ordens Eclesiásticas* de 1541 deram forma e identidade à Igreja de Genebra, oferecendo-lhe um sentido muito prático de organização institucional frente ao Estado. E, mais do que isso, deu ao Calvinismo um modelo de organização copiado em outras áreas onde ocorreu a expansão da fé calvinista.

O calvinismo geralmente teve que sobreviver e se expandir em situações claramente hostis (tal como a da França, na década de 1550), nas quais tanto o monarca quanto a instituição eclesial existente opunham-se ao seu desenvolvimento. Sob tais condições, a própria sobrevivência dos grupos calvinistas dependia de uma Igreja forte e bem disciplinada, capaz de sobreviver à hostilidade de seu contexto. As estruturas eclesiais calvinistas mais sofisticadas provaram-se capazes de suportar situações consideravelmente mais difíceis do que suas equivalentes luteranas, fornecendo ao Calvinismo um recurso vital para conquistar espaço em situações políticas que, à primeira vista, pareciam totalmente adversas. (McGRATH, 2004, p.134)

É nesse espírito e na esteira das *Ordens Eclesiásticas* que nasce, em 1542, um sistema de administração eclesial elaborado por Calvino, o famoso *Consistório*.

Ele era composto por doze líderes leigos (eleitos anualmente pelos magistrados) e por nove (em 1542) ou dezenove (em 1564) membros da Venerável Companhia de Pastores da cidade. Esse *Consistório* se reunia uma vez por semana, sempre às quintas-feiras, para discutir questões de moralidade visando manter a disciplina eclesiástica. Pode-se dizer que era um aparelho repressor que Calvino montou para manter a ortodoxia religiosa na cidade. Pessoas que tivessem uma vida avaliada como inaceitável deveriam ser levadas ao

Consistório para serem exortadas a mudarem seus comportamentos. Se isso não ocorresse, elas podiam sofrer a pena de excomunhão. Comparando o *Catecismo de 1537* e as *Ordens Eclesiásticas de 1541*, percebe-se uma grande semelhança, exceto pela novidade do *Consistório*. Isso leva a crer que os anos em Estrasburgo e a influência de Martin Bucer foram determinantes para que Calvino compreendesse a importância dessa instituição para alcançar seus objetivos. Vale ressaltar que o poder do *Consistório* era eclesiástico, e não civil. Mas se percebe ao longo de sua existência uma rivalidade com o Conselho Municipal, que se considerava desprestigiado pela existência do *Consistório*. Não foram poucas as vezes que essas instituições se chocaram, e o principal motivo dos embates era a questão matrimonial, vista tanto como uma questão pastoral, como legal. Apesar do aparente controle de Calvino e do *Consistório*, na prática os embates entre eles e os outros Conselhos eram comuns.

Qualquer ideia de que Calvino ou a igreja de Genebra controlava o governo civil não é correta. Em setembro de 1548, o Conselho da cidade determinou que os pastores podiam apenas exortar o povo, mas não excomungá-lo. Em dezembro, o Conselho prosseguiu em suas tentativas de usurpar o poder dando a Guichard Roux a permissão de receber a Ceia do Senhor, após ter sido proibido de fazê-lo pelo *Consistório*. O próprio Calvino foi admoestado pelo conselho no dia 24 de setembro de 1548 por causa de uma carta que tinha escrito, criticando os magistrados de Genebra. (GAMBLE, 1990, p.67)

Como se pode perceber Calvino tinha seus poderes limitados pelo Conselho da cidade, e isso durou entre 1541 até mais ou menos 1555. O partido que lhe fazia oposição era liderado por Ami Perrin e era chamado de “libertino”, em função de suas posições liberais em relação às posições mais conservadoras adotadas pelo grupo de Calvino. No ano de 1555, Genebra recebeu uma série de refugiados franceses que há muito estavam sofrendo perseguições naquele país.

Sabemos pela correspondência de Calvino, que, ano após ano, todos aqueles que podiam se retiravam para Genebra. Manter-se em França é ser assimilado a um cativo de Babilônia, e o reformador lembrava que era um dever de consciência de todos os crentes 'se retirar de lá'. Os refugiados foram chegando e obtiveram o direito de cidadania (*bourgeoisie*), constituindo pouco a pouco uma maioria que

garantiu a autoridade de Calvino contra o ataque dos dissidentes, os chamados libertinos. (AUTIN, 1929, p.110)

Esse fato foi decisivo para que Calvino pudesse finalmente contar com a simpatia do Conselho da cidade, pois os refugiados franceses chegavam a Genebra com o status de cidadãos e podiam votar, o que fez com que a balança de poder ficasse do lado de Calvino.

O motivo era que os *bourgeois* tinham direito de votar nas eleições de Genebra e, prontamente, exerceram esse direito. Percebendo o que havia acontecido, em 16 de maio os perrinistas tentaram impedir os direitos de voto dos novos *bourgeois*. Eles não foram bem-sucedidos. As sessões de abril e maio do Conselho Geral – o colegiado dos eleitores de Genebra – estavam lotadas com os partidários de Calvino, que haviam sido subitamente emancipados. O delicado equilíbrio entre os opositores de Calvino e seus partidários, em meio ao colégio eleitoral, foi destruído, e a oposição a Calvino, consequentemente, derrotada. Esse processo teve prosseguimento na eleição de 1556. (McGRATH, 2004, p.146)

Calvino passou a gozar de um certo conforto político para implementar suas práticas moralizantes na cidade de Genebra.

Um pouco antes disso, em 1553, Genebra viveu um dos seus episódios mais tenebrosos. Nesse ano ocorreu o julgamento e a condenação do médico espanhol Miguel de Servetus (1511-1553), a quem é atribuída, a descoberta da circulação sanguínea. Para se ter a real dimensão desse fato histórico, basta lembrar que em 1903, quando o episódio completou trezentos e cinquenta anos, os cidadãos de Genebra construíram um monumento em homenagem à sua principal vítima. O monumento é constituído por um bloco de granito irregular áspero da altura de um homem e repousa sobre uma base de rocha natural. De um lado está o nome de Michel Servetus, e do outro, a seguinte inscrição comovente: “Filhos respeitosos e reconhecidos de Calvino, nosso grande reformador, mas condenando um erro que foi o de seu século e com fortes laços com a liberdade de consciência; de acordo com os verdadeiros princípios da Reforma e do Evangelho, elevamos esse monumento expiatório”.

Primeiramente deve-se ter em mente que a análise do episódio, até mesmo pelos cidadãos de Genebra, está consolidada como um erro crasso cometido no século XVI contra

a liberdade de consciência. Mas não se pode perder de vista a perspectiva adotada e vivida no século XVI, e isso significa tentar analisar o episódio no seu contexto, e não com uma mentalidade da modernidade tardia.

No século XVI, havia duas espécies de pena máxima em vigor, o *banimento* e a *execução*. Quando ocorria uma detenção, essa era por um breve período, e o prisioneiro era mantido às suas próprias expensas, enquanto aguardava o julgamento. Embora houvesse muitos pontos de discórdia entre os católicos e os protestantes, havia pontos em comum, e, entre esses, a “heresia” parece ser o que mais os conectava. A heresia era entendida como algo que ameaçava a estabilidade e a existência das cidades. O Direito canônico define heresia como “a negação obstinada, depois do recebimento do batismo, de uma verdade que devia ser crida com fé divina e católica, ou a dúvida obstinada dessa verdade”. É importante, na Igreja Católica, distinguir heresia de apostasia (rejeição total da fé cristã) e cisma (rebelião contra o Sumo Pontífice e sua Igreja).

Entre os protestantes, a ideia de heresia associa-se muito ao aspecto doutrinário, lembrando que um dos lemas da Reforma é a *SOLA SCRIPTURA*. “Lutero definia a heresia como a manifestação da vontade orgulhosa do homem se afirmando contra Deus. Lutero e os outros reformadores apelaram às autoridades para combater os adeptos de falsas doutrinas” (LIENHARD, 2006, p. 581).

Zeloso em manter a ordem doutrinária, Calvino envolveu-se em alguns processos teológicos porque entendia que “a religião [deve] ser vista como o fundamento sobre o qual repousa direta e necessariamente a ordem social” (BIÉLER, 1990, p.181). E em função disso, por onde se expandiu a fé calvinista, ocorreu sempre uma postura rígida quanto à prática de bons costumes. Falando sobre o início da colonização das treze colônias inglesas da América do Norte, Alexis de Tocqueville registra da seguinte maneira sua visão em relação à organização social dos puritanos: “Os legisladores, nesse corpo de leis penais, têm a preocupação sobretudo de manter a ordem moral e os bons costumes na sociedade; assim, penetram sem cessar no domínio da consciência, e quase não há pecados que não venham a se submeter à censura do magistrado” (2010, p.61).

Na Genebra de Calvino, essa postura de julgar os pecados pelas mãos do magistrado foi uma realidade muito evidente. Contudo, o que precisa ser avaliado é até onde foi o poder de Calvino nesses casos. Boa parte da crítica que pesa sobre ele há quase cinco séculos é de que ele foi o principal protagonista de uma série de julgamentos arbitrários cometidos contra pessoas inocentes³⁸. Calvino é pintado como um déspota, um juiz sem escrúpulos e um fanático religioso sem a menor piedade. É assim, por exemplo, que John Keane, em volumosa obra sobre a Democracia, o descreve. “Calvino [...] era fanático na maioria dos assuntos. Aprovava a tortura e a execução de homens e mulheres acusados de disseminar a praga em Genebra em 1545. Também castigava tudo que considerava quebra de moralidade, quer se tratasse de adultério, jogos de boliche ou a mistura de sexos durante os sermões” (2010, p.228). Como se pode ver, John Keane age com Calvino da mesma forma que a maioria de seus detratores, afinal, a prática comum entre eles é julgá-lo fora do seu tempo e de seu contexto, analisando-o com as lentes da contemporaneidade.

Alguns processos teológicos merecem destaque. O primeiro deles é o debate entre Calvino e Sébastien Castéllion. Este foi um humanista, helenista, poeta, pedagogo e tradutor da Bíblia; cultivou amizade com Calvino em 1540 em Estrasburgo e depois passou a viver em Genebra, onde assumiu, em 1542, o cargo de regente do Collège de Rive. Em 1543, devido a diferenças entre ele e Calvino, no que tange à autoridade da Bíblia como Palavra de Deus, viu seu ministério pastoral ser recusado, tendo que abandonar Genebra e indo se refugiar em Basileia. “Calvino, reconhecendo, após tudo, as eminentes qualidades deste homem, outorga-lhe um certificado, assinado de próprio punho, referindo as razões de sua revogação e atestando que isso em nada lhe diminuía o valor pessoal” (BIÉLER, 1990, pp.181-182).

No entanto, mesmo com o aparente recuo de Calvino, Castéllion continuou a cultivar seu senso crítico contra ele.

O debate sobre o processo e execução de Servetus atçou a controvérsia com Calvino sobre a coerção dos hereges. Em seu *Tratado dos Hereges* (1554, Genève, Jullien, 1913), trabalho coletivo, Castéllion expõe sua teoria da

³⁸. Thomas S. Szasz afirma que em 1545 “Calvino lidera uma campanha contra a feitiçaria em Genebra; 31 pessoas são executadas como feitiçeiras”. (1978, p.335)

tolerância dos ‘simples’ hereges, mostrando que o crime de falsa doutrina não pode ser agravado por outros delitos. Ele aprofundou sua tese em duas réplicas a Calvino e a Bèze: *Contre le libelle de Calvin. Après la mort de Michel Servet* (1555, Carouge, Zoé, 1998) e *De l'impunité des hérétiques* (1555, éd. Bilingue latin-franç., Genève, Droz, 1971). A controvérsia aumenta imediatamente depois, tendo como objeto a questão da predestinação; uma série de escritos polêmicos publicados entre 1554-1558 testemunham a profunda dissensão entre os interlocutores. (TURCHETTI, 1006, p. 205)

Além desse episódio que repercutiu por muitos anos, Calvino enfrentou outras situações oriundas de processos teológicos em Genebra. O que se percebe lendo os documentos referentes ao período é que ele era amado por muitos e odiado em igual proporção. Alguns casos mais graves merecem ser destacados:

De passagem, citemos, para lembrança, os processos de Pierre Ameaux (1546) e Jerônimo Bolsec, um antigo carmelita. Ambos se contrapõem à interpretação da Santa Escritura que Calvino esposa. São condenados porque seus ataques afetam a solidez interior do edifício social já de si tão ameaçado de fora. O primeiro foi acusado, em 8 de abril de 1546, de ter *malevolmente falado contra Deus, contra o magistrado e contra o snr. Calvino, ministro*; é obrigado a dar volta à cidade vestido de camisola e a *pedir misericórdia a Deus e à justiça*; o segundo, culpado de haver falado contra a pura religião evangélica, é exilado, em 22 de dezembro de 1551. Quanto ao processo de Trolliet, notário e antigo monge, grande amigo de Perrin e dos magistrados anticalvinistas, mostra ele a que ponto o governo hostil ao Reformador considera que a doutrina de Calvino é ligada à existência do Estado; após longas discussões acerca da predestinação, que Troillet contesta, o governo declara que a doutrina contida nas *Institutas* é a *santa doutrina de Deus*. (BIÉLER, 1990, p. 182)

De todos esses processos, a repercussão também foi grande. Bolsec foi um forte defensor da doutrina calvinista, exceto em relação à dupla predestinação. Suas contestações evoluíram e, em outubro de 1551, ele fixou suas posições de maneira muito taxativa. “Ele desenvolveu seus argumentos afirmando que Calvino estava fazendo de Deus o autor do pecado, e tornando-o culpado da condenação dos ímpios, e que ‘isto era fazer de Deus um tirano ou um Júpiter, e que essa posição de Calvino estava levando as pessoas a acreditar que Santo Agostinho tinha a mesma opinião, mas que nem ele e nem nenhum dos doutores antigos tinham assegurado isso” (WENDEL, 1963, p.90). Bolsec mais tarde vingou-se de Calvino da seguinte maneira: “Calvino foi tema de uma biografia indecente, mas divertida,

em 1577, de Jerome Bolsec, que descreveu sua vítima como um homossexual, tedioso, maldoso, sedento de sangue, frustrado, que se satisfazia sexualmente com qualquer mulher em que ele conseguisse pôr as mãos” (KEAVE, 2010, pp. 234-235).

Mas nada se compara ao episódio envolvendo Calvino e Servetus. A morte de Servetus é uma mancha intimamente relacionada a Calvino desde então. Não se sabe bem ao certo a data de nascimento de Servetus; alguns acreditam que ele nasceu em 1509, e outros, em 1511. Nascido em Villanueva de Sijena ou Tudela, na Espanha, ele foi perseguido tanto pela Igreja Romana quanto pelos reformadores.

Depois de estudos de Direito em Toulouse e uma estadia na Itália, ele se instalou em 1530 em Basileia, em seguida em Estrasburgo. Seus dois primeiros tratados antitrinitarianos, *De Trinitatis erroribus libri septem* e *Dialogorum de Trinitati libri duo*, publicadas respectivamente em 1531 e 1532, possuem a mesma doutrina desenvolvida, em 1553, em seu *Christianismi restitutio*. Servetus considerava a fórmula trinitariana nicêica como antibíblica e, portanto, como herética. Segundo ele, Deus é único; o Verbo e o Espírito eram manifestações dessa unidade. Jesus Cristo, gerado pela Palavra, é o filho tornado homem divino. Servetus combatia também o batismo infantil e a predestinação. (BACKUS, 2006, p.1327)

Essa posição defendida por Servetus desde o início da década de trinta do século XVI não era nenhuma novidade. “Servetus mostra o parentesco intelectual dele com os pensadores do segundo século que chegaram até nós como os monarquianos. Seu pensamento nos faz lembrar de uma só vez desses tipos opostos de especulação monarquiana que são identificados com os nomes de Sabellius e Paulo de Samósata” (EMERTON, 1909, p.148).

Depois de estudar medicina em Lyon e Paris, ele trabalhou como médico do arcebispo de Vienne (França), publicando tratados de medicina, astrologia e geografia. Ele é reconhecido como o descobridor da circulação pulmonar do sangue (LÉONARD, 1958, p.57). Entre os anos de 1546-1547, manteve correspondências com Calvino, usando o pseudônimo de João Frellon. Nesse período, é provável que ele tenha enviado a Calvino o manuscrito da obra *Christianismi restitutio*, que seria publicada somente em 1553

(LÉONARD, 1958, p.57). Numa correspondência datada de 13 de fevereiro de 1546, Calvino disse o seguinte a Servetus:

Visto que me tem escrito com espírito tão assoberbado, para abater um pouco seu orgulho, fui forçado a falar-lhe mais asperamente do que é meu costume – dificilmente eu poderia agir de outra maneira. Garanto-lhe que não há lição que mais precise aprender do que a humildade, a qual só o Espírito de Deus pode lhe dar. [...] Rogo-lhe, portanto, que se contente com o que já tratei da questão, a não ser que veja uma melhor ordem a ser adotada nesse ponto. Portanto, após recomendar-me a você, rogo ao nosso Deus que o tenha em seu cuidado. (CALVINO, 2009, p.59)

No mesmo dia em que escreveu essa carta para Servetus, Calvino escreveu para Farel comentando o caso.

Servetus escreveu para mim ultimamente e juntou à sua carta um extenso volume de suas fantasias delirantes, com a fanfarrice ostentosa de que eu veria algo surpreendente e inusitado. Está decidido a vir para cá, se eu estiver de acordo. Entretanto, não estou disposto a empenhar minha palavra pela segurança dele, pois, se ele vier, jamais permitirei que parta vivo, se a minha autoridade for de alguma valia. (CALVINO, 2009, p.61)

Como se pode perceber, sete anos antes da condenação e morte de Servetus, Calvino já conhecia e condenava o pensamento dele. E previa sua morte, caso viesse a comparecer diante dele, Calvino. Quando ocorreu a publicação de *Christianismi restitutio* (A reconstrução do cristianismo), ela foi editada sem o nome do autor em janeiro de 1553. O genebrino Guillaume de Tride denunciou Servetus à Inquisição de Vienne. Ele foi detido pelas autoridades da cidade e levado à prisão, mas conseguiu fugir. Não se sabe exatamente o que levou o fugitivo Servetus a buscar refúgio em Genebra, mas em 13 de agosto de 1553, ele foi preso naquela cidade. Calvino registrou sua impressão da prisão de Servetus em uma carta enviada a Farel.

Temos, agora, nas mãos, um novo problema com Servetus. Ele talvez só pretendesse passar por essa cidade, pois até agora não se sabe a que propósito

veio. Mas, tendo sido reconhecido, considerei que devia ser detido. Meu amigo Nicolas [de la Fontaine] citou-o judicialmente com acusação capital, oferecendo a si mesmo como garantia conforme a *lex talionis*. No dia seguinte, apresentou contra ele quarenta acusações por escrito. A princípio, ele procurou esquivar-se delas. Por conseguinte, fomos convocados. Ele me ultrajou impudentemente, como se me considerasse muitíssimo detestável. Respondi-lhe conforme merecia. (CALVINO, 2009, p.114)

As teses defendidas por Servetus e consideradas heréticas pelos reformadores tinham pesos diferentes para o Conselho Municipal e para Calvino. A recusa da doutrina da Trindade era o ponto mais importante para Calvino, pois negava um princípio basilar da fé cristã, mas a negação do batismo infantil vinculava Servetus aos Anabatistas (que batizam novamente), que tantos problemas causaram à Reforma. Tal movimento já foi tratado em capítulo anterior neste trabalho. Os Anabatistas, ala radical da Reforma, propunham abolir a propriedade privada e introduzir o princípio de igualdade econômica e, com isso, representavam uma ameaça vital à ordem econômica e social da qual dependia a frágil existência de Genebra. Não punir Servetus significava, para o Conselho Municipal de Genebra, abrir um precedente perigoso para que um discurso radical pudesse ganhar consistência, mesmo que isso não fosse a principal meta de Servetus. Em política e em religião, são levadas em consideração as coisas ditas e as coisas escondidas em determinados discursos. O campo hermenêutico é fértil nessas duas áreas, produzindo alianças de conveniência e confrontos reais e imaginários. Em função disso, o Conselho Municipal não teve dúvidas de que Servetus era uma ameaça real.

Embora tenha sido Calvino que, agindo pessoalmente, providenciou a acusação e a prisão de Servetus, foi o Conselho Municipal que – apesar de sua forte hostilidade em relação a Calvino – assumiu o caso e processou Servetus com rigor. Isso causou surpresa aos expectadores externos: Wolfgang Musculus escreveu sobre sua convicção de que Servetus, evidentemente, esperava se beneficiar na hostilidade do Conselho Municipal em relação a Calvino. Deve-se observar que a atuação posterior de Calvino nesse processo foi a de um consultor técnico ou de uma testemunha especializada, em vez de um acusador. Em 21 de agosto as autoridades de Genebra escreveram para Vienne, pedindo informações adicionais a respeito de seu prisioneiro. Especificamente, elas requisitaram ‘cópias das provas, informações e do mandado de prisão’ que havia contra Servetus. As autoridades católicas de Vienne exigiram imediatamente a extradição de Servetus para que fosse processado lá. O Conselho Municipal ofereceu-lhe, então, uma opção: ele poderia retornar a Vienne ou permanecer em

Genebra, submetendo-se à decisão da justiça desta última. É significativo que Servetus escolhesse permanecer em Genebra. (McGRATH, 2004, p. 143)

O caso de Servetus transformou-se num problema político de enorme gravidade para Genebra. O que fazer com tal prisioneiro? Duas opções eram as mais comentadas: banimento ou execução. Consultas foram feitas às cidades de Zurique, Berna, Basileia e Aschffhausen, e todas foram unânimes em apoiar a pena de execução. No dia 27 de outubro de 1553, “Servetus foi executado. Genebra não possuía carrascos profissionais. Seus carrascos – como seus carcereiros e todos os demais oficiais públicos – eram amadores. A execução foi uma verdadeira carnificina” (McGRATH, 2004, p.143).

Mas uma pergunta continua sem resposta. Qual foi, de fato, a contribuição de Calvino nesse episódio? Como atestam as cartas de Calvino para vários de seus amigos, desde o período de 1546-1547, ele já nutria o desejo de uma punição exemplar. Na carta de 1553, em que comunicou a Farel a prisão de Servetus, termina dizendo: “Espero, de qualquer maneira, que seja condenado à pena de morte, mas desejo que a severidade do castigo lhe seja aliviada” (CALVINO, 2009, p.114).

