

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA - UFSC
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS – CCJ
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO - CPGD

CAETANO DIAS CORRÊA

**ÀS VÉSPERAS DO DIREITO INTERNACIONAL: A GUERRA
JUSTA ENTRE HUMANISMO, DIREITO, POLÍTICA
E MORAL NA TEOLOGIA DE JOÃO CALVINO**

FLORIANÓPOLIS
2009

CAETANO DIAS CORRÊA

**ÀS VÉSPERAS DO DIREITO INTERNACIONAL: A GUERRA
JUSTA ENTRE HUMANISMO, DIREITO, POLÍTICA
E MORAL NA TEOLOGIA DE JOÃO CALVINO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Área de concentração: Relações Internacionais.

Orientador: Prof. Dr. Arno Dal Ri Júnior

**FLORIANÓPOLIS
2009**

CAETANO DIAS CORRÊA

**ÀS VÉSPERAS DO DIREITO INTERNACIONAL: A GUERRA
JUSTA ENTRE HUMANISMO, DIREITO, POLÍTICA
E MORAL NA TEOLOGIA DE JOÃO CALVINO**

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do título de Mestre em Direito e aprovada em sua forma final pela coordenação do Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, na área de Relações Internacionais.

Banca Examinadora:

—
Presidente: Professor Doutor Arno Dal Ri Júnior(UFSC)

—
Membro: Professor Doutor Antonio Carlos Wolkmer (UFSC)

—
Membro: Professor Doutor André Lipp Pinto Basto Lupi (UNIVALI)

—
Coordenador: Professor Doutor Antonio Carlos Wolkmer (UFSC)

Florianópolis, março de 2009

“Em 18 de fevereiro do ano de 1763 da nossa era, quando entrava o Sol no signo de peixes, subi ao céu, o que é de conhecimento de todos os meus amigos. Mas não foi a burra Borac, de Maomé, que me serviu de montaria. Tampouco foi o carro em chamas de Elias que levou lá. Não me transportou o elefante de Samonocodão, o Siamês, nem o belo cavalo de S. Jorge, patrono da Inglaterra, nem o porco de S. Antônio. Confesso com toda a ingenuidade que a viagem se fez sem eu saber como.

Por certo, pensarão que estava fascinado. Provavelmente ninguém seja capaz de acreditar-me, se disser que vi julgar todos os mortos. E os juízes, quem eram? Conquanto isso vos desagrade, eram todos aqueles que fizeram algum bem aos homens. Confúcio, Sólon, Sócrates, Tito, os Antoninos, Epíteto,

todos aqueles grandes homens que, tendo ensinado e praticado as virtudes que Deus exige, pareciam ser os únicos com direito a pronunciar as sentenças.

Em tronos se sentavam não direi, nem quantos milhões de seres celestes estavam prosternados diante do criador de todos os globos, nem que a multidão de habitantes desses globos e inumeráveis compareceu perante os juízes. Contarei aqui apenas certos breves pormenores, muito interessantes, que mais me impressionaram.

Serenamente, reparei que cada morto defendia a sua causa e alardeava os seus bons sentimentos. Ao lado, tinha todas as testemunhas dos seus atos. Por exemplo, quando o cardeal de Lorena se vangloriava de ter feito aprovar algumas das suas opiniões pelo Concílio de Trento e, pelo preço da sua ortodoxia, rogava a concessão da vida eterna, apareciam em derredor dele umas vinte cortesãs ou damas da corte, todas elas trazendo gravado em sua testa o número de entrevistas amorosas que tinham tido com o cardeal. Também se viam aqueles que, com ele, lançaram os fundamentos da Liga. Estavam ali a rodeá-lo também todos os cúmplices de seus perversos desígnios.

Bem defronte do cardeal de Lorena estava Calvino, o qual, no seu grosseiro dialeto, se gabava de ter dado alguns valentes pontapés no ídolo papal, após outros que o tinham derrubado. Dizia: ‘Escrevi contra a pintura e a escultura, e demonstrei sem possibilidade de refutação que os atos bons não têm valor e que dançar o minueto é coisa diabólica. Vamos, depressa, depressa, expulsem daqui para fora esse cardeal de Lorena e me ponham já sentado ao lado de S. Paulo’.