Como se pode ver, Calvino era amplamente favorável à execução, discordando talvez, da forma como foi realizada, e optando pela pena de decapitação, contudo, isso não muda em nada sua posição a respeito da pena. O que precisa ficar registrado, não com a intenção de minimizar a participação de Calvino no caso exposto, mas com o objetivo de ser fiel aos fatos históricos, é que ele foi consultado tecnicamente sobre as posições teológicas de Servetus e disse ao Conselho da cidade o que pensava a respeito. Ele foi responsável também por providenciar a prisão e a acusação contra Servetus. Esses foram os atos (numa linguagem moderna: “atos equivocados”) de Calvino. Mas é interessante notar como o *erro* (afinal, ser condenado à morte por pensar diferente é um absurdo e um atentado contra a livre consciência) cometido contra Servetus foi creditado somente na conta de Calvino. Afinal, sempre que se fala sobre o reformador, automaticamente se associa a ele aquela morte. Calvino errou nesse episódio, mas todas as frentes cristãs nessa época, católicas ou protestantes, cometeram erros similares.

Mesmo que o cristianismo seja uma religião que prega o amor e a caridade como princípios basilares, os Estados cristãos nunca abriram mão de punir aquilo que consideravam como maus exemplos. Vale recordar as afirmações de Grotius a respeito:

Restam as penas que têm por objeto prover não ao interesse privado, mas ao bem público, seja suprimindo ou contendo aquele que prejudicou, de maneira que não prejudique mais ninguém, seja fazendo desistir os outros pela severidade do exemplo. Essas penas não foram abolidas por Cristo, como provamos aliás por esse argumento incontestável que, quando dava seus preceitos, declarava ao mesmo tempo que não estava abolindo nada da lei. A lei de Moisés que, em matéria dessas coisas, devia subsistir enquanto o Estado subsistisse, mandava rigorosamente aos magistrados punir os homicidas e outros crimes (*Êxodo* XXV, 14 XXI 14; *Números* XXXIII, 14, 37 e XXXV, 31; *Deuteronômio* XXIX, 13 e XXIX, 13). Se os preceitos de Cristo puderam coexistir com a lei de Moisés, tendo-se presente que ela infligia suplícios mesmos capitais, podem existir também com as leis humanas que imitam nesse ponto a lei divina. (GROTIUS, 2005, p.814)

A base para que o cristianismo pudesse construir seu sistema legal era a lei mosaica presente no *Antigo Testamento*. E os protestantes sempre tiveram uma relação muito próxima como o *Antigo Testamento*. Aliás, foi isso que contribuiu para que grupos protestantes na América se julgassem como o novo Israel de Deus na face da terra. Não é sem razão que a colonização inglesa tomava de empréstimo a lei mosaica para construir seus sistemas legais.

‘Quem adorar outro Deus que não seja o Senhor – dizem eles, para começar, - aquele certamente morrerá’. Seguem-se dez ou doze disposições da mesma natureza, tomadas de empréstimo textualmente, ao Deuteronômio, ao Êxodo e ao Levítico. A blasfêmia, a bruxaria, o adultério, o estupro são castigados com a morte; a ofensa, cometida por um filho contra seus pais, é capitulada na mesma pena. Dessa forma, a legislação de um povo rude e semicivilizado era transportada ao seio de uma sociedade cujo espírito era esclarecido e brandos eram os costumes; em consequência jamais se viu a pena de morte mais frequentemente prescrita nas leis, nem mais raramente aplicada”. (TOCQUEVILLE, 2010, p.61)

A pena de morte foi vista em muitos desses lugares como um meio de controle social para evitar males maiores. É isso que pensava, ainda no século 19, o muito católico Donoso

Cortés. “Disse Donoso que a abolição legal da pena de morte é sempre sintoma precursor de uma matança em massa. [...] Com fulminante instantaneidade vê imediatamente como feito inicial a abolição legal da pena de morte. O resultado final: um mundo em que o sangue parece brotar das rochas, porque os paraísos ilusórios se transformam em infernos reais” (SCHMITT, 2006, p.40).

Voltando a Calvino, quando se analisa sua atividade em Genebra, percebe-se que sua interferência nos assuntos da cidade cresce ao longo dos anos. Mas essa força, ou capital religioso acumulado, não faz dele um Sumo-Pontífice protestante. A ideia de que havia em Genebra uma teocracia protestante, sendo a cidade uma nova “Roma”, não se sustenta.

Sem dúvida é um erro, como bem mostrou Choisy, falar de uma teocracia genebrina: a teocracia supõe o governo de um pontífice ou de uma casta sacerdotal detentora legal da autoridade temporal. [Em Genebra], não existe nada do tipo. Calvino não tem cargo e, portanto, não usa a espada secular: ele não é rei, nem prefeito, nem presidente, nem protetor; até 1559 ele não tinha sequer o direito de cidadania. Mas sua palavra corre em todo Estado a fim de equilibrar os menores detalhes, da fé até a moda, sem ignorar a justiça e a política estrangeira. (MESNARD, 1951, p.306)

A influência de Calvino em Genebra advém da força que o campo teológico possui nesse momento histórico.

Nós temos um corpo orgânico e perfeitamente coerente que, apesar da separação de poderes, a autoridade temporal faz em todas as áreas que reflitam diretamente a ação de Reformador. Genebra é também, nas palavras de George Goyau, uma ‘Cidade-Igreja’, mas desde que não se conceba a Igreja trancada nos muros da cidade. (MESNARD, 1951, p.307).

A relação entre religião e política era visceral no século XVI, e a intolerância era uma marca registrada que se fazia presente tanto entre protestantes como católicos. Por isso, a definição de como cada grupo se relacionaria com o Magistrado Civil era de suma importância. Essa relação será explorada no próximo tópico, que evidencia a forma como Calvino tratou tais aspectos.

4.2. O Magistrado Civil nas *Institutas*

No capítulo XX do livro quatro das *Institutas*, Calvino analisa o magistrado civil. Logo de início, ele justifica a opção de tratar desse tema que aparentemente não tinha nada a ver com sua temática teológica, mas que a ela se ligava por servir de base para a construção de uma sociedade ideal. “De fato, ainda que tal explanação pareça estranha à teologia e à doutrina da fé que tratamos, o andamento da matéria provará que é oportuno estudá-la. [...] Acrescente-se ainda que esse assunto de muito nos serve para que nos mantenhamos no temor de Deus, reconhecendo o quão grande é a sua bondade ao prover o gênero humano desses meios” (CALVINO, 2009b, p.875).

Esse é o capítulo mais modificado das várias edições das *Institutas*, desde a primeira publicação em 1536. O que poderia sugerir uma grande mudança de mentalidade, com um exame acurado, revela-se tão somente um cuidado especial quanto à temática tratada, sugerindo que ele reconhecia a importância do poder civil ou magistrado civil. É bem verdade que isso foi demais para alguns biógrafos de Calvino, pois parece que eles não entenderam como alguém que falou o tempo todo sobre coisas espirituais acabou sua obra máxima falando de algo tão “mundano”, como a política e a vida civil.

Das altas montanhas, onde o nosso autor foi adorado por seu entendimento sobre o mistério sacramental, descemos para planícies mundanas da vida política e civil. Este choque climático tem sido demais para alguns escritores. François Wendel, desejando que, sem dúvida, para não terminar com uma nota elevada, transferiu a política para um capítulo anterior. No entanto, Calvino teve razões históricas e teológicas para o seu curso. (PARKER, 1995, p.157)

Alguns termos precisam ser expostos para melhor compreensão da escrita de Calvino. Harro Höpfl, que fez uma edição crítica do capítulo mencionado em epígrafe, diz o seguinte sobre os termos “autoridade” e “poder”.

Não constatei nenhuma indicação de que ele tenha empregado esses termos para fazer quaisquer distinções importantes. O autor parece usá-los simplesmente para

obedecer à norma estilística, segundo a qual se deve procurar variar as palavras e evitar a repetição do mesmo termo na mesma sentença ou em frases próximas. Por essa razão, ele obedece inconscientemente aos padrões escolásticos e se afasta das normas dos clássicos; estes certamente não usariam *auctoritas* e *potestas* alternadamente (nem grafariam *autoritas*, como ele o faz). Seja como for, *potestas*, no texto de Calvino, significa os ‘poderes’, ‘direitos’ ou ‘títulos’ que estão unidos a um certo ofício ou cargo; tem também o sentido de ‘autoridade’, entendida abstratamente. *Imperium*, no latim clássico, é o conjunto de poderes inerentes aos mais altos cargos cívicos, principalmente aos do cônsul, pretor ou general e, mais tarde, ao de imperador. No latim medieval e do começo da Idade Moderna, o significado do termo foi estendido, incluindo os direitos do cargo real. Assim, na medida em que haja alguma distinção, o *imperium* é a mais alta *potestas*. No latim clássico, *auctoritas* tinha o sentido de autoridade pessoal ou moral, o direito de ser ouvido atenciosamente, direito adquirido pela experiência, pelo sucesso e por um status respeitável. Calvino, porém, emprega o termo, como fizeram os autores escolásticos, como sinônimo de *imperium* ou *potestas* (por exemplo, seções 23 e 25). Claro que também o utiliza (assim como *authorité*) quando se refere à autoridade moral ou intelectual. (HÖPFL, 2005, pp. LIX-LX)

Merecem destaque, ainda, os termos “dominação” e “soberano”.

Calvino utiliza *dominatio/domination* como um equivalente para todos os outros termos, embora em períodos republicanos isso tivesse sido considerado não [saber] distinguir entre relações domésticas e civis, pois se relacionava ao mando de um *dominus* sobre seus dependentes ou escravos. Tanto na versão latina quanto na francesa, Calvino não tinha maiores escrúpulos a esse respeito, ainda que utilizasse *dominatio* quando falava do poder dos tiranos (por exemplo, na seção 30). Embora os argumentos originados do silêncio sejam ardilosos, não posso deixar de observar que o termo ‘soberano’ ocorre, creio, apenas uma vez na versão francesa, na expressão *l’empire souverain*, na qual se refere ao poder de Deus em contraposição ao poder terreno (*puissance terrienne*). O texto latino nesse ponto refere-se simplesmente ao *ius* de Deus; e Calvino não se aproxima mais de um termo para ‘soberania’ do que quando emprega *imperium*. (HÖPFL, 2005, p.XLII)

Como se pode perceber não é necessário encarar o texto sobre o magistrado civil como algo que exige uma exegese para ser compreendido. Nesse tópico, o que se pretende é fazer uma análise do capítulo XX das *Institutas*. A intenção é verificar o que Calvino entende por magistrado civil e de que maneira a sociedade deve se relacionar com ele. Como já foi dito anteriormente, a sua visão de mundo é teocêntrica, mas ele entende que a organização da sociedade é obra humana que precisa, antes de tudo, reconhecer sua total submissão e absoluta dependência da divindade. Calvino deixa o magistrado civil como último assunto

porque entende que tudo o que escreveu anteriormente é uma forma de *governo da alma*, do *homem interior*. Em outras palavras, tudo o que foi escrito teologicamente serve para construir um homem com a compreensão correta sobre Deus. Nesse sentido, o papel da teologia é informar aos homens o que eles devem saber sobre Deus. Mas há uma outra forma de governo que precisa ser construída para que uma sociedade melhor e mais justa brote, apesar da maldade dos homens. “Uma vez que antes havíamos distinguido duas formas de governo [*duplex-regimen* em latim] que concernem ao homem, e já falamos suficientemente da primeira, que consiste no governo da alma, ou do homem interior, e visa à vida eterna, é preciso agora tratar da segunda forma, que diz respeito somente à justiça civil e a reforma dos costumes” (CALVINO, 2009b, 875).

Ao mencionar essa segunda forma de governo, Calvino prepara o terreno para o ataque a um inimigo político muito forte, a saber – usando uma terminologia moderna –, “o pensamento anarquista” de grupos Anabatistas. Suas observações políticas partem de uma realidade prática, perigo eminente que ronda e assusta as regiões que aderiram à Reforma. Tal como observaram Maquiavel e Espinosa, existem aqueles que escreveram sobre repúblicas e principados ideais e sobre pessoas ideais, esquecendo-se de que existe uma diferença enorme entre a teoria e a prática no campo da política. Maquiavel diz no capítulo XV do *Príncipe*:

Todavia, como é meu intento escrever coisa útil para os que se interessam, pareceu-me mais conveniente procurar a verdade pelo efeito das coisas do que pelo que delas se possa imaginar. E muita gente imaginou repúblicas e principados que nunca se viram nem jamais foram reconhecidos como reais. Vai tanta diferença entre o como se vive e o modo por que se deveria viver, que quem se preocupar com o que se deveria fazer em vez do que se faz aprende antes a ruína própria do que o modo de se preservar. (2010, p.36)

Espinosa diz algo parecido no seu *Tratado Político*, no parágrafo primeiro do capítulo I.

Julgam [os filósofos] assim agir divinamente e elevar-se ao pedestal da sabedoria, prodigalizando toda espécie de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe. Concebem os homens, efetivamente, não tais como são, mas como

eles próprios gostariam que fossem. Daí, por consequência, que quase todos, em vez de uma ética, hajam escrito uma sátira, e não tinham sobre política vistas que possam ser postas em prática, devendo a política, tal como a concebem, ser tomada por quimera, ou como respeitando ao domínio da utopia ou da idade de ouro, isto é, a um tempo em que nenhuma instituição era necessária. (2000, p.439)

Existe no maquiavelismo pensamento seminal da modernidade, o apego ao concreto em detrimento de idealizações utópicas. Evidentemente não é possível colocar nosso analisado no campo maquiavélico. Mas a marca moderna da valorização do que é efetivo pode ser notada em suas propostas, definidas no capítulo XX das *Institutas*, para o poder civil. Como ele mesmo disse, essa área não era algo habitual em seus escritos. Inevitavelmente, no entanto, quem escreve sobre teologia chega ao campo da política. Teologia e Política em algum momento se cruzam e precisam dialogar. No caso de Calvino, a radicalização dos Anabatistas foi o motivo que o impulsionou para o debate entre Teologia e Política. Inevitavelmente grupos utópicos, quando radicalizam seu discurso religioso, seguem do transcendente para o imanente, onde todos os sonhos e promessas da religião precisam ganhar uma forma corpórea, no aqui e agora. Tratando da mentalidade utópica na modernidade, Karl Mannheim dá ao *Quiliasma Orgiástico* dos Anabatistas uma posição de muito destaque. Ele diz:

A mudança decisiva na história moderna foi, sob o ponto de vista do nosso problema, o momento em que o ‘Quiliasma’ uniu suas forças às demandas ativas dos estratos oprimidos da sociedade. A ideia da aurora de um reinado milenar sobre a terra sempre conteve uma tendência revolucionarizante, e a Igreja fez todos os esforços para paralisar esta ideia situacionalmente transcendente com todos os meios de que dispunha. [...] Entretanto, entre os hussitas e depois em Thomas Münzer e os anabatistas, estas ideias se transformaram nos movimentos ativadores de estratos sociais específicos. Aspirações que até então não se haviam apegado a um objetivo específico, ou se concentravam em objetivos extraterrenos, assumiram subitamente uma compleição mundana. Sentia-se que eram viáveis – aqui e agora – e infundiam um ardor singular à conduta social. (MANNHEIM, 1968, pp.235-236)

Sobre os Anabatistas³⁹, Calvino condena-os pelo fato de acreditarem que o Reino de Cristo limita-se aos elementos desse mundo e por desejarem construir uma sociedade sem uma organização hierárquica.

Quando, de fato, ouvem que o evangelho promete uma liberdade que, segundo dizem, não pode reconhecer rei nem magistrado, mas somente a Cristo, eles não conseguem entender de que tipo de liberdade se está falando. E, assim, pensam que as coisas não podem ir adiante, a menos que o mundo inteiro adote uma nova forma de governo, na qual não haja juízes, nem leis, nem magistrados ou funções parecidas, as quais consideram limitações da sua liberdade. [...] o reino espiritual de Cristo e o poder civil são realidades bem distintas entre si. (CALVINO, 2009b, pp.875-876)

Calvino chega a dizer que eles não sabiam discernir a realidade do reino espiritual de Cristo, confinando-o tão somente à realidade dos homens, e desprezando seu caráter místico. Eles assumem um “devaneio judaico”. Calvino era muito criterioso quanto ao que assumia da tradição judaica. Ele e a maioria dos reformadores optaram por usar elementos do *Antigo Testamento*, como, por exemplo, o conceito de aliança. “A tradição reformada opera, assim, com a categoria bíblica e teológica de aliança, categoria que teve uma influência decisiva sobre as diferentes teorias do contrato, como elas foram desenvolvidos na filosofia política moderna, de Hugo Grotius a John Rawls, passando por Locke e Jean-Jacques Rousseau” (MEHL; MÜLLER, 2006, p.1083).

Para Calvino, uma sociedade não regulada pela lei e pelo magistrado civil estaria condenada à ruína. Seu modelo de organização eclesiástica podia ser copiado para o

³⁹. Os anabatistas são apontados como os responsáveis por vários movimentos no início da modernidade, desde o *pentecostalismo* até o *socialismo moderno*. Vejamos: “Sem pretender traçar um esboço dos movimentos iluministas anteriores ao aparecimento do Pentecostalismo, cumpre assinalar que, desde os primórdios da Reforma, surgem, em várias regiões, comunidades religiosas nas quais os fiéis procuravam o contato direto com o Espírito Santo. A primeira manifestação desse ‘Protestantismo do Espírito’, para usar a expressão de Léonard, teve início no século XVI, com o Anabatismo, difundido especialmente na Alemanha e Suíça. Münzer afirmava achar absurdo que Deus, depois de haver falado diretamente aos homens, durante séculos, tenha com eles cessado a comunicação, como se, de súbito, houvesse emudecido” (SOUZA, 1969, pp.21-22). “O fato de o socialismo moderno frequentemente reportar suas origens ao tempo dos anabatistas demonstra, em parte, que o movimento liderado por Thomas Münzer deve ser tido como um passo em direção aos movimentos revolucionários modernos. É óbvio, naturalmente, que não estamos lidando aqui com proletários com consciência de classe. Do mesmo modo, deve ser desde logo aceito que Münzer era um revolucionário social por motivos religiosos”. (MANNHEIM, 1968, p.235)

modelo de organização civil da sociedade. Foi isso que aconteceu com as várias ramificações calvinistas que se espalharam pelo mundo afora.

O sistema Presbiteriano-Sinodal é conhecido como modelo-tipo de organização eclesiástica que carrega as sementes da democracia. Na verdade, o poder pertence aos leigos locais, que elegem um conselho de anciãos (daí a palavra presbítero, ‘ancião’ em grego) para garantir que o governo seja da comunidade. Esse conselho elege delegados para um nível nacional, o sínodo, composto em parte também por pastores, que tratam de questões doutrinárias e decisões disciplinares, aprovadas após debate público e voto dos leigos. Esse modelo é válido para todas as comunidades locais. Tal sistema enfraquece qualquer poder absoluto de um único corpo social. O Rei Tiago I da Inglaterra em 1604 era capaz de exclaimar: ‘um Presbitério (um conselho de comunidade local) escocês concorda com a monarquia como Deus concorda com o diabo’. (MARQUET, 1989, pp.50-51)

Para Calvino, o reino espiritual de Cristo permitia ao cristão gozar nesta vida de uma antecipação das bem-aventuranças que serão plenas na consumação dos tempos, mas jamais viver essa plenitude sem que sua volta tenha se realizado. A imagem que Calvino usa para essa tensão entre o ‘já’ e o ‘ainda não’, ou seja, o reino espiritual de Cristo já presente ofertando aos cristãos uma série de benefícios, porém, ainda não em sua plenitude, é a de um *peregrino*, que caminha neste mundo, mas espera algo maior. “Mas, se a vontade de Deus é que caminhemos [*peregrinari*] sobre a terra, embora suspiremos pela verdadeira pátria, e se, além disso, tais meios nos são necessários à caminhada, então aqueles que os querem subtrair aos homens, pretendem lhes arruinar a própria natureza” (CALVINO, 2009b, p.877).

Calvino descarta qualquer perfeição que supostamente deveria existir na igreja. Ele possui uma visão antropológica muito clara sobre os efeitos danosos do “pecado original” sobre a humanidade. A igreja jamais será perfeita enquanto durar sua peregrinação, e não serve como pretexto de perfeição, como pensavam os Anabatistas, a ponto de serem suprimidas as leis na organização social. E para Calvino isso reforçava a necessidade do magistrado civil.

Porque, a respeito do que alguns alegam, a saber, que na Igreja de Deus deve haver uma perfeição que sirva como única lei, respondo que isso é insensatez, pois jamais poderá existir semelhante perfeição em nenhuma sociedade humana. De fato, sendo tão grande a insolência dos réprobos, e tão contumaz e rebelde sua perversidade que mal conseguimos refreá-las pelo rigor das leis, que deveríamos esperar se lhes fosse dada uma licença absoluta para fazerem o mal, visto que não se deixam conter nem mesmo pela força? (CALVINO, 2009b, p.877)

Portanto, para Calvino abolir as leis, acabar com o magistrado civil, em nome de uma sociedade utópica, que viveria em paz duradoura porque se declarava cristã, é caminhar para a barbárie. Deve prevalecer entre os cristãos uma forma pública de religião; o poder civil deve resguardar os direitos de todos os homens. “[...] é preciso que cada um possua o que é seu; que a relação entre os homens seja justa, sem dano ou fraude; que a honestidade e modéstia reinem, a fim de que resplandeça a forma pública da religião entre os cristãos, e que a civilidade se estabeleça entre os homens. Eis por que não deve estranhar que se confie no poder civil” (CALVINO, 2009b, p.877). Contudo, é importante ressaltar que o poder civil deve proteger a verdadeira religião contra as heresias públicas.

Calvino entende que a “igreja deve manter-se rigorosamente afastada do Estado. Contentar-se-á com explicar ao Magistrado a palavra de Deus [...]. Quanto ao Magistrado, é seu dever proteger a Igreja e fazer respeitar a livre pregação do Evangelho” (MOUSNIER, 1978, p.82).

Na sequência o que vemos é um Calvino não medindo elogios aos governantes. Ele entende que ser um magistrado é a mais alta e honrosa vocação de Deus aos homens, por isso, Deus teria permitido que a dignidade dos magistrados fosse exaltada com títulos eminentes. “Para provar isto, basta dizer que são chamados ‘deuses’ todos os que exercem a função de magistrados [Êx 2.8,9; Sl 82.1]” (CALVINO, 2009b, p.878). Cabia aos magistrados reconhecerem suas vocações, pois eles são representantes de Deus em meio aos homens. “Em suma, se tiverem bem claro que são representantes de Deus, então hão de aplicar toda a diligência em oferecer aos homens a imagem da providência, proteção, bondade, benevolência e justiça divina” (CALVINO, 2009b, p.880). Apoiando-se em textos como Provérbios 8.16-16 e Romanos 13, Calvino tenta vincular a autoridade dos magistrados a uma dádiva de Deus.

‘Por mim reinam os reis, os príncipes mantêm a sua autoridade, e os juízes julgam com retidão’ [Pv 8,15-16]. Isso vale como se fosse dito que reis e magistrados exercem sobre a terra a sua autoridade, não por conta da perversidade humana, mas por próspera e santa ordenação de Deus, a quem pareceu bem conduzir assim o governo dos homens. Pois é ele que se faz presente e preside a formulação das leis e a reta administração da justiça. [...] não resta dúvida de que Paulo nos recomenda toda forma legítima de autoridade. Isso ele o demonstra ainda mais claramente quando aborda diretamente a matéria, ensinando que toda autoridade é uma ordenação divina e que não há poder algum que não tenha sido estabelecido por Deus [Rm 13.1,2]. Ao contrário, os príncipes são ministros de Deus para honrar àqueles que fazem o bem, e para castigar aos que agem mal [Rm 13.1,4]. (CALVINO, 2009b, pp.878-879)

Na visão de Calvino, por mais que os homens acreditem possuir o poder em suas mãos, na verdade, todos eles recebem o poder como concessão de Deus. Essa postura teve consequências muito interessantes, principalmente no que tange ao poder dos tiranos. Desprezar o papel dos magistrados é desonrar o próprio Deus que os comissionou para uma santa missão. “De resto, gozarão de grande consolação ao pensarem que a sua vocação [magistrados] não é profana nem estranha aos servos de Deus, mas uma missão santa que desempenham por delegação de Deus” (CALVINO, 2009b, p.880).

Na sequência, Calvino propõe-se a analisar três formas de governo. Ele introduz essa questão com um parágrafo que foi o mais alterado nas várias edições das *Institutas*. “É certamente inútil que homens privados, que não têm autoridade alguma para assumir decisões, disputem sobre as formas de governo” (CALVINO, 2009b, p.881). O que está em jogo é quem poderia, ou melhor, quem teria o direito de discutir sobre as formas de governo, e parece que isso não ficou tão claro para Calvino, pois na versão latina as expressões usadas são ambíguas.

O texto original de 1536 parecia proibir a todas as pessoas exceto às ‘pessoas públicas’, isto é, os governantes, até mesmo a discussão abstrata da questão da melhor forma de governo/organização política. Uma vez que esse era um tópico fundamental de discussão tanto entre escolásticos quanto entre humanistas e, de qualquer modo, como o próprio Calvino (ele mesmo uma ‘pessoa privada’, no sentido relevante da expressão), por volta de 1543, também pretendia discutir o assunto, ele acrescentou ‘no lugar onde vivem’. Observe-se ainda que o latim é suficientemente ambíguo para permitir a leitura: ‘homens privados que não têm direito de discutir (deliberare) nenhum assunto dos negócios públicos’. Não tenho certeza de que não foi isso o que Calvino quis dizer; de qualquer forma, sua

linguagem displicente ou equívoca é sintomática de sua hostilidade a projetos de qualquer espécie da parte de homens privados. (HÖPFL, 2005, p.85)

De qualquer modo, apesar dessa ambiguidade que introduz a discussão, Calvino faz uma análise muito clara sobre três formas de governo: a monarquia, a aristocracia e a democracia.

Enumeram-se três formas de governo civil: a monarquia, isto é, o governo de um só, chamado rei, duque ou de outro nome; a aristocracia, regime fundado sobre o governo da nobreza; a democracia, governo popular no qual todo indivíduo tem poder. É verdade que um rei, ou outra pessoa investida de autoridade única, facilmente caia na tirania; é fácil também que os nobres se conluíam para criar um governo injusto; mais frequentes ainda são as sedições, quando o povo assume o poder. Comparando a essas três formas de governo, será preferível que o poder esteja nas mãos daqueles que sabem governar mantendo a liberdade do povo, visto que raramente se constata, sendo quase um milagre que os reis consigam controlar a sua vontade sem jamais se afastarem da justiça e da retidão. De fato, é raro que tenham a prudência e a inteligência necessária para saber discernir aquilo que é bom e útil. (CALVINO, 2009b, p.881)

Thomas Henr Parker, comentando essa seção 8, diz que apesar da crítica a todas as formas de governo listadas por ele, “Calvino prefere a aristocracia, ou aristocracia temperada com democracia, uma forma que apresenta menos risco do que outras” (1995, p.159).

O próprio Calvino não deixa clara a sua opinião, mas aponta para algumas características que dão suporte à opinião de Thomas Parker. O que se sabe é que Calvino tinha inclinações republicanas e por isso, ao longo do capítulo 20, procurou termos mais abstratos e amplos que pudessem dar conta do que tinha em mente.

Calvino necessitava de um termo mais abstrato do que Lutero, que na maioria das vezes designou a associação civil mediante a referência à forma de governo (por exemplo, ‘reino’, ‘principado’, ‘ducado’, ‘eleitorado’, ‘império’. [...]) Calvino não utilizou esses diversos termos para fazer distinções, mas simplesmente por elegância de estilo, *copia verborum*; com efeito, frequentemente utiliza *regimen* ou *gubernatio* (‘governo’) quando poderia igualmente fazer referência a *politia*, e vice-versa. (HÖPFL, 2005, p.LXIII)

Outra questão importante é o aspecto coercitivo em relação às massas, pois apesar de defender a liberdade regulada para o povo, Calvino tem em mente o poderio destrutivo que a massa insuflada pode causar. É claro que seu exemplo vem da fúria devastadora dos Anabatistas.

Devido à peculiaridade de sua estrutura, a sociedade medieval e feudal não conheceu uma revolução no sentido moderno. Desde o aparecimento desta forma de mudança política, o quiliasma tem sempre acompanhado as eclosões revolucionárias, emprestando-lhe seu espírito. Quando este espírito refluí e abandona tais movimentos, permanece no mundo, e em seu rastro, um frenesi da massa e uma fúria desespirtualizada. O quiliasma encara a revolução como um valor em si mesmo, não como um meio inevitável de se atingir um fim racionalmente estabelecido, mas como o único princípio criador do presente imediato, como a esperada realização de suas aspirações neste mundo. (MANNHEIM, 1968, p.241)

Para evitar as sequelas de um levante da massa em fúria, com pressupostos religiosos de tendência mística, Calvino reconhece que existe uma dupla faceta no campo religioso, uma mais emocional e outra mais racional, optando claramente pela segunda, e para que se evite uma desestruturação da sociedade corrompida pelo pecado, podendo desembocar numa revolta sangrenta contra a autoridade constituída, ele tenta mostrar que a forma de governo ideal precisa ponderar algumas coisas.

Por isso, na falta de homens aptos, e também por causa do pecado, a forma de autoridade mais segura costuma ser a de um governo constituído por pessoas que se ajudam mutuamente e se admoestam no exercício do seu dever; e, se alguém se exalta mais do que é justo, muitos são os censores e mestres que coibirão esse desregramento. [...] Na verdade, a melhor forma de governo encontra-se onde existe uma liberdade bem regulada e destinada a durar; considero que quem se encontra em tal condição deve considerar-se feliz e cumprir o seu dever, empenhando-se para mantê-la. Eis porque os governantes de um povo livre devem envidar todo esforço a fim de que a liberdade do povo, do qual são os responsáveis, não desvaneça de modo algum em suas mãos. Mais do que isso: quando dela descuidarem, ou a enfraquecerem, devem ser considerados traidores da pátria. Mas se aqueles que, por vontade de Deus, vivem sob príncipes, dos quais são súditos naturais, transferem o poder a si próprios mediante a revolta, digo que semelhante tentativa deve ser considerada não somente absurdo, mas deplorável e danosa aventura. (CALVINO, 2009b, p.882)

Conter a revolta das massas com um governo fundamentado na lei é o objetivo de Calvino. Portanto é dever dos magistrados, a partir de uma leitura bíblica, principalmente do *Antigo Testamento*, criar uma sociedade regulada pela Lei. E essa Lei deve defender os bons contra os maus, socorrer os oprimidos e punir rigorosamente os malfeitores que perturbam a ordem pública. E além do *Antigo Testamento*, Calvino apoia-se também em Sólon, e diz:

Por experiência, constatamos aquele dito de Sólon: que toda ordem social consiste em dois elementos: remunerar os bons e punir aos maus; eliminados esses dois procedimentos, dissolve-se e anula-se toda a disciplina da sociedade humana. Muitos têm pouco interesse em fazer o bem ao virem que a virtude não é recompensada; por outro lado, não é possível se pôr freio à iniciativa dos maus caso as penas não estejam bem à vista. Esses dois elementos constam naquela exortação profética em que se manda reis e demais autoridades a fazerem justiça e juízo (Jr 22.3): a justiça consiste em assegurar o direito aos inocentes, protegê-los, defendê-los, sustentá-los e libertá-los; o juízo, em resistir à presunção dos maus, reprimir a violência e punir seus delitos. (CALVINO, 2009b, p.884)

Os magistrados estão autorizados, segundo Calvino, a derramar sangue para impor a paz e a ordem na sociedade. Desde que ajam segundo os preceitos bíblicos, eles podem até atropelar o também preceito bíblico do “Não Matarás”, pois mesmo que a lei proíba ao cidadão comum matar, não se aplica esse princípio ao magistrado, pois Deus teria colocado em suas mãos a espada da justiça para não deixar impunes os criminosos de toda sorte. A negligência dos magistrados a esse princípio pode trazer sérias consequências para a sociedade. “Não sem motivo se disse do imperador Nerva: se é difícil viver sob um príncipe que não permite nada, pior ainda é viver sob aquele que permite todas as coisas” (CALVINO, 2009b, p.886).

A espada da justiça nas mãos dos governantes também é um argumento para Calvino defender o princípio de uma guerra, diríamos, “justa”. As guerras são lícitas, quando for necessário promover uma vingança pública por ofensa sofrida. “A própria natureza nos ensina que é dever dos príncipes usar a espada, não somente para corrigir as faltas dos súditos, mas também para defender o território que está sob seus cuidados quando este for invadido. Na Escritura, o Espírito Santo nos declara que tais guerras são legítimas”

(CALVINO, 2009b, p.886). Apoiando-se novamente no *Antigo Testamento* para fundamentar sua posição sobre a prerrogativa do Estado fazer guerra, Calvino procura em Agostinho uma base filosófica e também teológica para tranquilizar as mentes dos soldados que tiverem que obedecer ordens e tirar vidas alheias.

Calvino também afirma que os tributos e impostos que os governantes recebem são direitos que lhes assistem, inclusive garantindo a eles uma vida bastante confortável, contudo, devem ter em mente que são administradores de um tesouro que não lhes pertence, lembrando que deverão prestar contas a Deus de seus atos.

Os príncipes devem se recordar que seus domínios não são tesouros seus, mas, como Paulo o declarou (Rom. 13.6), erário do povo inteiro. Portanto, quando gastam prodigamente, não o fazem sem grave violação do direito, pois esses bens são como o próprio sangue do povo, sendo crudelíssima desumanidade gastá-lo inutilmente. Devem considerar, além disso, que os impostos e demais formas de tributos são apenas subsídios para as necessidades públicas, e, por isso, sobrecarregar a população sem motivo é tirania e latrocínio. (CALVINO, 2009b, p.888)

A imagem do erário público como sangue do povo é algo muito forte, e mostra que Calvino apesar de justificar as regalias dos governantes, também os censura quando ocorre a malversação do dinheiro público.

A seguir, Calvino discorre sobre o papel que as leis possuem na organização da sociedade. Repetindo Platão e Cícero, ele diz que as leis são como a *alma do Estado*. Como teólogo, Calvino busca na lei mosaica um princípio constitucional que pode servir de paradigma para os estados modernos. É claro que ele não tinha em mente implantar a lei mosaica de forma literal, criando, com isso, estados judaizantes que poderiam se tornar, ao longo do tempo, teocracias fundamentalistas. “É, portanto, claro que a Lei Mosaica não é vinculativa para os Estados modernos. Eles são livres para enquadrar as suas próprias leis de acordo com as necessidades locais ou nacionais. Mas uma condição deve ser acrescentada, que estas leis modernas devem estar em consonância com as leis morais abrangentes na Lei Mosaica” (PARKER, 1995, p.160).

Para evitar interpretações equivocadas, Calvino toma o cuidado de sustentar que a lei mosaica possuía três partes: moral, cerimonial e judicial.

A lei cerimonial era aplicável somente aos judeus e tinha valor pedagógico para ensiná-los até a vinda da plenitude dos tempos em que Deus enviou seu filho ao mundo. A lei judicial, que foi dada aos judeus, serviu para reger o povo, ensinando normas de justiça e equidade para que houvesse uma vida comum e pacífica.

Portanto, assim como foram ob-rogadas as cerimônias, enquanto a verdadeira piedade e religião permaneciam em pé, assim podem ser cassadas e ab-rogadas as leis judiciais sem que os deveres da caridade sejam violados. Se isto é verdade, e certamente o é, aos povos e nações se reconhece a liberdade de fazerem as leis que lhes pareçam melhores, as quais, contudo, devem estar de acordo com a lei eterna da caridade, de sorte que, sendo distintas apenas na forma, todas tenham o mesmo fim. (CALVINO, 2009b, pp. 889-890)

Já a lei moral era para Calvino não somente um testemunho da lei natural e da consciência que Deus teria imprimido no coração dos homens, mas o veículo que transportava o único escopo e regra de todas as leis, a saber, a equidade. Calvino sustentava que havia um histórico nas legislações antigas, apontando para o fato de que furtos, homicídios, adultérios e falsos testemunhos sempre foram passíveis de punição, embora os meios tenham variado entre as nações.

Na sequência Calvino procurou mostrar como os cristãos deviam conviver com as leis, os tribunais e os magistrados. Como existiam alguns em seus dias que diziam ser ilícito aos cristãos recorrer aos magistrados e, portanto, à justiça, ele procurou novamente reforçar o papel do magistrado como ministro de Deus. Novamente sobeja a noção de homem afetado pelo pecado em Calvino, pois em vários momentos ele apontou como causa da necessidade dos magistrados a corrupção humana. “Admito que por conta da perversidade humana não é possível encontrar hoje em dia muitos que recorram aos tribunais movidos pelo zelo da justiça. De resto, recordemos que a tutela do magistrado é um santo de Deus, que não deve ser corrompido por nossos vícios” (CALVINO, 2009b, p.892).

A função do magistrado é tão valorizada que a punição dada por ele não é algo humano, mas divino. “[...] a punição do magistrado não procede do homem, mas de Deus, a qual, como diz Paulo, é aplicada pelo ministério dos homens e para o bem destes (Rm 13.)” (CALVINO, 2009b, p.893).

Calvino procurou valorizar os ensinamentos morais contidos nas palavras de Cristo que estimulam o oferecer a outra face, a entregar o manto a quem nos tiver tomado a túnica e, a partir desses princípios, ensinou que faz parte do tornar-se e ser um cristão verdadeiro o sofrimento. A dor, a perseguição, a injúria e toda e qualquer forma de maldade sofrida pelos cristãos, nada mais são do que meios pelos quais o bom testemunho de vida santa se manifesta como exemplo para os demais. Isso faz sentido na teologia de Calvino, pois partindo-se do pressuposto de que Deus é soberano e comanda todas coisas, o mal sofrido não está fora do controle d’Ele: tem um propósito que pode até estar oculto naquele momento, mas que será um dia totalmente revelado, mostrando que tudo aquilo tinha um propósito maior.

De fato, é necessário que os cristãos se comportem como um povo nascido e criado para sofrer injúrias e afrontas, perversidades, imposturas e zombarias de gente da pior espécie. Não somente isso, mas devem suportar todos esses males com paciência, isto é, com o coração de tal modo disposto, que, ao receber uma injúria, estejam prontos para o seguinte, sem nada prometer a si mesmos senão a constância de carregar a cruz por toda a vida, fazendo o bem aos que lhe fazem mal, orar pelos que os amaldiçoam, procurando vencer o mal com o bem (Rm 12.14); nisso consiste a sua única vitória. (CALVINO, 2009b, p.893)

Na tentativa de evitar um mal entendido sobre as palavras do Apóstolo Paulo na epístola aos Coríntios, onde ele condena o excessivo ardor dos mesmos em litigar e pleitear, ao ponto de darem ocasião dos não cristãos difamarem a religião cristã e o Evangelho, Calvino acredita ser lícito aos cristãos buscarem justiça na terra, mas com moderação, para evitar escândalos. “[...] a caridade é boa conselheira sobre aquilo que é preciso fazer, indispensável em todas as contendas” (CALVINO, 2009b, p.894).

Agindo dessa forma, Calvino preparou o terreno para a parte mais polêmica desse capítulo e que foi alvo de múltiplas interpretações pelos calvinistas ao longo da história, a saber, a relação entre o povo e os tiranos.

Vale ressaltar que Calvino viveu numa época em que a ideia de cidadania não era uma realidade. A relação entre os governantes e os governados estava assentada sob princípios estranhos aos olhos da nossa contemporaneidade. Quando ele se refere aos governados, geralmente os trata como súditos, sendo que estes deviam obediência cega aos seus governantes. Além disso, essa relação era mediada e tendo como modelo as passagens bíblicas usadas amiúde para se justificar a existência do poder de mando e a obediência exigida do povo. Em função disso, Calvino gastou 10 seções (da 22 à 32) para falar sobre essa relação bastante controvertida entre súditos e magistrados que exorbitavam de suas funções e acabavam se tornando tiranos. Já foi dito que Calvino reconhece que os magistrados são ministros e representantes de Deus, e é dever dos súditos mostrar-lhes obediência e honrá-los acima de tudo; portanto, resistir-lhe é resistir ao próprio Deus.

Pois, uma vez que não é possível resistir ao magistrado sem que se esteja resistindo também a Deus, ainda que alguém ache que pode desprezar ao magistrado que se mostra medíocre e incapaz, Deus é poderoso o bastante para vingar esse desprezo de sua vontade. Sob o nome de obediência incluo também a moderação que os cidadãos privados [ou pessoas privadas] devem ter em face dos negócios públicos, para que evitem invadir as funções do magistrado ou tomem iniciativas de natureza pública. Quando se encontrarem, no governo comum, erros que precisam ser corrigidos, os cidadãos não devem tomar a iniciativa de remediar um problema que não lhes compete; devem, antes, expor a situação ao superior, que é o único autorizado a gerir os negócios públicos. (CALVINO, 2009b, p.896)

Quando Calvino exigia obediência dos súditos, ele não entendia que essa obediência era devotada à pessoa, mas ao cargo, pois partindo de uma concepção teológica onde todas as coisas estão sob a supervisão de Deus, pode-se dizer que ele nem mesmo se preocupava como determinada pessoa chegou ao poder, mas uma vez lá estando, seria necessário obedecê-la. Bom ou mau governante, seu governo tem um propósito estabelecido por Deus e que será revelado na medida em que a história do povo e do governante vai sendo construída no dia a dia. Com isso, Calvino reconhecia que existem maus governantes, mas

mesmo estes devem ser respeitados pela posição que ocupam e porque chegaram ao poder pela vontade de Deus. Na citação feita há pouco e em outras partes ao longo do capítulo vinte das *Institutas*, depreende-se que, para ele, a sociedade não é composta por homens iguais perante a lei porque às *pessoas privadas* não cabe interferência nos assuntos que envolvem a administração pública. É claro que Calvino tem em mente as ações de quebra da ordem praticadas pelos Anabatistas, mas com isso seu pensamento deu margem para uma série interpretações, como, por exemplo, as movidas pelos democratas do norte e os aristocratas do sul por ocasião da Guerra de Secessão nos Estados Unidos. Enquanto para os primeiros, Deus havia criado todos os homens iguais, e, portanto, seria uma aberração a existência da escravidão dos negros, para os aristocratas do sul, muitos apoiados no pensamento de Calvino, Deus teria criado os homens de maneira desigual, sendo que uns existiam para comandar e outros para obedecer, justificando assim a escravidão.

Usando uma metáfora que vem de Homero, Calvino diz que o magistrado é o pai da pátria, e a ele resistir é um ato de loucura, pois o bom governante, além de ser adorado pelo seu povo, é alguém que resplandece a imagem de Deus nos seus atos. Essa ideia da “imagem” não é algo novo; já aparecia em muitos pensadores no ocidente. Aparecia, por exemplo, em Jean Salisbury (1120-1180), em quem se percebe uma doutrina política teológica. “‘Os poderes foram ordenados por Deus’. Esta lição prevê que o governante é um ‘gêmeo’ do poder divino. Por isso é importante a teoria dos signos: o rei é gêmeo’ visível do poder divino, invisível” (ROMANO, 2001, p.336).

Mas como tratar aquele que a partir de seus atos demonstra uma crueldade sem igual?

Mas, como na maioria das vezes os príncipes andam longe do bom caminho, pois alguns, descurando completamente de seu ofício, entregam-se aos prazeres e deleites; outros, dominados pela cobiça, põem à venda todas as leis, privilégios, direitos, juízos; outros saqueiam ao povo para manter seu luxo desvairado; outros, enfim, dedicam-se ao crime, saqueando casas, violando donzelas e mulheres casadas, oprimindo inocentes. Semelhantes desmandos tornam difícil convencer algumas pessoas de que os soberanos são os príncipes do povo, e que é preciso lhes obedecer na medida do possível. [...] Pois é certo que o sentimento de execração e ódio aos tiranos sempre acompanhou, no coração dos homens, ao amor aos reis justos que cumprem o seu dever. (CALVINO, 2009b, p.896)

Essa última parte parece mal traduzida na versão que estamos usando, por isso preferimos a tradução de Harro Höpfl, que diz: “A espécie humana sempre teve aversão e um ódio inatos dos tiranos, assim como ama e reverencia os reis obedientes à lei” (2005, p.118).

Mesmo reconhecendo que os tiranos são odiados por seus governados, Calvino usa uma série de textos bíblicos que comprovam que um mal governante representa a ira de Deus sobre a terra porque Deus os estaria usando para castigar aquele povo. “É preciso insistir em provar aquilo que dificilmente conseguimos entender: que um homem perverso e indigno esteja investido de toda dignidade e autoridade que o Senhor, em sua Palavra, confere aos ministros da sua justiça; aos súditos compete que tributem à má autoridade a mesma reverência que rendem a um bom rei” (CALVINO, 2009b, p.897).

O próprio Calvino reconhece que obedecer ao tirano é algo muito difícil do ponto de vista racional, mas mesmo assim insiste nessa prática. “Mas é o mau governante quem ocupa a maior parte do restante deste capítulo. Calvino insiste parágrafo após parágrafo que, mesmo indigno o mau governante, seus súditos ainda deverão reverenciar o ofício que ele representa. Esta não é apenas uma questão de conveniência, mas uma parte da *pietas*” (PARKER, 1995, p.161).