No momento em que advogava altissonante, viu-se surgir ao lado dele uma fogueira ardendo. Eis que um horroroso espectro, trazendo ao pescoço um cabeção meio queimado, surgiu de entre as chamas, soltando gritos de estarrecer. Grunhava assim: ‘Monstro, monstro execrável, treme! Treme agora! Reconhece em mim aquele Miguel Servet que mandaste matar no mais cruel dos suplícios, apenas porque tinha discutido contigo a respeito do modo pelo qual três pessoas podem formar uma única substância’. Unânimes, todos os juízes ordenaram que o cardeal de Lorena fosse precipitado no abismo, mas que Calvino fosse punido ainda com muito mais rigor’.

RESUMO

O escopo do presente trabalho é analisar a teologia de João Calvino, percebendo os elementos de direito, política e moral que lhe influenciam, bem como os fundamentos filosóficos de seu método, a fim de perscrutar o pensamento do reformador no que tange às questões internacionais, especificamente às idéias jurídicas aplicadas no cenário internacional, como, sobretudo, a noção de guerra justa por ele desenvolvida e legitimidade de tal prática. Empreende-se uma abordagem de cunho geral sobre o humanismo jurídico, destacando suas raízes renascentistas e seus principais expoentes, observando as modificações provocadas por tal paradigma no âmbito da reflexão e do ensino do direito. Da mesma forma, ocupa-se em perceber a inserção da figura de João Calvino e do pensamento calviniano no panorama do humanismo jurídico, evidenciando sua ancestralidade epistemológica e as ferramentas por ele extraídas do arcabouço intelectual humanista para sua atividade teológica. Não obstante, expõe e analisa a reflexão político-jurídica inserta na teologia de Calvino, sobretudo em suas Instituições da Religião Cristã, dando ênfase ao próprio texto do reformador, afim de observar uma eventual ancestralidade do reformador na conformação do pensamento jurídico internacional secularizado da primeira modernidade. Nesse sentido, constata-se que Calvino foi sobremaneira influenciado pelo humanismo do Norte da Europa, tanto em sua formação jurídica quanto em sua formação literária, as quais lhe possibilitaram adquirir a erudição necessária para empreender seu trabalho intelectual no contexto da Reforma Protestante, o qual no que tange ao elemento político-jurídico, afirma-se no sentido de que o itinerário eminentemente temporário do Estado não afastaria sua justificação cósmica nem sua pertinência teológica, da mesma forma que o foco espiritual da Igreja realçaria e muito sua importância política. Sua teoria político-jurídica baseada nas próprias Escrituras, ainda que empreendida de forma desdramatizadora, acabou por fornecer as bases iniciais da redefinição do pensamento jurídico a que se propuseram os juristas da primeira modernidade, que racionaliza o direito, mas estabelece sua fonte, seu arrimo, nos pressupostos morais. Justamente a fundação da ordem política na moral bíblica. Ao dizer que o Estado é encarregado de salvaguardar a moral política, bem como, principalmente, extrair tal função do próprio texto bíblico, segundo o qual o Estado seria uma instituição criada e sancionada por Deus para manter a ordem pública até a consumação dos tempos, Calvino cria um programa para o Estado. Esta teoria de Calvino possibilita, legítima teologicamente, a reflexão jurídico-política a respeito das funções do Estado e do Direito.

Palavras-chave: Calvino, teologia, humanismo jurídico, Reforma Protestante, direito internacional, guerra justa.

ABSTRACT

The scope of this study is to analyze the theology of John Calvin, noticing the points of law, political and moral influence it, and the philosophical foundations of his method in order to understand reformer thinking in terms of international issues, specifically applied to legal ideas in the international arena, and, above all, the notion of righteous war that he developed and legitimacy of this practice. Undertaking an approach of general nature on legal humanism, with its Renaissance roots and its main exponents, noting the changes caused by this paradigm in the context of reflection and teaching of law. Similarly, is working on understanding the integration of the figure of John Calvin and his thought on the legal landscape of humanity, showing his ancestry and epistemological tools for him from the intellectual framework for its humanistic theological activity. However, exposes and analyzes the political and legal reflection on the theology of Calvin inserted, especially in its institutions of Christian Religion, emphasizing the actual text of the reform in order to observe any ancestry in shaping the reform of the secular thinking of the first international legal modernity. Accordingly, it appears that Calvin was particularly influenced by humanism in northern Europe, both in their legal education and in his literary training, which enabled him to acquire the knowledge necessary to undertake their work in the context of intellectual Protestant Reformation, which regarding the political-legal element, it is stated that the route of the temporary eminently not lose its justification and its relevance cosmic theological, as well as the spiritual focus of the church emphasized and its very important policy. His political and legal theory based on the Scriptures themselves, even if undertaken in desdramatizadora, eventually providing the basis of the initial redesign of the legal thinking that the lawyers offered the first modernity, which streamlines the right, but down its source, its strength in moral assumptions. Precisely the foundation of political morality in the Bible. In saying that the State is responsible for safeguarding the moral policy and, especially, this function of extracting biblical text itself, which the State is an institution created and sanctioned by God to maintain public order until the end of time, Calvin creates a program for the state. This theory allows for Calvin, theologically legitimate, a legal-political discussion about the role of the state and the law.

Keywords: Calvin, theology, legal humanism, Protestant Reformation, international law, righteous war.

LISTA DE ABREVIATURAS

Gênesis	Gn	Mateus	Mt
Êxodo	Ex	Marcos	Mc
Levítico	Lv	Lucas	Lc
Números	Nm	João	Jo
Deuteronômio	Dt	Atos dos Apóstolos	At
Josué	Js	Romanos	Rm
Juízes	Jz	I Coríntios	I Co ou 1Co
Rute	Rt I	II Coríntios	II Co ou 2 Co
I Samuel	Sm ou 1Sm	Gálatas	Gl
II Samuel	II Sm ou 2 Sm	Efésios	Ef
I Reis	I Rs ou 1 Rs	Filipenses	Fp
II Reis	II Rs ou 2 Rs	Colossenses	Cl
I Crônicas	I Cr ou 1 Cr	I Tessalonicenses	I Ts ou 1 Ts
II Crônicas	II Cr ou 2 Cr	II Tessalonicenses	II Ts ou 2 Ts
Esdras	Ed	I Timóteo	I Tm ou 1 Tm
Neemias	Ne	II Timóteo	II Tm ou 2
Ester	Et	Tito	Tm
Jó	Jó	Filemon	Tt
Salmos	Sl	Hebreus	Fm
Provérbios	Pv	Tiago	Hb
Eclesiastes	Ec	I Pedro	Tg
Cantares	Ct	II Pedro	I Pe ou 1Pe
Isaías	Is	I João	II Pe ou 2 Pe
Jeremias	Jr	II João	I Jo ou 1 Jo
Lamentações	Lm	III João	II Jo ou 2 Jo
Ezequiel	Ez	Judas	III Jo ou 3 Jo
Daniel	Dn	Apocalipse	Jd
Oséias	Os		Ap
Joel	Jl		
Amós	Am		
Obadias	Ob		
Jonas	Jn		
Miquéias	Mq		
Naum	Na		
Habacuque	Hc		
Sofonias	Sf		
Ageu	Ag		
Zacarias	Zc		
Malaquias	Ml		