Pautando-se por algumas passagens do *Antigo Testamento*, Calvino toma como exemplo de governante tirânico o rei Nabucodonosor. “Ora, sabemos que tipo de soberano foi Nabucodonosor, que tomou Jerusalém: um salteador e devastador de reinos; [...] aquele tirano perverso e cruel” (CALVINO, 2009b, pp.897-898). Mesmo reconhecendo que Nabucodonosor era um tirano cruel e violento, Calvino tem em mente alguns textos que reconhecem que a autoridade desse rei veio de Deus e cumpriu um propósito.

E Daniel lhe disse: ‘Tu, ó rei, és rei dos reis, a quem o Deus do céu deu um reino, poderoso, forte e glorioso. Deu-te também as terras onde habitam os filhos dos homens, animais do campo e aves do céu; entregou-as em tua mão, e te fez dominar sobre elas’ (Dn 2.37,38). O próprio Daniel disse a Baltazar, filho de Nabucodonosor: ‘O Altíssimo Deus, ó rei, deu a Nabucodonosor, teu pai, o reino e a magnificência, a glória e a majestade. E pela grandeza que lhe deu, todos os povos, nações e línguas tremiam e temiam diante dele’ (Dn 5.18,19). Quando ouvimos que Deus o constituíra soberano devemos recordar a disposição celeste que nos manda temer e honrar ao rei, e assim não teremos escrúpulos em tributar

a um tirano a honra com que o Senhor dignou revesti-lo. (CALVINO, 2009b, p.898)

Calvino não hesita em afirmar que a obediência a um tirano é dever de todo cristão, pois se ele chegou ao poder foi Deus quem o conduziu a ocupar esse posto. “Para Calvino, todo poder vem de Deus, é Deus quem cria os Reis. Portanto, deve-se obedecer aos Reis, mesmo os tiranos. Calvino não distingue os tiranos de usurpação dos tiranos de exercício” (MOUSNIER, 1964, p.72).

Isso parece bastante complicado de ser aceito, mas faz todo sentido com a teologia de Calvino sobre a soberania de Deus. Novamente somos colocados diante da questão da legitimidade da desobediência e da rebelião. Calvino não se desviou de sua posição fundamental, mesmo sob forte pressão dos protestantes franceses perseguidos no contexto das guerras de religião.

A monarquia em Israel, suas prerrogativas e abusos de poder são tomados como parâmetro para a justificativa de obediência a um tirano. Um texto em especial é trazido à tona para justificar sua posição.

Quando Samuel anunciou ao povo de Israel que iria sofrer na mão de seus reis, disse: ‘Este será o direito do rei que reinará sobre vós: ele tomará vossos filhos e os empregará em seus carros, para que sirvam de cavaleiros, para que arem seus campos e seguem sua messe, forjem suas armas; tomará vossas filhas para que sejam perfumistas, cozinheiras e padeiras; por fim tomará vossos campos, vossas vinhas e melhores oliveiras e os dará a seus servos; dizimará vossas sementes e vinhas, e dará a seus eunucos e seus servos; tomará servas e jumentos e os usará como bem entender; dizimará também vossos rebanhos, e vós sereis servos seus’ (1 Sm 8. 11-17). Certamente os reis não podiam agir desse modo com a pretensão de viver segundo a justiça; a Lei, de fato, exortava à prática da temperança e sobriedade (Dt. 17.16), mas Samuel invoca a autoridade sobre o povo, porquanto era necessário obedecer e ilícito resistir. Como se dissesse: a cobiça dos reis se manifestará nesses ultrajes, e a vós não caberá reprimi-la, mas somente se submeter às suas ordens e obedecê-las. (CALVINO, 2009b, p.898)

Calvino lê o texto de forma literal, mas é preciso lembrar que esse texto não foi respeitado nem pela tradição monárquica em Israel, onde se pode observar uma série de conspirações palacianas contra os reis estabelecidos ao longo da história monárquica

daquela sociedade. A opressão imposta por um governante mau é vista por Calvino como um castigo de Deus para o povo.

Portanto, se somos cruelmente oprimidos por um príncipe desumano; se somos saqueados por um príncipe avarento e pródigo ou menosprezados e abandonados por um que seja negligente; se somos afligidos pela confissão do nome do Senhor por um rei sacrílego e infiel, recordemos então, antes de tudo, das ofensas que fizemos contra Deus, ofensas que são punidas por tais flagelos. [...] Deus está na assembleia dos deuses e os julgará (Sl 82.1); diante de sua face cairão por terra e serão esmagados os que não honrarem ao seu ungido (Sl 2.10-12). (CALVINO, 2009b, p.900)

A experiência da obediência e da submissão a outro é colocada no nível da transcendência, pois obedecer ao magistrado é obedecer a Deus, e resistir-lhe é um ato de afronta à vontade de Deus. Mesmo defendendo a prerrogativa do governo dos tiranos, como aqueles que são usados pela vontade soberana de Deus e apoiando-se em textos bíblicos do *Antigo Testamento*, Calvino, na seção 30, abre um precedente interessante, pois reconhece que existem algumas situações em que é possível resistir aos tiranos, e ele busca esses exemplos também no *Antigo Testamento*. Ele diz:

Nisto manifesta-se maravilhosa bondade, poder e Providência de Deus. De fato, por vezes ele suscita algum de seus servos para vingar a tirania de quem injustamente os domina, livrando da calamidade um povo oprimido; por vezes, para o mesmo fim, suscita o furor de homens que cogitam uma coisa e executam outra. Do primeiro modo, por Moisés livrou o povo de Israel da tirania de Faraó (Êx 3.7-10); por Otoniel, da violência de Cusã, rei da Síria (Jz 3.9); por outros reis e juízes, de outras servidões. Do segundo modo, submeteu o orgulho de Tiro pelos egípcios; a insolência dos egípcios pelos assírios; a ferocidade dos assírios pelos caldeus; a arrogância de Babilônia pelos medos e persas, depois que Ciro venceu aos medos; submeteu a ingratidão e a ímpia rebeldia dos reis de Judá e Israel, pelas mãos dos assírios e dos babilônios. Todos esses foram ministros e executores da justiça divina, mas grande é a diferença que existe entre ambos. Porque os primeiros, como tinham sido legitimamente comissionados por Deus para tais feitos, não violavam a majestade que ele havia conferido aos reis. Porque, armados por Deus, corrigiam um poder inferior por outro maior, assim como é lícito aos reis castigar aos nobres. Os demais, embora guiados pelas mãos de Deus a fazer aquilo que ele determinara, cumpriam sua missão sem o saber, não obstante em seu coração não tivessem outra intenção e pensamento que fazer o mal. (CALVINO, 2009b, p.900)

Embora Calvino reforce a obediência ao tirano, é aberto um precedente para o tiranicídio. Isso será discutido mais adiante quando for tratada a questão dos monarcômacos entre os calvinistas franceses.

O tiranicídio apesar de ser uma possibilidade, aparece nas *Institutas* como um apêndice, o que não deixa de ser importante, tendo sua validade e servindo posteriormente para discussões políticas e religiosas em vários Estados Modernos. Contudo, logo na sequência, Calvino volta a sustentar a necessidade de obediência ao tirano. “Ouçam, pois, os príncipes e tremam. Cumpre, porém, acima de tudo que nos guardemos de desprezar e desobedecer a autoridade de nossos superiores, a qual, como vimos, permanece revestida de majestade mesmo quando exercida por pessoas indignas que a corrompem com sua maldade” (CALVINO, 2009b, p.901).

Mais uma vez Calvino dá um passo atrás e recorre a instituições de cidades importantes da Antiguidade Clássica, como Esparta, Roma e Atenas, para apresentar a possibilidade de controle absoluto do tirano. Instituições com poderes para controlar o próprio poder. Quando ele menciona, segundo nossa tradução, “as autoridades de nossos superiores”, ele está falando de “magistrados superiores”, porque na sequência ele vai introduzir uma outra noção de magistrado, que poderíamos chamar de “magistrados inferiores”, ou “magistrados populares”, que na tradução que temos usado aparece simplesmente como “magistrados instituídos para a tutela do povo”. Contudo, é preciso notar ainda que Théodore de Bèze, no tratado de 1554, intitulado: *De haereticis a civili magistratu puniendis*⁴⁰ [Da punição dos hereges pelo magistrado civil] se refere ao magistrado inferior da seguinte maneira:

[...] Se o Senhor nos desse Príncipes que combatessem o reino de Cristo? Neste caso, é necessário em primeiro lugar que a Igreja recorra a Deus em orações e lágrimas, e seja aconselhada a promover alteração real de vida, para que os braços velados dos fiéis possam rebater os ataques furiosos do mundo. No entanto, o dever do magistrado inferior é manter tanto quanto lhe é possível, em seu próprio país e sob sua jurisdição, a pureza da religião, na qual ele deve prosseguir com cautela e boa moderação, mas se exige também que haja constância e magnanimidade. (1970, p. 69)

⁴⁰. “Esse tratado, uma das primeiras obras polêmicas publicadas por Bèze, era uma refutação direta da defesa de Sébastien Castellion sobre a tolerância religiosa. Bèze argumenta que os governantes têm o direito e o dever de punir os heréticos, assim como ocorreu com a queima de Miguel de Servetus em Genebra” (KINGDON, 1970, p.VIII).

Pode-se dizer que Bèze, sob a influência de Calvino, elabora aquilo que poderia ser chamado de enunciação da teoria da resistência constitucional.

Voltando para a análise das *Institutas*, Calvino mostra como esses magistrados atuaram em Roma, Esparta e Atenas.

Refiro-me sempre a pessoas particulares. Porque, se em nossos dias existissem magistrados instituídos para a tutela do povo e para conter a excessiva licença e a cobiça dos soberanos, como outrora dos éforos entre os espartanos e os tribunos da plebe entre os romanos, os demarcas atenienses, ou como os três estados quando se reúnem em cortes, a estas pessoas, que estão investidas de autoridade, não posso de modo algum proibir, segundo as exigências de seu ofício, que façam oposição e resistam à excessiva licença dos reis, pois, deixando de fazê-lo, trairão ao dever de proteger a liberdade do povo. (CALVINO, 2009b, p.901)

Como se pode perceber, Calvino trabalha com a possibilidade de recuperar através de modelos históricos, instituições que controlem aquilo que veio a ser chamado de absolutismo dentro dos Estados Modernos. Quando ele menciona os “três estados”, está se referindo aos três estamentos em que a sociedade francesa se dividia na época, como uma sociedade fundada na desigualdade e definida através do nascimento dos homens. “As três ‘ordens’ significavam os três ‘estados’ na França: os nobres, os clérigos e os burgueses” (PARKER, 1995, p.161). É importante frisar que a reunião de representantes dos três estados era chamada de “Estados Gerais”, ocorrendo com certa regularidade até 1614, quando foi proibida, e sendo retomada somente por ocasião da grave situação financeira que antecedeu a Revolução Francesa (1789-1799).

Mesmo antes desse grande fato histórico que sepulta o absolutismo, Calvino de alguma forma já havia se posicionado contra tal prática política, pois afirma que o poder absoluto pertence somente a Deus e que existe um limite na obediência aos governantes. Para Calvino, o verdadeiro rei dos reis é Deus, e um governante que queira contrariar os princípios contidos em sua Palavra deve ser desobedecido.

Conforme ensinamos, há sempre um limite na obediência devida aos seus superiores, ou, mais exatamente, uma regra que se deve ser sempre observada: tal obediência não deve nos afastar da obediência devida a Deus, sob cuja vontade todos os editos reais e constituições devem estar contidos, e sob cuja majestade deve se rebaixar e humilhar todo poder. Que perversão seria a nossa se, para contentar aos homens, incorrêssemos na indignação daquele por cujo amor devemos obedecer aos homens? O Senhor, portanto, é o rei dos reis, e a ele devemos ouvir acima de todos tão logo abra sua boca. De forma secundária, devemos estar sujeitos aos homens que têm a preeminência sobre nós, mas somente sob a autoridade de Deus. Se as autoridades ordenam algo contra o mandamento de Deus, devemos desconsiderá-la, seja quem for o mandante. (CALVINO, 2009b, pp.901-902)

Novamente apoiando-se em textos do *Antigo Testamento*, Calvino justifica a desobediência a uma norma imposta por algum governante que tenha agido contrariamente aos princípios bíblicos. É o caso de Daniel, que afirmava “não ter ofendido ao rei (Dn 6.22), embora tivesse desobedecido o edito injustamente por ele emanado” (CALVINO, 2009b, p.902). Além de desenvolver essa ideia nas *Institutas*, Calvino também trabalhou essa temática nos comentários bíblicos que fez ao longo de sua vida. No *Comentário sobre os Atos dos Apóstolos*, publicado entre 1552 e 1554, ele começou a dar maior alcance ao argumento do direito privado, transformando-o numa teoria da legítima oposição aos tiranos.

A passagem crucial aparece na leitura calvinista da injunção segundo a qual ‘é melhor obedecer a Deus do que ao homem’. Calvino argumenta que todo governante tem uma função pia a exercer, acrescentando que, ‘se um rei, príncipe ou magistrado se conduz de modo a diminuir a honra e o direito de Deus, converte-se em nada mais do que um homem comum’ (*non nisi homo est*). Esse ponto é então deixado de lado, mas quando Calvino retoma o tema da obediência política no comentário do capítulo 17, faz um significativo acréscimo a seu argumento anterior. Agora diz que ‘de fato é possível afirmar que não estamos violando a autoridade do rei’ sempre que ‘nossa religião nos compele a resistir (*resistere*) a editos tirânicos que nos proíbem de prestar a Cristo e a Deus a honra e reverência que Lhes são devidas’. (SKINNER, 1996, pp.494-495)

Portanto, depreende-se das palavras das *Institutas* que a desobediência ao magistrado é uma possibilidade real, repetida várias vezes, e que Calvino tinha ciência de que isso representava um perigo enorme para ele. “Sei muito bem que tipo de perigos podem advir desse posicionamento de firmeza que aqui reivindico, porque os reis não toleraram sofrer

contradição, e sua indignação, como disse Salomão, é prenúncio de morte (Pv 16.14)” (CALVINO, 2009b, p.902).

“Ambiguidade” parece ser a palavra que melhor define a posição de Calvino sobre a desobediência e resistência ao tirano.

[...] a condenação de Calvino à resistência não é absolutamente inflexível. E parece um tanto exagerado sugerir, como Chenevière, que essa posição não concede ‘direito algum contra o magistrado’. Calvino em todos os momentos é o mestre da ambiguidade e, embora não haja dúvidas de que endossa uma teoria da não-resistência, na prática introduz várias exceções em sua argumentação. [...] Isso nunca o impele a proclamar uma clara e inequívoca teoria da revolução, mas com certeza resulta numa tendência, como argutamente observa Filmer em *Patriarca*, a considerar ‘com o canto do olho’ uma possibilidade de justificar a resistência ativa dos magistrados legítimos. (SKINNER, 1996, p.468)

Contudo, apesar da possibilidade de desobediência, Calvino não permite a rebelião do povo, mesmo contra o tirano, apesar de abrir um pequeno precedente para o tiranicídio. Há um limite ao poder do soberano, e esse limite é o poder de Deus. Com isso Calvino resguarda a liberdade de consciência do cristão e abre uma série de discussões que serão travadas nos séculos XVI e XVII, no ambiente político europeu.

Na tradição moral protestante, o direito de resistência é mencionado, isto é, a possibilidade dos cidadãos se oporem às decisões tomadas pelo processo legal reconhecido por uma autoridade legítima, e por razões de consciência. Assim, não há questão de oposição a um poder tirânico e o dever de resistência que é necessário então, mas a legitimidade de uma lei particular, que os leva a desobedecer essas leis consideradas injustas, embora legalmente válidas. (FUCHS, 2006, p.1217)

O legado político de Calvino é bastante interessante para o início da modernidade.

Calvino encontra uma forma de democracia em que o poder está concentrado nas mãos de um pequeno número de grandes aristocratas. Há poucas mudanças no sistema, simplesmente, dando-lhe um pouco mais de oxigênio na sanção geral de uma perspectiva mais aberta. Mas podemos dizer que pelo menos ele desenvolveu um senso de igualdade cívica em obediência à Lei. (MESNARD, 1951, p.308)

Por mais paradoxal que possa parecer, a posição conservadora de Calvino em matéria de política abriu um precedente para uma revolução nos costumes e no trato político. A possibilidade, ainda que cheia de salvaguardas, de resistência ao tirano e do tiranicídio permitiu, em meio às discussões políticas que se seguiram entre os séculos XVI e XVII, o estabelecimento do princípio contratualista entre o magistrado e o povo. E, sem dúvida, Calvino e os calvinistas têm uma grande parcela de responsabilidade nessa conquista moderna. No próximo tópico serão analisados o legado político de Calvino entre os calvinistas, a possibilidade da prática do tiranicídio entre os monarcômacos franceses e a questão da tolerância no campo político europeu.

4.3. O direito de resistência e o tiranicídio no Calvinismo

Em tempos de paz – como se para as coisas humanas tivesse luzido uma espécie de nova Primavera -, cultivam-se os campos [...] a riqueza cresce [...] a ordem pública floresce, a religião afervora-se [...] o ganho dos pobres é mais abundante e mais esplêndida a opulência dos ricos. Resplandece o estudo das ciências mais nobres, a mocidade é instruída [...].

Porém, assim que sobreveio a furiosa tempestade da guerra, santo Deus!, como é imensa a maré de males que ocupa, inunda e destrói todas as coisas. [...] as searas são assoladas [...]. As riquezas dos cidadãos passam para as mãos de execráveis ladrões e assassinos [...]. As artes profissionais enlanguescem, os pobres têm de passar fome ou lançar mão de recursos imorais. (ROTTERDAM, 1999, p. 43).

A posição de Calvino sobre os Magistrados abre um precedente interessante na vida civil, seguindo a Reforma religiosa do século XVI, que teve ampla repercussão no plano político. Muitos reformadores protestantes não queriam somente um indivíduo novo, nascido de uma nova relação com Deus e com a Bíblia, mas também uma sociedade nova, governantes justos e tementes a Deus. Isso logicamente interferia na relação entre política e religião, que se tornou cada vez mais acirrada. Ao longo dos séculos XVI e XVII, o que se viu foram várias idas e vindas dos monarcas no campo religioso, ora fazendo pender a balança de poder para o lado protestante, ora pendendo para o católico. Posições religiosas assumidas oficialmente por um determinado país podiam ser revistas na transição hereditária de poder, ou numa conspiração que poderia levar outra dinastia ao governo. A vacância do trono representava o temor para uns e a esperança para outros. Conquistas religiosas e reveses políticos faziam parte da luta travada entre protestantes e católicos. Além das movimentações dos recém-organizados Estados Modernos europeus, havia ainda os interesses do influente Sacro Império Romano-Germânico nesse jogo político-religioso. A Liga de Smalkaden é um belo exemplo de oposição religiosa e política ao Sacro Império. Os fatos se sucediam e as nações eram obrigadas a se envolver num turbilhão de acontecimentos. Pouco a pouco, Alemanha, Inglaterra, França, Escócia, Países Baixos, Suíça e outras partes da Europa viam seus interesses religiosos e diplomáticos, além dos guerreiros, se entrecruzando e se chocando muitas vezes.

A intolerância integrava os discursos de ambos os lados, e estes procuravam respostas teológicas para suas inquietações políticas. Foi com esse espírito que John Knox chegou a Genebra em 1554, para tirar uma série de dúvidas com João Calvino. Mas este, pelo que se pode depreender dos documentos, tinha algumas reservas com Knox.

[Calvino] talvez até mesmo o houvesse na conta de agitador perigoso, excessivamente preocupado com questões políticas não muito relevantes. Após breves encontros, encaminhou-o João Calvino a Heinrich Bullinger (1504-1575), o renomado teólogo e historiador suíço, que redigiria a segunda Confissão de Fé Helvética, dada a público em 1566, então a exercer o pastorado em Zurique. John Knox e Bullinger entenderam-se bem, o escocês propondo questões de vital importância para o seu governo, o suíço pronunciando-se com estudada cautela. Quatro eram os pontos básicos em que desejava John Knox o parecer amadurecido do teólogo helvético: 1) Caberia obediência, por direito divino, ao monarca em sua minoridade? 2) Poderia ser o trono ocupado por mulher, que, por sua vez, em desejando-o, transferi-lo-ia a seu consorte? 3) Dever-se-ia render obediência a magistrados subservientes à idolatria e opostos à religião bíblica e coibir aqueles que, postos em oposição de mando, ousariam reagir contra proceder que tal? 4) Que partido tomar, quando nobres seguidores da genuína fé evangélica resistem a um soberano idólatra? (LUZ, 2001, p.68)

Os questionamentos de Knox são fortes e refletem o ambiente político-religioso da época. O terceiro item é o que mais chama a atenção, pois mostra dentro do universo calvinista algo que os luteranos já haviam trabalhado com precisão quando se levantaram contra Carlos V, na liga de Smalkaden, a saber, a possibilidade de resistência a um magistrado considerado tirano.

Enquanto guerras eram travadas em nome de Deus, e formas de governo eram aperfeiçoadas com a pena e com a espada, o que se viu foi uma radicalização tremenda de ambos os lados. E foram poucos que no meio dos extremos conseguiram pensar na questão da tolerância. E quando se fala em tolerância é necessário pensá-la em quatro níveis.

Mario Turchetti apresenta esses níveis:

1) Psicológico, com a tolerância ampliando a visão, a misericórdia e a indulgência para os erros dos outros, a atitude de ‘condescendência’ sobre o plano doutrinário e disciplinar estando dispostos a fazer concessões para se chegar a um

acordo; eram os sentimentos daqueles que defendiam a moderação em penalidades para os hereges; 2) Jurídico, em que há tolerância civil do príncipe ou do magistrado que pode, em certas circunstâncias, autorizar o exercício de um culto diferente do culto oficial, sem que o primeiro seja necessariamente colocado em pé de igualdade com o segundo; 3) Teológico, com a tolerância por parte do fiador da ortodoxia, que permite, sem aprovação, a profissão de uma religião diferente da sua, desde que ela respeite os pontos fundamentais da fé; 4) Eclesiástico, em que a tolerância é de responsabilidade da Igreja dominante que, em caso de necessidade (de modo a conseguir um bem, ou para evitar um mal maior), pode admitir sob certas condições o exercício de outros cultos ou dissidentes. (2006, p.1436)

Num primeiro momento, os embates religiosos não conseguiram sequer pensar a possibilidade da tolerância e da convivência pacífica no mesmo espaço de grupos tão diferentes. Essa atitude belicosa já havia incomodado alguns pensadores cristãos, que não conseguiam conceber essa vinculação entre religião e violência. Ainda na primeira metade do século XVI, Erasmo assim se manifestou:

Escutamos prédicas tão belicosas da boca de monges, de teólogos, de bispos. E assim a guerra é feita por decrépitos, a guerra é feita por sacerdotes, a guerra é feita por monges, e misturamos Cristo com uma coisa tão diabólica. Os esquadrões avançam uns contra os outros levando à frente a insígnia da cruz, a qual só por si poderia lembrar de que modo convinha vencer cristãos (ROTTERDAM, 1999, p.41).

Mesmo com as críticas feitas, percebe-se que essas são vozes dissonantes no século XVI, pois a opção pela guerra era algo que parecia natural. Na sequência será feita uma análise da situação dos huguenotes franceses e de como o grupo calvinista europeu reagiu ao poder absolutista abrindo a possibilidade para as doutrinas e práticas do tiranicídio.

O vocábulo *monarcômaco* pode ser entendido em um senso mais preciso que a simples constatação de poder que sugere a etimologia (combate contra o soberano). Segundo o ensinamento bíblico, o povo deve se submeter ao poder instituído e desejado por Deus (Rom 13.1-7). E quando o poder maligno se manifesta pela arbitrariedade e pela tirania? O povo deve obedecer mais a Deus do que aos homens (Atos 5.29). Ainda em estado de choque pela Noite de São Bartolomeu, os monarcômacos vão mostrar em quais casos e sob quais circunstâncias a resistência ao príncipe é legítima. (DERMANGE, 2006, p.934)

A radicalização foi a palavra de ordem. Na França, Francisco I, aquele mesmo a quem Calvino dedicou a primeira edição das *Institutas* em 1536, quatro anos depois, em 1540, publicou o *Edito de Fontainebleau*, ordenando que todos os tipos de hereges fossem encontrados e executados.

O *Edito de Fontainebleau* (1 de Junho de 1540) é ainda mais importante. Ele revela a pretensão geral dos príncipes, naquela época, de cuidar de assuntos eclesiásticos, e de não mais se contentar, como na Idade Média, de ter o simples papel de ‘braço secular’. O julgamento das heresias medievais nos revela que os juízes, bispos ou inquisidores eram todos da Igreja. Com o decreto lei de 1540, os Parlametos são chamados a julgar por si mesmos a heresia, mesmo com a agitação do clero, considerando que eles não estão envolvidos nas Ordenanças Principais. (LECLER, 1994, pp. 416-417)

“Com Henrique II se agravou a política de repressão” (LÉONARD, 1950, p.72). Mostrando cada vez mais o poder do Estado no campo religioso, no governo de Henrique II (1547-1559), houve uma radicalização ainda maior da intolerância, pois além de ter a prerrogativa de interferir em assuntos religiosos, o rei francês “levantou-se para tornar ainda mais draconiana a legislação contra a heresia. O *Edito de Compiègne* (24 de julho de 1557) prescrevia a aplicação uniforme da pena de morte aos heréticos” (LECLER, 1994, p.420).

Com a morte de Henrique II em 1559, o poder ficou nas mãos dos católicos Guise, que exerciam a regência em nome do jovem rei, Francisco II. “Instituiu-se prontamente uma nova onda de perseguições que, de tão selvagem, em apenas dois anos mergulhou o país no turbilhão de uma guerra religiosa” (SKINNER, 1996, p.467).

Francisco II governou por pouco tempo, pois morreu somente dezoito meses após suceder ao seu pai, Henrique II. Na sequência, o poder recaiu nas mãos do jovem rei Carlos IX, com apenas dez anos de idade, o que requeria a figura de um regente. A mãe de Carlos IX, a Rainha Catarina, conseguiu ficar com a regência, mas sofreu com a pressão dos Guise para continuar a perseguição aos calvinistas. Percebendo que a eliminação completa dos calvinistas representaria um poder colossal nas mãos dos Guise, Catarina procurou

equilibrar as forças no campo religioso e tentou conceder aos protestantes certo grau de liberdade religiosa de modo a aplacar a violência. Essa é uma das primeiras e mais marcantes tentativas de conciliação e de tolerância no campo religioso francês no século XVI.

O ano de 1561, no entanto, foi marcado por novos avanços na política de tolerância e de conciliação. O decreto de 19 de Abril, sem permitir explicitamente as duas religiões, promoveu a liberdade de consciência: o decreto determinou que as partes já não se insultassem uns aos outros como, os ‘huguenotes’ ou os ‘papistas’. Ele ainda proibiu a entrada forçada em casas particulares, sob o pretexto de descobrir assembleias ilegais; ordenou a libertação de todos os prisioneiros ainda detidos por questões de religião, e, finalmente, permitiu que os protestantes fugitivos pudessem voltar para casa para viver ‘catolicamente e sem escândalo’ ou de se retirarem do reino, depois de venderem seus bens. Esta última disposição lembrou um pouco de paz de Augsburg (1555) para os principados alemães. (LECLER, 1994, pp.442-443)

Mas esse Editto não conseguiu lograr êxito, pois apesar de inicialmente tentar a conciliação, ele era mais propenso aos católicos do que aos protestantes. Além desse Editto, outro aparece em julho daquele ano, sendo mais retrógrado ainda, fato que também o sepultou logo. Nesse momento entra em cena o “Chanceler Michel de L’Hospital, que sonhou com um concílio nacional trazido em seu coração e que teria que realizar enfim a obra de conciliação. [...] Catarina e L’Hospital sonhavam com seus planos de conciliação” (LECLER, 1994, pp.443-445).

No dia 09 de setembro, no refeitório dos dominicanos, foi aberto o *Colóquio de Poissy*, onde estavam presentes representantes católicos e protestantes, inclusive Thèodore de Bèze, e, no fundo da sala, a família real e o jovem rei, Carlos IX. Na abertura do colóquio, o Chanceler comparou o jovem rei a Constantino, que presidiu o Concílio de Niceia. Depois de mais de um mês de debates, o colóquio terminou em 14 de outubro sem uma conciliação. Contudo, a regente Catarina não se deu por vencida e tentou mais uma vez realizar uma assembleia política para discutir o estatuto legal da Reforma. A assembleia aconteceu em janeiro de 1562. Nela, mais uma vez, Michel de L’Hospital se destacou.

O discurso de abertura marca admiravelmente a evolução do Chanceler, após a falha da conciliação religiosa. O humanista erasmiano deu lugar ao ‘político’; ele vai demorar mais, por conta própria, para acentuar os temas da *Exortação aos Príncipes*. Daí em diante, ele se recusa a ligar muito de perto o destino da religião católica ao da nação. [...] A distinção de uma ordem temporal e de uma ordem espiritual é claramente colocada; obviamente, muito melhor do que na *Exortação aos Príncipes*. A família, o Estado, são agrupamentos naturais, humanos, significativamente distintos da sociedade religiosa, eclesiástica. L’Hospital já ultrapassou o ponto de vista do humanismo erasmiano; nele está realizada a transição do ‘humanismo’ ao ‘político’. (LECLER, 1994, p.454)

A obra citada é *Exhortation aux Princes et Seigneurs du Conseil privé du Roy, pour obvier aux séditions qui semblent nous menacer pour la fait de la Religion*, publicada em 1561, em que o autor anônimo defende a tolerância para o culto reformado. O detalhe é que ele não é um protestante, mas um católico. Durante os últimos anos, houve um intenso debate sobre a autoria desse livro, mas parece hoje em dia haver pouquíssima dúvida de que a obra se deva à pena de Étienne Pasquier (1529-1615), um humanista muito conhecido nos *salons* de Paris.

Após algumas discussões e afrontas veementes dos inimigos da tolerância, Carlos IX assina o famoso *Edito de Janeiro*, ou *Edito da Tolerância*, que não representa uma unidade civil ou religiosa, mas sim uma medida provisória que avançou muito na questão da tolerância; suas disposições não são muito diferentes do famoso Editto de Nantes.

O essencial do *Edito da Tolerância* está contido em dois artigos:

1º) As assembleias cultuais protestantes são proibidas dentro das cidades, em público ou privado, de dia e de noite. 2º) elas são permitidas fora das cidades. Em dois modos: o culto reformado é livre, exceto dentro dos limites das cidades. Uma instrução posterior previa, contudo, mesmo dentro das vilas, a tolerância aos cultos domésticos, as reuniões e proposições feitas por pequenos grupos. Uma particularidade importante desse edito é a consagração oficial que ele deu à organização das igrejas reformadas: com licença da autoridade real eles poderiam manter sínodos e presbitérios; com a permissão dos oficiais reais, eles podem fazer regulamentos para o exercício da referida religião. (LECLER, 1994, p.455)

Sem dúvida, o *Edito de Janeiro* foi um grande avanço ou, como entendia Bèze, foi uma etapa importante realizada na França e em seu sistema político religioso. Isso não implica

dizer que Bèze e seus amigos passaram a fazer parte do clã de Michel de L'Hospital e dos futuros “Politiques⁴¹”. Apesar de ser uma grande conquista, o *Edito de Janeiro* precisava ser aplicado por um poder debilitado naquele momento. Ele nasceu para ser um instrumento de pacificação, mas acabou tornando-se a causa das guerras de religião na França.

Se a religião é o pano de fundo para o mais evidente problema francês, se a guerra religiosa simboliza uma intensidade particular, o soberano também deve considerar outras realidades. A luta entre protestantes e católicos claramente é importante, pois é nas forças ativas que mobiliza (ou imobiliza) e desastres que ela produz, e portanto, não se deve esconder todo o cenário nacional. (METTRA, 1981, p.40)

Pode-se apontar como um elemento decisivo para os embates bélicos a entrada dos nobres protestantes no contexto da guerra. Henri Hauser e Augustin Renaudet apontam para isso. Eles dizem:

A entrada da nobreza nas Igrejas Protestantes mudaria a atitude: os homens da época não eram resignados a se submeterem à perseguição e ao martírio, e o governo real não os ousaria tratar como tratava os burgueses e artesãos. As igrejas os transformariam em seus chefes e defensores. Um partido até então religioso e civil começaria a ganhar um aspecto militar. (1929, p.518)

As guerras de religião esfaquearam o país e causaram inúmeras mortes de ambos os lados, e é nesse contexto, logo após a famosa Noite de São Bartolomeu, ocorrida em 1572, já tratada neste trabalho, que apareceram três obras que pretendiam justificar a resistência dos huguenotes aos tiranos.

⁴¹. “Nosso publicitário [autor da *Exortação aos Príncipes*] deve ser contado entre aqueles que serão chamados mais tarde de ‘Politiques’, embora o termo seja ambíguo. Pode-se referir, de fato, àqueles que fazem todo o bem ao Estado e, em última análise, são guiados pelo desejo de interesses mundanos. Catarina de Medici, que não encontrava nenhum significado nos problemas religiosos, poderia ser classificada nesta classe – ela que certamente não professava nenhum sistema, mas que possuía uma espécie de instinto maquiavélico. O termo ‘Politiques’ também pode se referir a quem reclama para o Estado e a Nação uma certa autonomia em face dos interesses da Igreja e do espiritual. No século XVII, Richelieu, homem da Igreja e do Estado, defendeu brilhantemente contra o partido devoto, herdeiro da ordem medieval, a secularização parcial do Estado. (LECLER, 1994, p.439)

Três de seus melhores espíritos assumiram o compromisso de expandir e ampliar os argumentos huguenotes de resistência. Esses esforços culminaram nos anos de 1570 na redação de três tratados que remontam à história geral da teoria da resistência. Esses tratados são: *Francogallia*, de François Hotman, *Du droit des magistrats*, de Théodore de Bèze, e *Vindiciae contra tyrannos*, atribuído mais comumente a Philippe du Plessis-Mornay. (KINGDON, 1970, p.XXVI)

François Hotman foi um jurista, historiador e teólogo. Chegou a Genebra em outubro de 1572 e começou a rascunhar a *Francogallia*, e em junho de 1573 obteve licença das autoridades de Genebra para publicar a obra. Nessa mesma época, Bèze começava a escrever *Du droit des Magistrats* e provavelmente consultou Hotman sobre alguns elementos presentes em sua obra. “Que Bèze e Hotman são influenciados um pelo outro a leitura dos dois textos confirma. Os dois autores recorrem à mesma documentação” (KINGDON, 1970, p.XXVII). É claro que existem especificidades, e no caso da *Francogallia*, pode-se dizer que:

O livro foi tanto uma tentativa de descrever e um apelo para restaurar a ‘constituição antiga’ (*vetus Galliae institutum*), cujos partidários na França, os ‘politiques’ (*politici*), estavam até então defendendo a convocação dos Estados Gerais. Hotman pode considerar o livro como ‘a história de um fato’ – e, com efeito, ele tinha crédito para o cargo de historiador real. (KELLEY, 1970, pp.206-207)

A *Francogallia* é uma obra de sólida erudição histórica. Nela, Hotman procurou estudar a constituição antiga da França, e procurou definir ainda os poderes legitimamente atribuídos ao soberano e reservados aos súditos. Na terceira edição da obra são apresentados mais seis capítulos, e a parte mais antiabsolutista é desenvolvida. “[Ela] se consagra a precisar a diferença entre o que é do rei e o que é do reino. A doutrina do domínio real (*dominium regium*) distinta dos bens da coroa (*patrimonium regium*) é muito delicada e interessante” (MESNARD, 1951, pp.333-334).

Especificamente no capítulo IX, intitulado “*O Domínio do Rei e o Apanágio de seus irmãos*”, Hotman escreve o seguinte:

Nesta definição há uma grande diferença entre o patrimônio e o domínio real. O patrimônio pertence ao próprio rei, mas o domínio pertence ao reino, ou, como é comumente colocado, pertence à própria coroa. [...] O rei tem a posse da comunidade como usufruto, e por esta razão, como já dissemos, não tem qualquer poder de aliená-la. O rei tem a mesma ação e direito em seu domínio como um marido tem sobre o dote de sua esposa. (HOTMAN, 1972, pp. 255-257)

Segundo Hotman, o rei é a cabeça; o reino, formado pelas pessoas reunidas em assembleia, é o corpo da república. Esse corpo pode mudar a cabeça a seu critério, pelo simples fato de que o rei é mortal como todo e qualquer indivíduo, já o reino, como *universitas*, se beneficia da perenidade das formas sociais.

Como se pode perceber, Hotman não vê no rei nenhuma qualidade especial no âmbito transcendente, como que recebendo seu cargo diretamente das mãos de Deus, e isso coloca o rei num patamar de comando, mas que é fruto de um poder delegado pelo corpo de pessoas reunidas em assembleia. O rei só é o detentor legítimo da soberania quando sua vontade está em consonância com a do reino; suas decisões devem ser tomadas e delimitadas pela lei. O rei deve aceitar os princípios fundamentais da instituição monárquica, o que implica conservar a ordem de sucessão estabelecida, manter a integridade do domínio, respeitar a posse e mudança dos funcionários do reino, e nada alterar no que tange às moedas. Além disso, o rei deveria ainda considerar os Estados Gerais como uma assembleia que expressa a vontade do povo e, portanto, lembrar que não pode fazer nada sem seu expresse consentimento.

A obra de Hotman é um ataque frontal ao absolutismo real que vigorava no início da modernidade.

Em busca do remédio para os males do tempo, para as calamidades da época, Hotman diz haver tido a ideia de ‘compulsar todos os historiadores franceses e alemães que escreveram sobre o estado de França’. Verifica-se que os antigos foram dotados de grande sabedoria e mostraram-se perfeitamente capazes de regulamentar as coisas do Estado. A solução estaria, então, num retorno às origens e na recondução do ‘nosso Estado corrompido (...) ao belo acordo antigo que foi o do tempo de nossos pais’. Procurando descrever os elementos que, outrora, possibilitavam a existência daquele ‘belo acordo’, insiste na importância

que desempenhava a assembleia geral de toda a nação, à qual se deu mais tarde o nome de Estados Gerais. Detentores da soberania, caberia aos Estados Gerais o monopólio das decisões concernentes à coisa pública em todos os instantes de maior gravidade. A eles competiria, especialmente, o controle da Coroa, impedindo que seu portador viesse a transformar-se em tirano. (CASTRO, 1960, pp.70-71)

No ano seguinte, em 1574, o libelo *O Direito dos Magistrados sobre seus Súditos* foi publicado em francês e em “latim em 1576, e guarda uma certa semelhança com a *Francogallia*” (SKINNER, 1996, p.575).

No *Droit des Magistrats*, de Bèze, aparece a questão da resistência ao tirano sob uma forma mais analítica e mais esquemática que em Hotman. Ele não comporta uma documentação tão abundante e empresta muito de seu conteúdo de Hotman. (KINGDON, 1970, p.XXXIX)

Essa é uma obra que expõe de maneira clara e convincente a teoria que justificaria a resistência armada dos huguenotes franceses ao magistrado francês. O autor é Théodore de Bèze, amigo e braço direito de Calvino. Não havia sido a primeira vez que Bèze se pronunciara sobre a resistência armada contra o mau governante. Ele já havia feito isso em seu livro *De haereticis a civil magistratu puniendis* de 1554. Nessa obra, Bèze estava refutando o pensamento de Sébastien Castellion sobre a tolerância religiosa. Vale ressaltar ainda que Bèze trabalhou a temática da resistência passiva dos cristãos quando são forçados a agir contra a vontade de Deus, na obra *Consfession de la foy chrestienne*, especificamente na edição de 1559. “Assim, não resta outro caminho para os indivíduos que estão sob o poder de um tirano, se não alterar as suas vidas e recorrer às orações e lágrimas, porque o Senhor os ouvirá no tempo devido” (BÈZE, 1970, p.74).

Voltando ao *Direito dos Magistrados*, é preciso ressaltar que Bèze, ao tratar da resistência aos tiranos, faz questão de qualificá-los de duas maneiras.

[São] duas [as] espécies de tirano: aquele que provém da usurpação do poder e cuja origem é, portanto, suspeita e injusta; o *tirano de origem* provoca, por sua

iniquidade, uma justa resistência nacional estendida a todos os cidadãos. Já o *tirano manifesto* possui títulos em boa posição: rei legítimo em teoria, a oposição de seus súditos não poderia ter outro propósito senão o de torná-lo tão prático e não de destroná-lo; e tudo estaria em ordem e o Estado retornaria ao seu equilíbrio original. (MESNARD, 1951, p.317)

Bèze insere-se numa tradição cristã que reconhece que o Magistrado recebe seu poder diretamente de Deus, e, portanto, seu limite de atuação seriam os princípios expostos na Bíblia.

Eu digo de modo que a autoridade dos Magistrados, alguns grandes e poderosos, é limitada a dois terminais que o próprio Deus plantou neles próprios, a saber, a Piedade e a Caridade, e mesmo que eles possam ir para o exterior, eles devem se lembrar das palavras dos Apóstolos: ‘É melhor obedecer a Deus do que aos homens’. (BÈZE, 1970, p.4)

John Witte Jr. diz o seguinte:

O argumento de Bèze, em poucas palavras era este: o cargo político foi ‘ordenado por Deus e representa Deus no mundo’. Mas os agentes políticos que ocupam esse cargo dependem para o exercício de sua autoridade ‘do consentimento público dos cidadãos’. Quando o oficial político já não respeita este cargo e não representa Deus no mundo, o ‘consentimento público’ pode dar lugar à ‘dissidência pública’. Quando esta discordância é expressa corretamente, o oficial político perde sua autoridade e deve ser combatido e, se necessário afastado à força do cargo. (2007, p.105)

Se é melhor obedecer a Deus do que aos homens, estes, quando são magistrados e desobedecem aos mandamentos divinos, devem ser desobedecidos. “O metron da ordem política só pode ser o divino, jamais humano, porque ‘nenhuma vontade a não ser a divina é perpétua e imutável, regra de toda justiça’” (ROMANO, 2008, p.05). O escrito de Bèze pretendia ser uma resposta calvinista aos episódios que envolveram a Noite de São Bartolomeu, mas acabou indo além e sancionou entre os grupos calvinistas a possibilidade do tiranicídio. Além de criticar o poder absoluto dos reis, Bèze ainda trabalha com a possibilidade não só de resistir ao tirano, como de executá-lo. “Ele autoriza o particular à

execução do governante tirânico e inimigo das ordens divinas, caso os magistrados deixem de cumprir seu dever” (ROMANO, 2008, p.05). E isso só foi possível porque Bèze, ainda no século XVI, já tinha em mente o princípio contratualista.

Bèze estava provavelmente ciente da natureza relativa do poder real em muitas partes do mundo, e que os reis não poderiam assumir ou exercer o seu poder sem o consentimento de seus súditos, às vezes expresso por verdadeiros contratos mútuos. Estes são os temas básicos de seu tratado. (KINGDON, 1970, p.XX)

Pode-se dizer que a doutrina política de Bèze é democrática, ou como prefere Robert Kingdon, ela seria mais bem qualificada como "uma justificativa embrionária para a revolução democrática" (WITTE, 2007, p.105). De qualquer forma, pode-se afirmar que essa teoria possui uma base democrática, pois o poder é originado no povo.

A base do governo é um contrato pelo qual o soberano e o povo se obrigam reciprocamente: o povo é representado pelos magistrados subalternos que são competentes para agir em seu nome, sob a forma de Estados Gerais. Esses estados que elegem o rei podem também depor o tirano. (MESNARD, 1951, p.325)

Com essa proposta de organização do Estado, Bèze ajuda a formular uma teoria no *Du Droit des Magistrats* que até hoje pode ser relevante.

Assim, nesse Estado que tem por base um contrato entre o povo e seu soberano, nós chegamos a uma conclusão paradoxal de que: 1) o regime é formalmente monárquico; 2) seu fundamento é democrático; 3) seu governo é aristocrático. Tudo temperado pela possibilidade permanente de uma insurreição religiosa, em nome dos direitos sagrados e preeminentes da verdade. (MESNARD, 1951, p.326)

Pode-se dizer que, para Bèze, a possibilidade de resistência se divide entre os Estados Gerais (magistrados eleitos) e os magistrados inferiores.

Ele constata que em certos momentos os Estados Gerais não podem ser reunidos, ou não podem ser livremente reunidos, e, portanto, quando a tirania se fizer forte, a resistência é necessária. Para os magistrados inferiores, Bèze designa dois tipos de oficiais: 1) os nobres de ‘alto sangue’, tais como os duques, marqueses, condes, viscondes, barões que participam do governo do reino por inteiro em suas províncias e cujos ofícios são hereditários; 2) os magistrados eleitos que governam um grande número de cidades na França. (KINGDON, 1979, p.XXXIX)

Fica claro que a resistência não é um ato do “povo”, e, portanto, pode-se dizer que a resistência é um ato dos representantes de uma “parcela do povo”. Bèze usava com propriedade muitos versículos bíblicos, pois como teólogo isso lhe era natural, mas também transitava com facilidade pelo direito, notadamente o direito romano, “lembrando-nos assim que ele tinha estudado direito antes de dedicar-se à teologia” (KINGDON, 1979, p.XL).