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1. O HUMANISMO: MATRIZ DO PENSAMENTO DE CALVINO	8
1.1 O Humanismo Jurídico (<i>Mos Gallicus Iura Docendi</i>)	8
1.1.1 A novidade conceitual e a transformação metodológica.....	9
1.1.2. As conseqüências do novo paradigma jurídico na compreensão da argumentação política.....	19
1.1.3. O amor ao conhecimento e à virtude: uma outra face do humanismo ...	21
2. HUMANISMO, POLÍTICA E DIREITO NA TEOLOGIA DE CALVINO	29
2.1 O Humanismo na formação intelectual de Calvino.....	29
2.1.1. Os comentários ao <i>De Clementia</i> , de Sêneca: o método humanista	31
2.1.2. Reflexos do método humanista na formação intelectual de Calvino	38
2.2. A política e o direito na teologia de Calvino	45
2.2.1. O Fundamento do governo civil.....	46
2.2.2. Igreja e Estado	49
3. A MORAL COMO FUNDAMENTO DO DIREITO NA TEOLOGIA DE CALVINO.....	60
3.1 A legitimidade teológica e a finalidade moral das leis e das autoridades civis.....	65
3.2 A guerra justa e as relações internacionais	76
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	82
REFERÊNCIAS	85

INTRODUÇÃO

Com a Reforma Protestante, o cristianismo revelava muitas novas hierofanias, isto é, diversas novas experiências de aparecimento ou manifestação reveladora do sagrado¹. Assim como a compreensão de Jesus enquanto encarnação do Verbo Divino, os milagres de Cristo (relatados ao longo de todo o Novo Testamento, sobretudo nos quatro evangelhos – Mateus, Marcos, Lucas e João.), o Dia de Pentecostes (At 2: 1-41²), as visões do Apocalipse de João, entre outros muitos fatos narrados no Novo Testamento e na história da igreja cristã, os eventos que caracterizam a contestação da autoridade eclesial romana, situados nos séculos XV e XVI, encabeçados por Martinho Lutero, João Huss, Ulrich Zwinglio, Guilherme Farel e João Calvino, entre outros, sem dúvida, trazem à tona novos expedientes de manifestação do sagrado no interior do cristianismo (considerado enquanto religião), os quais, não obstante significarem uma ruptura para com a teologia católica, demonstraram grande poder e influência no seio da sociedade europeia a partir do início da modernidade.

Para Eliade, poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias [*hierophanies*], pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore, e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de

¹ O presente trabalho dará ao termo hierofania a conotação desenvolvida por Mircea Eliade em seu Tratado de história das religiões (2002) e posteriormente retomada em O sagrado e o profano: a essência das religiões (2005).

² At 2: 1-41 - A referência a trechos bíblicos no presente trabalho será feita da seguinte forma.

continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de ‘algo de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’ (2005).

Tais hierofanias, entretanto, guardavam uma peculiaridade: sua intelectualidade. As manifestações do sagrado evidenciadas no seio da Reforma constituíam-se em representações discursivas teológicas surgidas a partir de reflexões intelectuais, baseadas sobretudo na redescoberta e na releitura do próprio texto bíblico, marginalizado pela liturgia medieval católica. Em que pese estarem impregnadas de elementos místicos, inerentes à própria dialética do sagrado enquanto representação divina que se opõe ao profano³, as hierofanias da Reforma apresentam uma nova legenda para o relacionamento entre o cristão e seu Deus, uma nova representatividade da aliança selada entre Cristo e sua igreja⁴.

De acordo com Eliade, o sagrado sempre se manifesta inserido em um contexto histórico. Até mesmo as experiências místicas mais individuais e transcendentais sofrem a influência do momento histórico. As hierofanias se revelam como verdadeiros documentos históricos, pois exprimem, ao seu modo, uma categoria do sagrado e um momento da sua história, revelando tanto a própria manifestação do sagrado quanto uma situação do homem em relação a este sagrado (2002). O estudo das manifestações do sagrado ao longo dos tempos revela não somente representações simbólicas, ícones religiosos, ou mesmo diferentes abordagens analíticas a respeito de tais manifestações (isto é,

³ O termo aqui é entendido como tudo aquilo tachado de natural e secularizado pelo homem religioso. Segundo Eliade, “todas as definições do fenômeno religioso apresentadas até hoje mostram uma característica comum: à sua maneira, cada uma delas opõe o sagrado e a vida religiosa ao profano e à vida secular” (2002).