O pensamento de Bèze representou uma parte importante do desenvolvimento de uma Reforma Religiosa que foi além do seu aspecto meramente eclesiástico, mas que configurou-se numa Reforma da Teoria dos Direitos. Calcado no pensamento de Calvino, Bèze, em seus escritos, ofereceu uma efetiva apologia das realidades da Igreja-Estado de Genebra e uma eficiente aplicação da visão calvinista de liberdade e heresia. Sua teoria propunha a unidade da sociedade cristã local, uniformemente dedicada à causa da Reforma, pressupondo a cooperação da igreja local e das autoridades estatais com a finalidade de manter a doutrina cristã de tendência reformada em vigor, e com rigor, punir disciplinarmente os erros e heresias. É verdade que sua teoria deixou pouco espaço para a liberdade individual como compreendida nos dias atuais, mas dentro de seu contexto teve um papel importante no que tange ao dever de consciência do cidadão. Bèze reconhece que na esfera da consciência, todos os indivíduos são livres para pensarem o que bem entenderem, pois terão que prestar contas a Jesus Cristo, que é o único senhor de todas as consciências, mas no plano público, os indivíduos não podem divergir das leis da igreja local e do Estado, pois que os líderes destas instituições são responsáveis por ‘treinar as consciências dos cidadãos, e por manter suas opiniões obedientes’ (WITTE, 2007, p.103). Já sobre a resistência ao tirano, esta pode e deve ser praticada pelos cidadãos comuns na esfera do dever de consciência, pois Cristo é o único Senhor de suas consciências, mas

jamais no plano real estes cidadãos podem pegar em armas para derrubar a tirania. O papel dos cidadãos comuns é resistir orando, e com muita paciência esperar a ação de Deus. Há uma coerência muito grande na teoria de Bèze, pois na esfera da consciência individual há liberdade plena para todas as coisas, inclusive para pensar em derrubar o tirano, mas na esfera pública, como o cidadão comum não tem liberdade, deve cumprir seu papel com resignação, obedecendo as leis, mesmo que estas sejam postas em prática por um tirano. A tirania só pode ser derrubada pela ação dos nobres, que deverão pegar em armas para deter aqueles que já não governam pela paz e tranquilidade do povo.

Outro livro de suma importância para esse debate é publicado em 1579, sob o título a um tempo sonoro e tenebroso, bem comum para a época, de *Vindiciae Contra Tyrannos, sive de Principis im Populum, Populique im Principem legitima potestate, Sthephano Junio Bruto Celta autore, Edimburgi*.

Vindiciae Contra Tyrannos pode ser traduzida por “Protesto ou Revide contra os Tiranos”.

Desde a publicação da obra, muito se tem discutido sobre sua autoria. A identidade de Sthephanus Junius Brutus foi alvo de debates acalorados desde o século XVI. O próprio rei Henrique III (1574-1589) demonstrou imenso interesse em saber quem foi o autor dessa obra que nasceu nos dias de seu governo. Alguns diziam que o autor era Theodore de Bèze, outros, François Hotman, e ainda alguns chegaram a afirmar que o autor era o jesuíta Robert Parsons. Atualmente a questão ainda encontra-se aberta, mas os nomes mencionados há pouco foram deixados de lado; as suspeitas recaem sobre Philippe de Mornay (senhor de Plessy-Marly, também conhecido como “Papa dos Huguenotes”) e Hubert Languet (amigo de Melanchton e morador da cidade de Wittemberg até 1560, ano em que seu amigo luterano morreu).

Finalmente, como sempre acontece em polêmicas dessa natureza, há os ecléticos. Para alguns estudiosos, as *Vindiciae* teriam dupla autoria. Hubert Languet e Ph. Du Plessis-Mornay, velhos amigos e companheiros de jornada políticas e religiosas, teriam trabalhado em comum acordo para produzir o libelo célebre. Quanto à participação de um outro⁴² na feitura da obra, as opiniões divergem e a

⁴². O “outro” em questão seria G.T. van Isselsteyn.

polêmica reacende-se. Em resumo, a questão permanece de pé. (CASTRO, 1960, p.78)

O livro é composto por quatro partes ou, como a própria obra diz, quatro “Questões”. São elas⁴³:

- 1) Se os súditos são obrigados e devem obedecer aos Príncipes quando estes ordenam alguma coisa contrária à lei de Deus.
- 2) Se é lícito resistir a um Príncipe que infringe a lei de Deus ou que arruína a Igreja. Idem a quem, como e até onde isso é lícito.
- 3) Se é lícito resistir a um Príncipe que oprime ou arruína o Estado, e até onde se estende essa resistência. Idem a quem, como e de que maneira é isso lícito.
- 4) Se os Príncipes vizinhos podem ou são obrigados, de direito, a socorrer os súditos de outros Príncipes afligidos por causa da verdadeira religião ou por tirania manifesta.

O livro tem um prefácio assinado por C. Superantius, em que este louva a Junius Brutus, homem douto e sábio, por ter empregado tempo na composição da obra. Imediatamente começa um ataque, que se repete diversas vezes, a Nicolau Maquiavel.

Mostra, então, que ela se dirige contra as ‘más práticas, conselhos perniciosos, falsas e pestíferas máximas de Nicolau Maquiavel, florentino’, que é apontado como o principal causador dos males que conturbavam a época. Mencionado várias vezes, Maquiavel é acusado duramente, ‘pois em seus livros, não apenas estimulou o espírito de muitos a encontrar os meios de agitar o Estado, favorecendo-se da autoridade dos que governam’, como também ‘estabeleceu os fundamentos da tirania (...), como está evidenciado pelos preceitos e ensinamentos detestáveis neles contidos aqui e ali’. (CASTRO, 1960, p.84)

⁴³. HOC LIBRO INFRA. Scripta Quaestiones explicantur. **I.** An fubditi teneantur, aut debeant Principibus obedire, fī quid contra legem Dei imperent. **II.** An liceat refiftere Principe, lege Dei abrogare volenti, Ecclefiamve vafianti. Item, quibus, quomodo, & quatenus. **III.** An, & quatenus Principi Rempubicama ut opprimenti, aut perdenti, refiftere liceat. Item, quibus id, quomodo, & quo iure, permiffum fit. **IV.** An iure pofsint, aut debeant vicini Principes auxilium ferre aliorum Principium fudbitis, Religionis purae caufa affictis, aut manifefta Tyrannide oppreffis. (VINDICIAE, 1579)

Os massacres cometidos contra os huguenotes foram entendidos por estes como um conjunto ímpio e maquiavélico de políticas que foram colocadas em prática por Catarina de Médicis e seu governo composto de “italianos odiosos”. Não se pode esquecer que Catarina é filha do homem a quem Maquiavel dedicou *O Príncipe*. A rainha Catarina é vista como aquela que se instruiu aos pés do ateu Maquiavel e transmitiu esses valores para seus filhos, que estavam sedentos de destruir a verdadeira religião, na ótica dos huguenotes.

No período em questão tornaram-se comuns várias denúncias desse tipo, e não tardou a aparecer um gênero especial de retórica antimachiavélica. A principal obra desse gênero é o livro de Innocent Gentillet (1535-1588), intitulado: *Anti-Machiavel*, publicado pela primeira vez em francês em 1576. Vale lembrar que ele fugiu em 1572 para Genebra como refugiado do massacre da noite de São Bartolomeu.

O Príncipe em lugar de endurecer seu coração contra seus súditos, como ensinou Maquiavel, fará melhor se não se obstinar nesse ponto, dobrará sua coragem, quando o bem público assim o requerer [...] Os bons príncipes nunca fazem distinções sutis maquiavélicas, pois a necessidade de obediência a ele o faz se humilhar primeiro. (GENTILLET, 1968, p.444)

A posição assumida pelos huguenotes contra Maquiavel reforçou ainda mais a pecha que o florentino adquiriu ao longo de sua vida, e da qual nunca se livrou por inteiro: “a do autor satânico de livros didáticos sobre como deve viver um tirano” (SKINNER, 1996, p.578).

Voltando ao livro *Vindiciae Contra Tyrannos*, pode-se afirmar que a primeira questão levantada, a saber: *Se os súditos são obrigados e devem obedecer aos Príncipes quando estes ordenam alguma coisa contrária à lei de Deus* é que norteia todo o primeiro capítulo.

O autor traz a lume a questão do duplo contrato. E quando usa essa expressão, tinha em mente a noção de *contrato verbis* do Direito Romano. Vale ressaltar também que aparecem indistintamente na obra como sinônimos de contrato as expressões: aliança, pacto e convênio. Após reforçar a ideia de que os reis são instituídos por Deus, o autor trabalha

com a noção de que essa relação assemelha-se àquela que foi estabelecida entre senhor e vassalo no contexto feudal.

O vassalo obriga-se por juramento ao seu senhor, e jura que lhe será fiel e obediente. Da mesma forma, o Rei promete solenemente governar segundo o contido na Lei de Deus. O vassalo perde o feudo se comete felonía, perdendo ainda, de acordo com o direito, todos os seus privilégios. Assim, também o Rei perde de direito e, às vezes, também de fato, o seu reino, se despreza a Deus, se compactua com seus inimigos e se comete felonía contra Deus. Isso parecerá mais claro ao considerarmos a aliança que se contrata entre Deus e o Rei; porque Deus concedeu aos seus servidores a honra de chamá-los seus associados. Ora, sabemos existirem duas espécies de aliança na sagração dos Reis: a primeira, entre Deus, o Rei e o povo, através da qual o povo se torna povo de Deus; a segunda, entre o Rei e o povo, a saber, o povo obedecerá fielmente ao Rei que governar com justiça. (VINDICIAE, 1689, pp.07-08)

A noção de duplo contrato aparece de forma muito explícita no trecho acima. No primeiro, de caráter religioso, é firmada uma aliança entre Deus, Rei e povo, sendo que o resultado disso cria obrigações e privilégios para todas as partes envolvidas. Deus promete cuidar desse povo, usando para tal seu representante, que é o Rei, e o povo automaticamente torna-se propriedade de Deus. No segundo contrato, de caráter temporal, constitucional, há uma relação entre o Rei e o povo, em que este promete obedecer ao Rei constituído por Deus – mas essa relação baseia-se numa reciprocidade de fidelidade, pois ambos são devedores solidários, mutuamente obrigados ao cumprimento da promessa feita ao credo comum, isto é, Deus.

Procurando elementos no *Antigo Testamento*, o autor mostra que essa aliança entre Deus, o Rei e o povo é algo muito antigo e que é extraída da Bíblia. O autor reforça a noção de que o povo é um elemento ativo na aliança, pois apesar de ficar claro o dever de obediência ao Rei, isso só subsiste enquanto o Rei for fiel a Deus. Se porventura, este deixar de seguir a Deus e descumprir sua parte na aliança, é dever do povo, pautado na aliança estabelecida, resistir ao tirano.

É, portanto, legítimo o direito de resistência do povo ao Rei que procura infringir as leis de Deus, ao Príncipe não cumpridor de seu compromisso com Ele firmado.

O povo, na qualidade de devedor solidário, de co-partícipe no contrato firmado entre o Rei e Deus, tem não apenas o direito, mas o dever mesmo de resistir ao soberano perjuro, ao sócio infiel. Deve ser tomado assim como garantidor do contrato. Todas e quantas vezes o povo cumpriu seu dever, reprimindo o Rei relapso e perjuro, foi abençoado por Deus. Pelo contrário, foi castigado quando deixou de cumprir seu dever. (CASTRO, 1960, p.98)

Como se pode observar o povo tem um papel ativo no processo de fiscalização do Rei, afinal o poder só é conferido a ele por Deus, para que haja a felicidade do povo, para o bem público, a *utilitas populi*. Vale ressaltar que essa felicidade só pode ser alcançada se houver uma relação harmônica entre as três partes envolvidas no contrato, assim como a economia trinitária cumpre o seu papel, onde o Pai, o Filho e o Espírito Santo realizam suas funções específicas, gerando um bem comum, que se reflete na obra criada. O contrato entre o Deus triúno, o Rei e o povo só pode lograr êxito se houver uma relação de fidelidade entre as partes, e o acatamento às leis de Deus expressas na Bíblia servem como parâmetro para as ações dos envolvidos.

Quando o autor trata dos tiranos especificamente, ele os qualifica de duas maneiras: os tiranos sem título (*absque titulo*), que se apoderam do reino pela violência e força, sem que haja com ele qualquer contrato, qualquer compromisso; e o tirano por exercício (*ab exertitio*), isto é, aquele que tendo sido eleito de forma legítima, em algum momento esquece-se do bem público e volta-se contra Deus e o povo, lembrando que o Rei fiel e justo é aquele que visa senão o bem público, e o tirano é aquele que cuida somente de seu interesse particular. É nesse momento, quando o tirano é identificado através de seus atos maléficos, que o povo tem o dever de se levantar. No entanto, a ideia de povo precisa ser bem explicada aqui.

Mas vejo bem que me será feita aqui uma objeção. O que, direis vós, ocorrerá quando o populacho, esse animal que tem um milhão de cabeças, amotinar-se e correr em desordem para cumprir o que foi dito acima? Que caminho tomará a multidão desabrida; que cuidado, que prudência mostrará em seus atos? Quando falamos de todo povo, entendemos por esta palavra os que têm nas mãos a autoridade do povo, isto é, os Magistrados que o povo tenha delegado ou estabelecido de alguma maneira como participantes do poder, controladores dos Reis (*Regnum Ephoros*) e que representam todo o corpo do povo (...). Tais eram os Setenta Anciãos no reino de Israel, dos quais o Soberano Sacrificador era Presidente, e que julgavam as coisas de maior importância... Depois, os chefes e

governadores das províncias. Idem, os Juízes e Alcaides das cidades, os centuriões, e os outros que comandavam as famílias, os mais valentes, os nobres e outros personagens notáveis... (VINDICIAE, 1689, pp.58-59)

Cabe, portanto, aos Magistrados, como representantes do povo e controladores dos Reis, o dever de resistir aos tiranos e não ao povo como um todo. Parece ficar claro na mente do autor que a experiência dos Anabatistas, contra a qual Calvino escreveu com muita propriedade, jamais deveria ser repetida. Resistência ao tirano sim, mas levada a cabo por uma aristocracia escolhida para representar o povo, afinal eles são os lídimos representantes do povo como *Oficiais do Reino ou da Coroa*, e não do Rei. Eles receberam autoridade do povo por meio de assembleias dos Estados e não podem ser depostos senão por elas. Os *Oficiais do Reino* não podem ser confundidos com os *Oficiais do Rei*, pois estes geralmente não possuem isenção alguma e são adúladores do Rei, enquanto aqueles devem agir com isenção e lisura sempre pensando no bem comum, como guardiões do contrato vigente. O povo comum, os particulares, sem as qualificações nobilísticas não tem o direito à resistência.

Em primeiro lugar, os particulares ou pessoas privadas não são obrigados a pegar em armas contra o Príncipe que pretender constrangê-los a serem idólatras. O pacto entre Deus e todo o povo, que promete ser povo de Deus, não os obriga a isso, assim como o que é devido a todo corpo universal que não o é aos particulares. Ora, os particulares não têm o poder, não exercem cargos públicos, não governam ninguém, nem têm o direito de desembainhar a espada. E, assim, como Deus não lhes pôs o gládio nas mãos, também não exige deles que se façam lacerar. Ele lhes disse: ‘guardai vossas espadas na bainha’. Se os particulares a desembainharem serão culpados. Aos particulares foi entregue apenas ao gládio do espírito, isto é, a Palavra do Senhor, com a qual São Paulo arma todos os cristãos contra os assaltantes do Diabo. (VINDICIAE, 1689, pp.48-50)

Se ao povo comum não compete pegar em armas, já não se pode dizer o mesmo dos nobres que se tornaram representantes do povo. Eles não devem medir esforços para responder à altura as afrontas do Rei infiel e injusto.

Se a provocação foi verbal, resista-lhe verbalmente; se pelas armas, tomem-se as armas, combatendo com palavras e com armas, e mesmo com embustes e

negaças, se com elas o surpreendemos; sem qualquer obrigação de guerra leal, de combate a descoberto ou coberto. (VINDICIAE, 1689, p.76)

Fica claro que o direito à resistência e o tiranicídio representam uma realidade no calvinismo francês. Se tudo começa com uma afronta à religião, onde o contrato é quebrado, culmina com a defesa da propriedade dos nobres, pois ao homem comum é vedada a possibilidade de resistência. As experiências com a massa ensandecida e fora de controle estão nas mentes tanto de Calvino quanto dos calvinistas franceses, e a melhor maneira de evitar isso é colocar nas mãos dos representantes do povo o direito à resistência.

O sinal característico da tirania é perseguir um súdito que está cumprindo suas obrigações para com o seu Deus. Para isso o súdito está vinculado por um contrato com seu Criador, pelo qual se obriga a obedecer-lhe, antes e acima de qualquer obrigação humana. Portanto, quando o súdito é perseguido, o direito de resistência é uma consequência lógica e natural. Mas esse direito deve ser exercido sob limitações significativas. Os sólidos proprietários rurais, sob cujos auspícios a teoria huguenote foi construída, jamais esqueceram coisas como a Guerra dos Camponeses, na Alemanha, o comunismo anarquista dos Anabatistas, e o perigo, quando a rebelião era proclamada como um direito, de que todos os sólidos princípios fossem postos em dúvida. Portanto, negaram ao homem comum o direito de resistência. (LASKI, 1973, p.36)

De qualquer forma, não há dúvida de que a possibilidade de resistência e a noção de contrato são inovações importantes para o cenário político europeu dos séculos XVI e XVII. Também não há dúvida de que esses ativistas, chamados monarcômacos, pautaram o debate da construção das relações políticas no início da modernidade. O caso francês é só um exemplo de como o pensamento de Calvino floresceu na Europa e depois na América. O puritanismo inglês e o pensamento republicano norte-americano são bons exemplos da força do pensamento calvinista no mundo ocidental.

Depois de percorrer toda essa caminhada na construção desta tese, pode-se dizer que filosoficamente Calvino é fruto de uma série de transformações que vinham se processando desde a Baixa Idade Média. Sua atuação, sem dúvida, foi como teólogo, mas não se podem desprezar todos os movimentos filosóficos que convergiram para a construção da Reforma Calvinista. Já a política em Calvino aparece como uma consequência natural de sua

Teologia. A transformação dos seres humanos afetados pelo pecado é uma possibilidade real porque é uma promessa bíblica, e Calvino e os calvinistas acreditam nisso, pois se os ensinamentos da Bíblia não servissem para mudar os homens, então a Bíblia não serviria para muita coisa. Homens transformados constroem sociedades melhores e mais justas, mas isso não se dá com tanta facilidade. Tomando como exemplo Platão, na *República*⁴⁴, que reforça a ideia de que a justiça precisa ser caçada, a construção de uma sociedade justa é tarefa que exige obstinação e trabalho árduo. Entre erros e acertos, Calvino deixou seu legado político para a contemporaneidade.

⁴⁴. Roberto Romano, tratando da Zetética e da Dogmática numa perspectiva filosófica, diz o seguinte: “Estamos na altura do livro 4, linhas 432 b-d. A justiça é afirmada como a essência do Estado excelente. Sócrates convida Glauco a imitar na sua busca ‘alguns caçadores (κυνηγέτας) que formam um círculo ao redor da moita (θάμνον). Precisamos de toda nossa atenção para evitar que a Justiça (δικαιοσύνη) não ache uma saída por onde escapar e, travestida, escape de nossos olhos’.” <http://silncioerudoasatiraemdenisdiderot.blogspot.com.br/2011/06/uma-palestra-filosofica-e-politica.html>>. Acesso em 13/08/2013

Considerações Finais

Apresentar, em Filosofia, uma tese que procura esmiuçar a obra e o legado de alguém como João Calvino, profundamente relacionado à Teologia, não é tarefa simples. Se existem desafios, no entanto, as oportunidades são imensas. Lidar com o pensamento de Calvino é um desafio, pois se nos deparamos com uma obra formidável que merece ser investigada, há também uma tradição depreciativa que tenta reduzir a sua importância na cultura ocidental. A sua influência, e a dos calvinistas, vai além do rótulo reducionista que os prende à doutrina da predestinação. Esta tem importância em muitas ações realizadas pelo movimento calvinista ao longo da história, mas não é o único elemento estratégico no pensamento calvinista.

Como encontrar elementos filosóficos em Calvino? Estamos diante de um teólogo, mas é incontestável a sua influência em amplos setores do pensamento ocidental. Ele pode ser visto como predecessor de correntes filosóficas que se tornaram majoritárias na modernidade. Nosso personagem pode ser descrito como um filósofo pré-cartesiano – como afirma um de seus biógrafos, Bernard Cottret, como um dos elos de transição entre a mentalidade medieval e moderna.

Por sua reflexão sobre a língua, por sua semiótica exigente, Calvino iniciou os trabalhos de um Saussure, por exemplo, distinguindo bem o significante do significado. Toda sua doutrina eucarística pretende ver, nas espécies, simples significantes, recusando que lhe seja votado um culto julgado idolátrico. É o que implica o recurso às figuras da retórica e, em particular, a definição de sacramento como ‘metonímia’, e não como metáfora. A recusa da transubstanciação tomista é, sob este título, ligada a uma concepção gramatical. Tive ocasião de falar há uns trinta anos sobre essas coisas com Michel de Certeau, que me encorajara a prosseguir. Ora, isso me levou a tomar distância em relação ao maravilhoso livro de Michel Foucault sobre *As Palavras e as Coisas – uma arqueologia das ciências humanas*, que atribui a Descartes uma dissociação entre a realidade e as aparências ‘enganadoras’ que, a meu ver, encontra-se em Calvino. Eis como eu o situaria agora no nominalismo medieval. (COTTRET, 2013, p.02)

Enxergar Calvino como pré-cartesiano, fruto de uma constelação filosófica que se estruturava desde o século XI na Europa, e que ao mesmo tempo lançou luzes sobre a

filosofia moderna, justifica a primeira parte do meu trabalho. Assim, nos primeiros dois capítulos, busquei expor o contexto filosófico que vinha se desenhando desde o início da Baixa Idade Média e que desembocou numa modernidade da qual Calvino é um expoente.

O Escolasticismo Medieval e as disputas entre a *Via Antiqua* e *Via Moderna* abriram debates filosóficos que se tornaram cada vez mais agudos e contundentes no interior das recém-criadas Universidades Medievais. Quando um debate acadêmico se inicia, é quase impossível prever as suas consequências, principalmente quando interesses políticos, sociais, econômicos, teológicos e filosóficos estão amalgamados, como no caso da Baixa Idade Média. Grupos políticos e filosóficos entrincheiravam-se de um lado e do outro.

Depois dos trabalhos de Lorenzo Valla, toda uma tradição de crítica textual foi estabelecida. Humanistas e reformadores logo perceberam a importância daquela técnica, pois desenvolveram abundante trabalho de pesquisa sobre os textos sagrados e suas traduções. Ao longo de mais de quinhentos anos e após muitos labores preliminares, temos hoje o privilégio de possuir grandes edições críticas dos textos clássicos. Calvino foi herdeiro dessa tradição e continuador da mesma. Apesar de não ter sido um tradutor da Bíblia, como Lutero, ele conseguiu, por um esforço hermenêutico muito grande, associar temáticas *veterotestamentárias* e *neotestamentárias*. “De maneira essencial, ele recusa dissociar a Lei e a Graça, a Torah e o Evangelho. De onde provém, sem dúvida, o *filosemitismo* notável de diversos reformadores, enquanto Lutero se mostra funcionalmente antijudaico” (COTTRET, 2013, p.02).

Os trabalhos, linguístico, lexológico e hermenêutico do início da modernidade foram de suma importância para a Reforma e seus desdobramentos. Pode-se verificar como isso foi fundamental para homens como Thomas Hobbes e Spinoza, que trataram no âmbito filosófico da relação entre Teologia e Política. Quando Hobbes analisa a autoridade do rei cristão para aplicar leis em seu território, precisa fazer referências à discussão canônica dos livros do *Antigo Testamento*.

Entendo por livros das Sagradas Escrituras aqueles que devem ser o *Cânone*, quer dizer, as regras da vida cristã. E como regras da vida, que os homens são em consciência obrigados a respeitar, são leis, o problema das Escrituras é o

problema de saber o que é lei, tanto natural como civil, para toda a cristandade. Porque, embora as Escrituras não determinem quais são as leis que cada rei cristão deve ditar nos seus domínios, não obstante elas determinam quais são as leis que eles não devem aceitar. (HOBBS, 2008, p.319)

Spinoza, no *Tratado Teológico-Político*, mostra a necessidade de uma crítica à Teologia no que tange à autoria de alguns textos sagrados. Tentando defender a autonomia recíproca de Religião e Política, ele entende que tal separação não é de ordem estratégica, mas política. A Bíblia, nos seus dias, não só fundamentava as leis da sociedade, como era a principal fonte de legitimação de poder. E se o poder se destina a garantir a paz, a segurança e a tolerância entre os homens, estes precisam explicar porque vivem em conflito e combatem em nome da Bíblia. A crítica de autoria dos textos bíblicos é o início de uma crítica política.

É meu intuito corrigi-los e denunciar os habituais preconceitos da teologia. Receio, no entanto, ter lançado mão a esse empreendimento já um pouco tarde. Já não há, aparentemente, lugar para a razão, a não ser aos olhos de um número muito restrito se comparado com o dos outros, de tal maneira os preconceitos invadiram a mente dos homens. Para irmos por ordem, começarei pelos preconceitos relativos aos autores dos Livros Sagrados e, antes de mais, ao autor do *Pentateuco*, que quase toda gente acredita ser Moisés. Eis as palavras de Ben Esdra, no seu comentário ao *Deuteronômio: Para lá do Jordão, etc.; de modo que compreendes o mistério dos doze (...), e Moisés escreveu também a lei (...), e o cananeu estava então na terra (...), será revelado no monte de Deus (...), eis então o seu leito, um leito de ferro (...), então conhecerás a verdade*. Por essas escassas palavras, indica e ao mesmo tempo prova que não foi Moisés quem escreveu o *Pentateuco*, mas alguém que viveu muito tempo depois, e que o livro que de fato Moisés escreveu era diferente. (SPINOZA, 2008, pp.139-140)

Essa crítica spinozana demonstra que o pensador pretendia construir uma nova mentalidade política, adaptada à modernidade, e que para tal seria necessário demonstrar que a tradição bíblica política só se aplicava ao antigo Israel, deixando de ser relevante depois que os judeus perderam a independência de seu Estado. Nisso, Spinoza difere de Johannes Althusius, pensador calvinista anteriormente abordado. Para Althusius a Bíblia inspira projetos políticos, mas segundo Spinoza os projetos políticos devem ter outros referenciais.

Mas toda essa discussão só foi possível devido ao trabalho iniciado por Valla, que abriu novas perspectivas de questionamento, tanto na Teologia quanto na Política. Os pensadores que vieram após logo perceberam a importância desse trabalho. A relação entre Filosofia, Teologia e Política é um elemento central para o início da modernidade, e as mais variadas discussões perpassavam as três áreas, como, por exemplo, as discussões sobre a vontade e a liberdade humana. As querelas sobre o livre-arbítrio humano em relação à salvação, problema aparentemente teológico, na prática revelaram-se uma poderosa ferramenta intelectual para modelar uma cosmovisão reformada da política.

Pensar a modernidade a partir daquela relação tríade foi uma chave interpretativa importante no meu trabalho. Procurei destacar que em Calvino e no calvinismo a capacidade de adaptação a circunstâncias extremamente hostis foi uma realidade, e isso se deveu em grande parte à sua cosmovisão.

As políticas específicas de calvinismo foram muito condicionadas pelas circunstâncias históricas de sua criação na Europa, razão pela qual o entendimento calvinista da teoria e da prática política não é menos importante do que a sua teologia. O Calvinismo se espalhou na forma do que veio a ser chamado de Reforma tardia, e impôs a sua presença nos estados confessionais incipientes, muito diferente do início da Reforma Luterana na Alemanha e da Reforma Zwingliana na Suíça. Com poucas exceções, portanto, o calvinismo não podia politicamente conquistar países e territórios inteiros. Ele não tinha escolha a não ser se estabelecer em países ou cidades onde a confessionalização luterana ou católica tinham progredido a um maior ou menor grau, e onde as autoridades tentaram manter o *status quo* confessional com todos os meios políticos e jurídicos de controle e repressão. Além disso, a formação do Estado tinha progredido de forma que, no final, a Reforma calvinista teve que lidar com pressões de Estados hostis (...). As experiências de peregrinação (*peregrinatio*) e de exílio, que são marcas da consciência de que um cristão é um estranho neste mundo, os acompanhou, e isso trouxe em sua esteira uma 'teologia dos refugiados' e a correspondente concepção de uma eclesiologia segundo a qual cada paróquia era uma igreja de pleno direito, capaz de atuar em qualquer circunstância, sem pedir autorização de uma autoridade eclesiástica mais elevada. A mesma experiência gerou uma profunda consciência nos calvinistas, como o povo de Deus, que caminhava junto com uma ênfase na predestinação e com uma disposição para a resistência política e religiosa. No pensamento e ação política, tanto no nível nacional e internacional, os calvinistas, inevitavelmente, desenvolveram uma tendência de ativismo, buscando mudar o *status quo*. (SCHILLING, 2011, pp.160-161)

Tentei mostrar que a construção de um ativismo político ou de uma mentalidade política por partes dos calvinistas foi inspirada nas obras e na prática de João Calvino, e que o calvinismo, jamais um bloco monolítico, a partir de uma base comum resistiu aos desmandos tirânicos e buscou, em seu mentor e na leitura com um viés político da Bíblia, construir sistemas de convívio que permitissem sua existência não só como igreja, mas também como modelo de um Estado que forjasse o novo homem numa moralidade vivenciada e extraída das Escrituras Sagradas.

Na execução deste ativismo político, os atores calvinistas poderiam confiar em suas instituições específicas e redes, conceitos e representações da política internacional. Esta infraestrutura institucional e cultural permitiu que a ação política, mesmo em uma constelação onde (como em Genebra) os calvinistas eram militarmente e diplomaticamente contra adversários superiores. É ainda permitido observar que os calvinistas formaram uma pequena minoria sem o apoio dos príncipes (como na França e na maior parte dos territórios alemães) e tiveram que operar na resistência, ou mesmo do subsolo. (SCHILLING, 2011, pp.175-176)

Calvino e os calvinistas construíram uma estrada para a democracia moderna, tecendo críticas ao absolutismo e ao movimento *Anabatista*, lançando as bases do liberalismo com o princípio contratualista. Além disso, alguns pensadores calvinistas, como Johannes Althusius, foram além e organizaram uma filosofia política sistemática com base no movimento religioso, realçando o papel da convenção, aquilo que ficou conhecido como federalismo.

O primeiro grande projeto federalista, como o próprio Althusius prudentemente reconheceu, foi o da Bíblia, em particular as Escrituras Hebraicas, ou Velho Testamento; para Althusius, também a melhor – a forma de governo ideal com base nos princípios corretos. O pensamento bíblico é federal (do latim *foedus*, convenção), do início ao fim – do pacto de Deus com Noé, estabelecendo o equivalente bíblico daquilo que os filósofos mais tarde chamariam de lei natural (Gênesis, capítulo 9), à reafirmação judaica da Convenção do Sinai sob a liderança de Esdras e Neemias, quando foi adotada a Torá como constituição para sua segunda comunidade (Esdras, capítulo 10, Neemias, capítulo 8). A Convenção é o motivo central da visão bíblica do mundo, a base de todas as relações, o mecanismo para a alocação e a definição de autoridade, e a fundação para o ensino político bíblico. (ELEAZAR, 2003, pp.48-49)

Para se ter uma ideia da abrangência do pensamento federalista em Althusius, basta lembrar que ele foi alvo de análise na Alemanha do final do século XIX, início do XX, com Otto Friedrich von Gierke (1841-1821). Como consequência de suas pesquisas, Gierke foi capaz de afirmar o seguinte: “Entre todas as características originais do sistema político de Althusius, nada é talvez tão surpreendente como o espírito do federalismo que o toma da cabeça aos pés” (GIERKE, *Apud*, LEWIS, p.78). Gierke foi um eminente professor de Direito da Universidade de Berlim, nacionalista convicto e um dos responsáveis pela redescoberta de Althusius. E não se pode negar que sua teoria do *Genossenschaft* tem muito em comum com o sistema de Althusius, apesar de existirem diferenças significativas, tendo em vista que Gierke não invocou, por exemplo, uma razão divina.

Foi Johannes Althusius que reduziu a um único princípio as ideias federalistas em seus círculos políticos e religiosos e trabalhou-as em um sistema inteligente. Althusius insistiu que o atributo da soberania proporcionou uma nítida distinção teórica entre o Estado e todos os outros *community*. [...] Enquanto o federalismo medieval procedeu da unidade do todo, o pensamento de Althusius procedeu da base do individualismo do direito natural e deduziu toda unidade social da organização construída de baixo para cima. (GIERKE, 1868, pp. 345-347)

Para Althusius, o pacto, a associação e o consentimento estariam nas bases do projeto bíblico para a humanidade, onde numa rede de convenções entre Deus e os seres humanos, as relações humanas, especialmente as políticas, seriam construídas de um modo federal. Essa visão de mundo esteve presente entre os huguenotes, os convencionais escoceses, os puritanos ingleses e americanos e serviram de base para a construção de teorias políticas e princípios de projetos constitucionalistas.

Althusius deve em grande medida a construção de seu projeto federalista à teologia desenvolvida por Calvino, pois ele sustenta de forma realista que a natureza humana tem seus limites porque foi afetada pelo pecado, e, em função disso, é necessário que ela se volte para as Escrituras visando extrair dali princípios norteadores para a construção de uma forma de governo ideal que funcionaria com as forças principais do universo.

O grande projeto de Althusius se desenvolve a partir de uma série de blocos ou células de autogoverno, das menores e mais íntimas conexões até a comunidade universal, cada uma das quais internamente organizada e vinculada às outras mediante alguma forma de relacionamento consensual. Cada uma delas é orientada para algum grau elevado de harmonia humana a ser alcançado na plenitude do tempo. Todo grande projeto combina, de alguma forma, as dimensões política e redentora, como também a procura por uma boa comunidade, senão santa. Um grande projeto federal é aquele no qual o universo é entendido em termos federais, e a forma de governo abrangente é construída de acordo com ele. (ELEAZAR, 2003, p.51)

A análise bíblica de Althusius é enfática em afirmar que o Deus revelado na Bíblia é um Deus de alianças, estabelecendo-as em várias circunstâncias com a humanidade. Essas alianças, ou convenções, no plano político estão presentes no *Antigo Testamento* na Confederação Tribal de Israel, podendo-se verificar sua validade mesmo depois do estabelecimento da Monarquia Israelita, e sendo ainda possível perceber o elemento federal nessa forma de governo. Já no *Novo Testamento*, Althusius ressalta que a era messiânica não é um período somente de restauração do sistema tribal de Israel, “mas para o que é, para todos os fins e propósitos, uma confederação mundial ou liga das nações, cada uma delas preservando sua própria integridade, enquanto aceita uma convenção divina e uma ordem constitucional comuns” (ELEAZAR, 2003, p.50).

Como acima mencionado, atribuí direitos de soberania e suas fontes à política. Porém, para mim, eles residem no reino, ou na comunidade e no povo. Sei que é opinião corrente entre os professores que eles deveriam ser descritos como pertencentes ao príncipe e ao magistrado supremo. Bodin brada que esses direitos de soberania não podem ser atribuídos ao reino ou ao povo porque eles terminam e desaparecem quando são comunicados entre os súditos ou entre o povo. Diz ele que esses direitos são adequados e essenciais para a pessoa do magistrado supremo ou do príncipe, em tal medida – e estão inseparavelmente ligados a elas – que fora dessas pessoas eles deixam de existir. (ALTHUSIUS, 2003, p.92)

Esse é mais um exemplo de como o pensamento calvinista ofereceu propostas interessantes de organização social. Além do federalismo, a luta contra o poder absolutista foi uma marca do calvinismo. François Hotman deixa isso muito claro na *Francogallia*.

É de notar, e isto não é um ponto a ser preterido, que, em primeiro lugar, estes reinos não foram hereditários, mas foram conferidos por pessoas que tinham a reputação de justiça, e, em segundo lugar, os reis não possuem uma autoridade ilimitada, livre e descontrolada, mas foram circunscritos por leis específicas [...]. (HOTMAN, 1972, p.155)

Calvino e o calvinismo não eram defensores de primeira hora da democracia, mas seus posicionamentos políticos acabaram sendo apropriados de tal forma que serviram de base para a construção daquilo que chamamos de democracia representativa. Muitos elementos políticos da modernidade nasceram ou ganharam projeção nos círculos calvinistas. O direito à resistência, o contratualismo, o tiranicídio e o federalismo são bons exemplos da força calvinista.

Calvino abriu uma linha de pensamento político cujos desdobramentos foram muito férteis. Numa época como a nossa, em que a crescente intolerância de grupos religiosos tem se destacado no Brasil e no mundo, é mister pensar a partir dele, sobre o nexos entre Religião e Política, entre tolerância e intolerância, entre Estado laico e a garantia de liberdade de expressão e dos direitos fundamentais a serem respeitados por todos no espaço público. Como Calvino e os calvinistas ensinaram, os grupos religiosos podem e devem participar do Estado Democrático, mas sem dele se apropriar. Os calvinistas nunca foram majoritários na Europa (exceto na Escócia, talvez), mas aprenderam, no exílio e na peregrinação, a construir, mediante uma religiosidade racional, sistemas políticos de grande importância para o Ocidente. É legítimo e justo que existam disputas sadias no interior do Estado, e que o diálogo exista o tempo todo, para que a tirania não prevaleça, e o povo possa exercer a cidadania sem o domínio de algozes.

Referências Bibliográficas

- ABRÃO, Bernadette Siqueira. **História da Filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer II**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGOSTINHO, Santo. **Livre-Arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. **Solilóquios e a vida feliz**. São Paulo: Paulus, 1998.
- _____. **Confissões**. São Paulo: Ed. Nova Cultural. Coleção os Pensadores, 1999 a.
- _____. **A Graça (I) O Espírito e a letra – A natureza e a graça – A graça de Cristo e o pecado original**. São Paulo: Paulus, 1999 b.
- _____. **A Doutrina Cristã**. São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. **A cidade de Deus**. Parte I. 11ª Edição. Petrópolis: Vozes, 2009 a.
- _____. **A cidade de Deus – contra os pagãos**. Parte II. 8ª Edição, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008 a.
- _____. **Contra os Acadêmicos; A Ordem; A grandeza da Alma; O Mestre**. São Paulo: Paulus, 2008 b.
- _____. **De Magistro**. Petrópolis: Vozes, 2009 b.
- _____. **Explicação de algumas proposições da Carta aos Romanos; Explicação da Carta aos Gálatas; Explicação incoada da Carta aos Romanos**. São Paulo: Paulus, 2009 c.
- ALESSIO, Franco. “Escolástica”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. TOMO I. Bauru: Edusc, 2006.

ALLEN, Diogenes; SPRINGSTED, Eric O. **Filosofia para entender Teologia**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

ALTHUSIUS, Johanes. **Política**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

ARNOLD, Matthieu. **Annocer l' Évangile (XVe-XVIIe siècle) – permanences et mutations de La prédication**. Paris: Les Éditions Du CERF, 2006.

_____ **Jean Calvin: les années strasbourgeoises (1538-1541)**. Strasbourg: Press Universitaires de Strasbourg, 2010.

ATKINSON, James. **Lutero y el nacimiento del protestantismo**. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

AQUINO, Santo Tomás de. **De ente et essentia. Texto latino e português**. Rio de Janeiro: Ed. Presença, 1981.

_____ **Escritos Políticos**. Petrópolis: Vozes, 1997. Clássicos do Pensamento Político.

_____ **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio – questões 5 e 6**. São Paulo: Unesp, 1999.

_____ **Summa Theologiae**. Volume V (A Fé – A Esperança – A caridade – A prudência). São Paulo: Loyola, 2004.

AUTIN, Albert. **L' Institution Chrétienne de Calvin**. Paris: Société Française d'Éditions Littéraires et Techniques Edgar Malfère, 1929.

AZEVEDO, Marcos. **A liberdade cristã em Calvino: uma resposta ao mundo contemporâneo**. Santo André: Academia Cristã, 2009.

BACKUS, Irena. "Michel Servet" (1509/1511?-1553). In: GISEL, Pierre. **Encyclopédie du Protestantisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

BAITON, Roland H. **Erasmus da Cristandade**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

BATISTA, Ana Letícia Adami. **De voluptate de Lorenzo Valla: tradução e notas.** [Dissertação de Mestrado]. São Paulo: USP, 2010.

BELAVAL, Yvon. **La filosofía alemana de Leibniz a Hegel.** Madrid: Siglo XXI de España editores S.A, 1977.

BERLIN, Isaiah. **Pensadores russos.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

BESOMI, Ottavio; REGOLIOSI, Mariangela (Orgs). **Lorenzo Valla e L’Umanesimo Italiano.** n.59. Padova: Editrice Antenore. Medievo e Umanesimo, 1986. BETTENSON, H. **Documentos da Igreja Cristã.** São Paulo: ASTE, 2007.

BEZA, Theodoro. **A vida e a morte de João Calvino.** Campinas: LPC, 2006.

BÈZE, Théodore. **Du Droit des Magistrats.** Genève: Libraire Droz, 1970.

BIÉLER, André. **O pensamento econômico e social de Calvino.** São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

BLOCH, Ernest. **Thomas Münzer – teólogo da revolução.** Rio de Janeiro: Ed. Tempo Pioneiro, 1973.

BODIN, Jean. **Os seis livros da República – livro segundo.** São Paulo: Ícone, 2011.

BOSCH, David J. **Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão.** São Leopoldo: EST, Sinodal, 2002.

BOST, Hubert. “Saint-Barthélemy (la)”. *In*: GISEL, Pierre. **Encyclopédie du Protestantisme.** Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 2005.

BOURDIN, Bernard. **The Theological-Political Origins of the Modern State. The controversy between James I of England & Cardinal Bellarmine.** Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2010.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho – uma bibliografia.** Rio de Janeiro: Record, 2006.

BURCKHARDT, Jacob. **A Cultura do Renascimento na Itália: Um Ensaio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BURKE, Peter. **A escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: Unesp, 1992.

_____ **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CALABI, Donatela. **A cidade do primeiro Renascimento**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

CALVINO, João. **Instrução na fé – princípios básicos para a vida cristã**. Goiânia, Logos, 2003.

_____ **A Instituição da religião cristã**. TOMO I, livros I e II. São Paulo: Unesp, 2008.

_____ **A Instituição da religião cristã**. TOMO II, livros III e IV. São Paulo: Unesp, 2009b.

_____ **Cartas de João Calvino – celebrando os 500 anos de nascimento do Reformador de Genebra**. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

CANETTI, Elias. **Massa e poder**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CASSIRER, Ernst. **Individuo y Cosmos en la filosofía del Renascimento**. Buenos Aires: Emecé Editores, 1951.

_____ **Antropologia Filosófica: ensaio sobre o homem**. São Paulo: Mestre Jou, 1972.

CASTRO, José Olegário Ribeiro de. **O Contratualismo Ideológico das Vindiciae contra Tyrannos**. [Tese de Livre-Docência de História Política da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade de Minas Gerais]. Belo Horizonte, 1960.

CHASSOT, Attico. **A Ciência através dos tempos**. São Paulo: Moderna, 1994.

CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHAUNU, Pierre. **Le temps des reformes: Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté – L'éclatement 1250-1550.** Paris: Fayard, 1975.

COLLOQUE INTERNACIONAL DE TOURS - XVI^e STAGE. **L'Humanisme française au début de la renaissance.** Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1973.

COSTA, Hermisten Maia Pereira da. **João Calvino 500 anos: introdução ao seu pensamento e obra.** São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

D'ALEMBERT, Jean Le Rond. **Discours préliminaire de l'encyclopédie.** Paris: Éditions Gonthier, 1965.

DANTE ALIGHIERI. **Monarquia.** Lisboa: Guimarães Editores, 1984.

DARNTON, Robert (1996). **O iluminismo como negócio: história da publicação da Enciclopédia 1775-1780.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da reforma.** São Paulo: Pioneira, 1989.

DERMANGE, François. "Monarchomaques". In: GISEL, Pierre. **Encyclopédie du Protestantisme.** Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

DIDEROT, Jean; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. **Verbetes Políticos da Enciclopédia.** São Paulo: Discurso Editorial e Editora Unesp, 2006.

DREHER, Martin N. "Da Vontade Cativa". In: LUTERO, Martinho. **Debates e Controvérsias II, Obras Seleccionadas – Volume 4.** São Leopoldo: Editora Sinodal. Porto Alegre, Concórdia Editora, 1993.

ELEAZAR, Daniel J. "Grande Projeto de Althusius para uma Comunidade Federal". In: ALTHUSIUS, Johannes. **Política.** Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: Formação do Estado e Civilização.** Vol 2. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1993.