⁴ Mt 26: 17-30; Mc 14: 12-26; Lc 22: 7-23; e Jo 13: 18-30 ilustram a aliança de Cristo e Igreja.

diferentes teologias), mas também possibilita conhecer os diferentes modos de interação do homem para com o sagrado a partir de suas próprias circunstâncias históricas, revelando e evidenciando as influências dos meios materiais nas práticas religiosas, seja no âmbito epistemológico, filosófico ou mesmo econômico e social, assim como as reminiscências transcendentais no *modus vivendi* secularizado.

É neste sentido que se buscará uma compreensão da obra de Calvino enquanto reformador, pois, ainda segundo o pensador romeno, não obstante o fenômeno religioso poder ser encarado a partir de diversos aportes, sua compreensão demanda considerá-lo em si mesmo, naquilo que ele contém de irreduzível e original. (ELIADE: 2002). Com efeito, o presente trabalho procurará entender, a partir da reflexão teológica propriamente dita do referido líder protestante, deveras influenciada tanto por sua formação jurídica e humanista quanto pela conjuntura política e intelectual de seu tempo, a compreensão calviniana da política, do fenômeno jurídico e, em seguida, de tais elementos aplicados ao estabelecimento dos pressupostos do direito internacional moderno. Trata-se de uma tentativa de perceber de que maneira sua compreensão de mundo, elaborada sob um prisma eminentemente religioso, porém influenciado pelas circunstâncias materiais históricas, se projeta nos próprios expedientes da vida secular posterior.

Para tanto, porém, é necessário também compreender o lugar do sagrado no pensamento do reformador, bem como sua relação com as estruturas milenares consolidadas no panorama de sua própria religião. É importante verificar quais as relações estabelecidas entre Calvino e as estruturas católicas, quais as aproximações e os distanciamentos entre a teologia romana e a teologia reformada, bem como os modos de lidar com as manifestações do sagrado e de

significá-las no cotidiano. Isto porque, como também afirma Eliade (2002), a história das religiões é em grande parte a história das desvalorizações e das revalorizações das hierofanias, pois, para aquele que, como Calvino, se acreditava de posse de uma nova revelação (pois assim a Reforma se considera em relação ao catolicismo), as antigas hierofanias – no caso as hierofanias católicas, como a missa, a eucaristia, o sacerdócio – não somente perdem o seu valor, mas também passam a ser percebidas como obstáculos a uma experiência religiosa genuína (ELIADE: 2002). E a Reforma, portando-se nitidamente com atitude iconoclasta em relação à ordem cristã estabelecida pela igreja romana, justifica-se por sua experiência religiosa e por seu momento histórico, uma vez que, a partir das transformações intelectuais experimentadas na Europa do início da modernidade, entende-se contemporânea de uma revelação mais completa, não podendo, dessa forma, simplesmente aceitar hierofanias sedimentadas nas fases passadas da instituição católica.

Com efeito, as hierofanias protestantes vêm imbuídas da modernidade, da intelectualidade humanista, de uma epistemologia que admite um pouco mais o elemento racional e o concilia com a mística da revelação, de uma iconoclastia teórica, enfim, de uma ruptura teológica para com a Igreja Católica. Os modos de administração do culto, de invocação de Deus, assim como as demais doutrinas elementares do cristianismo são totalmente relidos, a partir de uma nova compreensão, vale dizer uma reavaliação, do maior documento hierofânico do cristianismo: a Bíblia. É a partir desta nova ótica sobre o texto sagrado que surgem novas compreensões do mundo, da relação do homem com Deus, novas cosmovisões e novas soterologias, as quais buscam redefinir o tempo e o espaço das hierofanias no seio do cristianismo. E este trabalho de redefinição do espaço do sagrado na experiência religiosa cristã, imbuído, como se disse, das

transformações paradigmáticas por que perpassava o continente europeu nos séculos XV e XVI, se espalha por outras áreas do pensamento, revelando uma preocupação dos teólogos reformados que trespasa a moralidade e a dogmática teológica, chegando à economia, à política e ao direito, debruçando-se sobre estes campos não por meio de simples derivações do raciocínio teológico, mas sim reconhecendo uma maior autonomia destes espaços de reflexão. Os fundamentos teóricos, em que pese continuarem a ser retirados das Sagradas Escrituras, revelam uma nova abordagem, menos hermética do que a liturgia católica e mais pragmática na ordenação da vida terrena.