ELTON, G.R. **A Europa durante a Reforma: 1517-1559.** Lisboa: Editorial Presença, (s/d).

- ENGELS, Friedrich. **As Guerras Camponesas na Alemanha**. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- EPICURO. **Carta sobre a Felicidade (a Meneceu)**. São Paulo: Unesp, 1997.
- ESPINOSA, Baruch. **Tratado Político**. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- ESTEP, William Roscoe. **Renaissance and Reformation**. Grand Rapids Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1985.
- EVANS, G.R. **Agostinho sobre o mal**. São Paulo: Paulus, 1995.
- FATIO, Olivier. “Genève”. *In*: GISEL, Pierre. **Encyclopédie du Protestantisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.
- FEBVRE, Lucien. **Febvre: História. Textos para esta edição extraídos de: Le problème de l’incroyance au XVIe siècle; Martín Lutero: un destino; Combats pour l’histoire**. São Paulo: Ática, 1978.
- FERGUSON, Sinclair B. (2011). “João Calvino sobre a realidade da encarnação”. *In*: LILLBACK, Peter (Org.). **O Calvinismo na prática: uma introdução à herança reformada e presbiteriana**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.
- FUCHS, Éric. “Droits de l’homme”. *In*: GISEL, Pierre. **Encyclopédie du Protestantisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.
- _____. “Résistance”. *In*: GISEL, Pierre. **Encyclopédie du Protestantisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.
- FUBINI, Riccardo. **Umanesimo e Secolarizzazione da Petrarca a Valla**. Roma: Bulzoni Editore, 1990.
- GAFFAREL, Paul. “Notícia Biográfica”. *In*: LÉRY, Jean. **Viagem à terra do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2007.
- GAMBLE, Richard. “Suíça: triunfo e declínio”. *In*: **Calvino e sua influência no mundo ocidental**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

GARIN, Eugenio. “Lorenzo Valla e L’Umanesimo”. *In*: BESOMI, Ottavio; REGOLIOSI, Mariangela (Orgs). **Lorenzo Valla e L’Umanesimo Italiano**. n.59. Padova: Editrice Antenore. Medievo e Umanesimo, 1986.

GARIN, Eugenio. **Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano**. São Paulo: Unesp, 1996.

_____ **L’umanesimo italiano**. Roma-Bari: Gius. Laterza & Figli Spa, 2000.

GENTILLET, Innocent. **Anti-Machiavel**. Genève: Libraire Droz, 1968.

GEORGE, Timothy. **Teologia dos Reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 1993.

GIERKE, Otto Friedrich von. **Das deutsche Genossenschaftsrecht**. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1868.

GILMORE, Myron P. Valla. “Érasme et Bédier a propos du nouveau testament”. *In*: COLLOQUE INTERNACIONAL DE TOURS - XVI^e STAGE. **L’Humanisme française au début de la renaissance**. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1973.

GILSON, Étienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____ **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____ **O Filósofo e a Teologia**. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2009.

GISEL, Pierre. **Encyclopédie du Protestantisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

GRABMANN, Martin. **Filosofía Medieval**. Barcelona – Buenos Aires: Editorial Labor, 1928.

GRAMSCI, A. **Quaderni del carcere**. 4Vs. Torino: Ed Einaudi, Edizione crítica dell’Istituto Gramsci – A cura di Valentino Gerratana, 2001.

GREEF, Wulfert de. **The writings of John Calvin: an introductory guide**. Grands Rapids Michigan: Baker Book, 1993.

GROTIUS, Hugo. **O Direito da Guerra e da Paz**. Ijuí – RS: Unijuí, 2005.

HALE, John. **A civilização europeia no renascimento**. Lisboa: Editorial Presença, 2000.

HALSEMA, Thea B. Van. **João Calvino era assim**. São Paulo: Editora Vida Evangélica, 1968.

HAMESSE, Jacqueline; MARTA, FATTORI. **Reencontres de cultures dans la philosophie médiévale: tractions et traducteurs de L'antiquité tardive au XIV^e Siècle**. Louvain-La-Neuve – Cassino, 1990.

HAUSER, Henri; RENAUDET, Augustin. **Les Débuts de L'Âge Moderne**. Paris: Libraire Félix Alcan, 1929.

HEIDEGGER, Martin. **História da Filosofia – de Tomás de Aquino a Kant**. Petrópolis: Vozes, 2009.

HERRERO, Francisco Javier. **Estudos de Ética e Filosofia da Religião**. São Paulo: Loyola, 2006.

HIRSTEIN, James. “Les ‘Avis au lecteur’ de l’Institutio de 1539 et de l’édition française de 1541”. In: ARNOLD, Matthieu. **Jean Calvin: les années strasbourgeoises**. Strasbourg: Presses Universitaires Strasbourg, 2010.

HILL, Christopher. **Reformation to Industrial Revolution**. Volume 2 – (1530-1780). Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books, 1971.

_____ **O Eleito de Deus – Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____ **A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____ **O século das Revoluções 1603-1714**. São Paulo: Unesp, 2012.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de uma República Eclesiástica e Civil**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HÖPFL, Harro. **Lutero e Calvino – sobre a autoridade secular**. Clássicos Cambridge de Filosofia Política. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HOTMAN, François. **Francogallia**. (Latin text by Ralph E. Giesey Translated by J.H.M. Salmon), Cambridge: At the University Press, 1972.

_____ **La Gaule Française**. Corpus des Oeuvres de philosophie en langue française. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1991.

HYMAN, Arthur; WALSH, James. **Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic, and Jewish Traditions**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1973.

HOOYKAAS, R. **A religião e o desenvolvimento da ciência moderna**. Brasília: UNB, 1988.

HUIZINGA, Johan. **Erasmus and the age of reformation**. New York: Harper Torchbooks, 1957.

IOGNA-PRAT, Dominique. “São Bento (†c. 547) Pai dos Monges”. In: COBAIN, Alan (Org.). **História do Cristianismo para compreender melhor nosso tempo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KEANE, John. **Vida e Morte da Democracia**. São Paulo: Ed. 70, 2010.

KELLEY, Donald R. **Foundations of modern historical scholarship – language, law, and history in the French renaissance**. London and New York: Columbia University Press, 1970.

KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**. Volume II. Filosofia Medieval. São Paulo: Loyola, 2008.

KINGDON, Robert M. “Introduction”. In: BÈZE, Théodore. **Du Droit des Magistrats**. Genève, Librairie Droz, 1970.

KINZO, Maria D'Alva Gil. "Burke: a continuidade contra a ruptura". In: WELFORT, Francisco C. **Os Clássicos da Política**. Volume 2. São Paulo: Ática. 2006.

KNUDSEN, Robert D. "O Calvinismo como uma força cultural". In: **Calvino e sua influência no mundo ocidental**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

KRAYE, Jill; STONE, M.W.F. (org.) **Humanism and Early Modern Philosophy**. London and New York: Routledge, 2000.

KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

LACHANCE, Louis (O.P). **L'Humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin: individu et état**. Paris/Montreal: Éditions Sirey/Éditions du Lévrier, 1965.

LASKI, Harold J. **O Liberalismo Europeu**. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1973.

LEFEBVRE, Henri. **Diderot**. Paris: Les Éditions Reunis, 1949.

LECLER, Joseph. **Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme**. Paris: Éditions Albin Michel, 1994.

LE GOFF, Jacques. **Os Intelectuais na Idade Média**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988.

_____ **São Francisco de Assis**. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2001.

_____ **História e Memória**. 5ª Edição. Campinas: Editora da Unicamp,

_____ **A Civilização do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2005.

_____ **A Bolsa e a Vida: economia e religião na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LÉONARD, Émile G. **Histoire du Protestantisme**. Boulevard Saint-Germain – Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

_____ **Histoire Universelle III – De la Réforme à nous jours**. Encyclopédie de la Pléiade. Éditions Gallimard, 1958.

LÉRY, Jean. **Viagem à terra do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2007.

LESTRINGANT, Frank. **Lumière des martyrs. Essai sur le martyre au siècle des Réformes**, Paris: Honoré Champion, 2004.

LEWIS, John D. **The Genossenschaft-Theory of Otto Von Gierke: A Study in Political Thought**. Madison: University of Wisconsin Studies in the Social Sciences and History, 1935.

LIBERA, Alain de. **La philosophie médiévale**. Paris: Quadrige/PUF, 1993.

_____. **La querelle des universaux: De Platon à la fin du Moyen Age**. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

_____. **Pensar na Idade Média**. São Paulo: Ed.34, 1999.

_____. **L'Unité de l'intellect: commentaire de De unitate intellectus contra averristas de Thomas d'Aquin**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.

LILLBACK, Peter (Org.). **O Calvinismo na prática: uma introdução à herança reformada e presbiteriana**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

LIENHARD, Marc. "Hérésie" In: GISEL, Pierre. **Encyclopédie du Protestantisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LUCRECIO CARO. "De rerum natura". In: Coleção os Pensadores: **Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio**. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1985.

LUTERO, Martinho. **Debates e Controvérsias II, Obras Seleccionadas – Volume 4**. São Leopoldo: Editora Sinodal. Porto Alegre: Concórdia Editora, 1993.

LUZ, Waldyr Carvalho. **John Knox: O Patriarca do Presbiterianismo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe e Escritos Políticos**. São Paulo: Ed. Folha de São Paulo, 2010.

- MARQUET, Claudette. **Le Protestantisme**. Paris: Jacques Grancher Éditeur, 1989.
- MASSEI, William Júnior. **Os Limites da Razão em Luther e Schopenhauer**. [Dissertação de Mestrado] Campinas: UNICAMP, 2008.
- McCONICA, James. **Renaissance Thinkers: Erasmus, Bacon, More, Montaigne**. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- McGRATH, Alister. **A life of John Calvin: a study in the shaping of western culture**. Oxford: Blackwell Publishing, 1990.
- _____. **A vida de João Calvino**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- _____. **Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica: uma introdução à teologia cristã**. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.
- _____. **Origens Intelectuais da Reforma**. São Paulo: Cultura Cristã, 2007 a.
- _____. **Teologia Histórica: uma introdução à História do Pensamento Cristão**. São Paulo: Cultura Cristã, 2007 b.
- McKIM, Donald K. **The Cambridge Companion to John Calvin**. New York: Cambridge University Press, 2004.
- MEHL, Roger; MÜLLER, Denis. “Politique”. GISEL, Pierre. **Encyclopédie du Protestantisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.
- MESNARD, Pierre. **L’Essor de la Philosophie Politique au XVI^e siècle**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951.
- METTRA, Claude. **La France des Bourbons. I. D’Henri IV à Louis XVI**. Bruxelles: Editions Complexe, 1981.
- MILLER, Perry. **The New England mind – from Colony to Province**. Cambridge, Massachusetts. London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1953.
- MORRÁS, María (Org.) **Petrarca, Bruni, Valla, Pico dela Mirandola, Alberti - Manifestos del humanismo**. Barcelona: Ediciones Península, 2000.

MORESCHINI, Claudio. **História da Filosofia Patrística**. São Paulo: Loyola, 2008.

MOUSNIER, Roland. **L'assassinat d'Henri IV**. France: Gallimard, 1964.

_____. **História Geral das Civilizações: Séculos XVI e XVII**. Tomo IV. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1973.

NIEBUHR, Reinhold. **An Interpretation of Christian Ethics**. New York and London: Harper Brothers Publishers, 1935.

NIEBUHR, H. Richard. **As Origens sociais das denominações cristãs**. São Paulo: ASTE. São Bernardo do Campo: IEPG, 1992.

OCKHAM, Guilherme de. **Brevilóquio sobre o principado tirânico**. Clássicos do Pensamento Político. Petrópolis: Vozes, 1988.

OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. “Filosofia Política e Idade Média”. In: RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rúion; FRATESCHI, Yara (Orgs.) **Manual de Filosofia Política**. São Paulo: Ed. Saraiva, 2012.

ORTMANN, Volkmar. “La victoire du Christ, notre roi, n’est-elle pas admirable? Calvin et les colloques religieux de 1539-1541”. In: ARNOLD, Matthieu. **Annocer l’Évangile (XVe-XVIIe siècle) – permanences et mutations de La prédication**. Paris: Les Éditions Du CERF, 2006.

PALACIOS, Pelayo M. (Org.). **Tempo e Razão – 1600 anos das Confissões de Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2002.

PARKER, Thomas Henr. **Calvin: an introduction to his thought**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.

PERRY, Elisabeth Israels. **From Theology to History: French Religious Controversy and the Revocation of the Edict of Nantes**. Netherlands: Martinus Nijhoff/The Hague, 1973.

PROUST, Jacques. **Diderot et l’encyclopédie**. Paris: Armand Colin, 1962.

- PSEUDO-DIONÍSIO, **O areopagita. Obra Completa.** São Paulo: Paulus, 2004.
- RABELAIS, François. **O terceiro livro dos fatos e ditos heróicos do bom Pantagruel.** Campinas: UNICAMP, 2006.
- RABIL, Albert Jr (Ed.). **Renaissance Humanism: foundations, forms and legacy.** Volume 2 – Humanism Beyond Italy. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.
- REYMOND, Beranrd. “Théâtre” In: GISEL, Pierre. **Encyclopédie du Protestantisme.** Paris: Presses Universitaires de France, 2006.
- RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra o seu tempo.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- ROMANO, Roberto. **O caldeirão de Medéia.** São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001.
- RANDELL, Keith. **Lutero e A Reforma Protestante.** São Paulo: Ed. Ática, 1995.
- ROHAN, Henri de. **De l'intérêt des princes et des Etats de la chrétienté.** Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- ROTTERDAM, Erasmo. **The Education of a Christian Prince.** New York: Columbia University Press, 1936.
- _____ **Obras Escogidas.** Translacion castellana directa, comentarios, notas y un ensayo bibliográfico por Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar, 1964.
- _____ **A Guerra e Queixa da Paz.** Lisboa: Edições 70, 1999.
- _____ **Escritos de crítica religiosa y política.** Estudio preliminar, traducion y notas de Miguel Ángel Granada. Madrid: Tecnos, 2008.
- SAN JUAN, Huarte de. **Examen de ingenios para las ciencias.** Madrid: Ediciones Cátedra, 1989.
- SCHILLING, Heinz. “Calvinism as an Actor in the Early Modern State System around 1600 Struggle for Alliances, Patterns of Eschatological Interpretation, Symbolic

Representation”. In: BACKUS, Irena; BENEDICT, Philip (Orgs). **Calvin and His Influence, 1509-2009**. New York: Oxford University Press, 2011.

SCHINDLER, Alfred. “Augustinisme”. GISEL, Pierre (Org.). **Encyclopédie du Protestantisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

SCHMITT, Carl. **Interpretación Europea de Donoso Cortés**. Buenos Aires: Struhart & Cia, 2006.

_____ **Teologia Política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006 b.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Unesp, 2005.

SILVESTRE, Armando Araújo. **Calvino: o potencial revolucionário de um pensamento**. 2ª Edição revista e ampliada. São Paulo: Vida, 2009.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político ocidental moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____ **Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), (UNESP/Cambridge), 1999.

SOUTHERN, R.W. **La formación de la Edad Media**. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

SOUZA, Beatriz Muniz de. **A experiência da salvação – Pentecostais em São Paulo**. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

STEENBERGHEN, Fernand Van. **La Philosophie au XIII^e Siècle**. Louvain-Paris: Éditions de L’Institut Supérieur de Philosophie/Éditions Peeters, 1991.

STEP, William R. **Renaissance and Reformation**. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.

SZASZ, Thomas S. **A fabricação da loucura: um estudo comparativo entre a Inquisição e o movimento de saúde mental**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

TALBOT, Mark R. “Maus atores em um palco quebrado: Pecado e sofrimento no mundo de Calvino e no nosso”. In: PIPER, John; MATHIS, David (Org.). **Com Calvino no teatro de Deus – a glória de Cristo e a vida ordinária**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

TILLICH, Paul. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

THOMPSON, Ernest Trice. **Presbyterians in the South. Volume One (1607-1861)**. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1963.

THUAU, Etienne. **Raison d’Etat et pensée politique à l’époque de Richelieu**. Paris: Éditions Albin Michel, 2000.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. São Paulo: Ed. Folha de S. Paulo, 2010.

TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra**. São Paulo: Loyola, 2011.

TRUEMAN, Carl R; CLARK, R. Scott (Ed.). **Protestantism Scholasticism: essays in reassessment**. Carlisle, Cumbria, CA3 0QS, U.K.: ParnosterPress, 1999.

TURCHETTI, Mario. “Castéllion, Sébastien (vers1515-1563)”. In: GISEL, Pierre (2006). **Encyclopédie du Protestantisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

_____ “Tolérance” In: GISEL, Pierre. **Encyclopédie du Protestantisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

VALLA, Lorenzo. **De Vero Falsoque Bono**. Critical Edition by Maristella de Panizza Lorch. Bari: Adriatica Editrice, 1970.

_____ **De Voluptate ou o Diálogo sobre o Prazer**. [Dissertação de Mestrado]. Tradução de Ana Letícia Adami Batista. São Paulo, USP, 2010.

VAUCHEZ, André. “As Ordens Mendicantes”. In: COBAIN, Alan (Org.). **História do Cristianismo para compreender melhor nosso tempo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VÉDRINE, Hélène. **As filosofias do renascimento**. Mem Martins – Portugal: Publicações Europa-América, 1971.

VERGER, Jacques. “Universidade” *In*: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (2006). TOMO II. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2006.

VINCENT, Catherine. **Introduction à l’histoire de l’Occident médiéval**. Paris: Librairie Générale Française, 1995.

VINCENT, Gilbert. “Raison”. *In*: GISEL, Pierre. **Encyclopédie du Protestantisme**. Paris: Presses Universitaires de France. 2006.

VINDICIAE CONTRA TYRANNOS. Universitätsbibliothek Basel, 1579.

VINDICIAE CONTRA TYRANNOS: A Defence of liberty against Tyrants or on the lawful power of the Prince over the people, and of the people over the Prince. London: Printed for Richard Baldwin, in the year, 1689.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WALLACE, Roland. **Calvino, Genebra e a Reforma**. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

WARFIELD, Benjamin. **Calvin and Augustine**. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1974.

WEBER, Max. **Economia y Sociedad**. México: Fondo de Cultura Económica, 1969. Volume II.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1996.

WEIJERS, Olga. **Terminologie des Universités au XIII^e Siècle**. Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1987.

WENDEL, François. **Calvin: The origins and development of his religious thought**. London: Collins, 1963.

WILSON, Arthur M. **Diderot**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

WITTE, John Jr. **The Reformation of Rights – Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

ZILLES, Urbano. **Fé e Razão no pensamento medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

ZIPPEL, Giani. **Laurentii Valle – repastinatio dialectie et philosophie**. Padova: Editrice Antenore, 1982.

REVISTAS

BIANCHI, Lorenzo. **Voltaire, Genebra e as Ideias republicanas**. Curitiba: São Carlos: revista dois pontos. Vol. 9, n.3, pp. 45-67, dezembro, 2012.

CHARLES, Sébastien. **Voltaire pensador da tolerância: do combate ao fanatismo à luta contra o ateísmo**. Curitiba: São Carlos: revista dois pontos. Vol. 9, n.3, pp. 29-44, dezembro, 2012.

ULLMANN, Reinhold Aloysio. **O Humanismo no Medievo**. Pelotas: Dissertatio - Revista de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, pp. 59-81, 2000.

HIPERTEXTO

ABEL, Olivier (2012). Igrejas e Estado. Revista Brasileira de História. Volume 32, n.63. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v32n63/09.pdf>>. Acesso em 31/05/2013.

CAPÍTULO VIII. *A condição do homem após a queda*. Disponível em: http://www.tertullian.org/fathers/augustine_enchiridion_02_trans.htm>. Acesso em 03/03/2012.

COMMENTARY on Psalms of John Calvin. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom08.html>>. Acesso em 16/04/2013.

COTTRET, Bernard (2013). A purificação calvinista do cristianismo. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2961&secao=316>. Acesso em 02/09/2013.

DOAÇÃO de Constantino. Disponível em: <http://www.fordham.edu/halsall/source/donatconst.asp>>. Forham University. The jesuit university of New York. Acesso em: 03/08/2011.

EMERTON, Ephraim (1909). Calvin and Servetus. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1507020>>. The Harvard Theological Review, Vol.2, n. 2 (Apr., 1909), pp. 139-160. Acesso em 26/09/2012.

GOUVÊA, Ricardo Quadros (1996). Calvinistas também pensam: uma introdução à filosofia reformada. Disponível em: [http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantedora/CPAJ/revista/VOLUME I 1996/1/calvinista_tbm_pensam.....pdf](http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantedora/CPAJ/revista/VOLUME_I_1996/1/calvinista_tbm_pensam.....pdf)>. Acesso em 25/06/2013.

LESTRINGANT, Frank (2006). Stefan Zweig contre Calvin (1936). Disponível em: <http://rhr.revues.org/4623>>. Acesso em 10/03/2013.

LINDER, Robert D. (1987). The Bible and the French protestant reformation of the sixteenth century. Andrews University Seminary Studies, Vol.25. n.2, pp. 145-161. Disponível em: www.auss.info/auss_publication_file.php>. Acesso em 25/06/2013.

MINTON, Henry Collin (1909). John Calvin, Lawyer. The north american review. Vol 190, n. 645. (Aug. 1909) pp. 212-221. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/24106429>>.
Acesso em 26/09/2012.

PONTES, André Nascimento; SILVESTRE, Ricardo Sousa (2009). Deus, o mal e a metafísica do livre arbítrio. Disponível em: <http://www.revistafilosofia.unisinos.br/index.php?e=3&s=9&a=163>>.
Acesso em 16/03/2013.

ROMANO, Roberto (2008). Os monarcômacos. Disponível em: <http://robertoromanosilva.wordpress.com/2010/03/11/os-monarcomacos/>>.
Acesso em 26/06/2013.

ROMANO, Roberto. Zetética e dogmática, uma visão filosófica. Disponível em: <http://silncioerudoasatiraemdenisdiderot.blogspot.com.br/2011/06/uma-palestra-filosofica-e-politica.html>>.
Acesso em 13/08/2013.

ROMANO, Roberto (2013). Ruídos e harmonia, as massas desafiam os donos do Estado. Disponível em: <http://www.comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=91&id=1119>>.
Acesso em 20/09/2013.

VALLA, Lorenzo. Discourse on the Forgery of the Alleged Donation of Constantine. In: Latin and English. English translation by Christopher B. Coleman. New Haven: Yale University Press, 1922. Disponível em: <http://history.hanover.edu/texts/vallaintro.html>>.
Acesso: 03/08/2011.

VERBETE σάρξ/sarx. Disponível em: <http://www.sacred-texts.com/bib/poly/g4561.htm>>.
Acesso em 14/08/2013