É a partir desta leitura que se deve entender a obra de Calvino, o qual, assim como os demais reformadores, ainda que não tenha tido a pretensão de dissociar política e direito da teologia, não mais interpretou a necessidade de escolhas políticas por parte da igreja como um imperativo teofânico, mas passou a reconhecer como importante e legítima a gestão pública e a organização da sociedade, em um viés menos dramatizado e mistificado. Nesse sentido, o presente trabalho abordará os ancestrais teóricos do pensador, sua justificativa para tratar do poder civil, isto é, do direito e da política, bem como os principais postulados sobre o tema contidos na sua obra. Salienta-se que não é pretensão do presente trabalho elaborar uma história da reforma enquanto movimento histórico, tampouco discorrer sobre o pensamento calvinista (compreendido enquanto expressão do calvinismo, e não de Calvino propriamente dito), mas analisar a obra de um reformador – João Calvino – a partir de uma leitura epistemológica dessumida da história das religiões, para, percebendo seus pressupostos teóricos e teológicos, compreender sua reflexão teológico-política.

Neste sentido, o escopo do presente trabalho é analisar a teologia de João Calvino, percebendo os elementos de direito, política e moral que lhe

influenciam, bem como os fundamentos filosóficos de seu método, a fim de perscrutar o pensamento do reformador no que tange às questões internacionais, especificamente às idéias jurídicas aplicadas no cenário internacional, como, sobretudo, a noção de guerra justa por ele desenvolvida e legitimidade de tal prática.

Assim, o primeiro capítulo do trabalho empreende uma abordagem de cunho geral sobre o humanismo jurídico, destacando suas raízes renascentistas e seus principais expoentes, observando as modificações provocadas por tal paradigma no âmbito da reflexão e do ensino do direito.

O Segundo capítulo se ocupa em perceber a inserção da figura de João Calvino e do pensamento calviniano no panorama do humanismo jurídico, evidenciando sua ancestralidade epistemológica e as ferramentas por ele extraídas do arcabouço intelectual humanista para sua atividade teológica.

Por sua vez, o terceiro capítulo expõe e analisa a reflexão político-jurídica inserta na teologia de Calvino, sobretudo em suas Instituições da Religião Cristã, dando ênfase ao próprio texto do reformador, afim de observar uma eventual ancestralidade do reformador na conformação do pensamento jurídico internacional secularizado da primeira modernidade.

Quanto aos elementos metodológicos e de estilo, há de se fazer duas ressalvas: a primeira, quanto ao número e a extensão de citações diretas das fontes primárias (sobretudo dos textos de Calvino), justifica-se pela própria necessidade de trazer ao conhecimento a obra do reformador, pouquíssimo lida, conhecida e estudada no cenário acadêmico nacional, assim como quase sempre encoberta por fontes secundárias que, ao apresentarem somente sua interpretação da visão do autor, muitas vezes sem nenhuma referência expressa aos seus escritos, deixam de lhe conferir o devido crédito; a segunda, quanto à extensão da

obra (pouco mais de cem laudas, aparentemente pequena para uma dissertação de mestrado), a qual decorre de uma escolha própria do autor, no sentido de ser o mais sucinto possível, evitando divagações estéreis e veredas infrutíferas no tratamento do tema proposto, buscando falar tão-somente daquilo que, ao seu juízo, se mostra pertinente para a compreensão da hipótese ora lançada.

A presente dissertação apresenta, pois, uma escolha metodológica neste sentido, a qual acredita ser acertada no presente contexto. Assim, apresenta ao leitor uma abordagem enxuta, fundada no próprio texto do autor objeto do trabalho, a qual busca debater uma questão que se julga ser de relevância para a contribuição do estudo histórico do direito e do direito internacional.

Por fim, uma alusão a Grotius, principal autor do direito internacional da primeira modernidade. Assim como o mestre, ressalva-se que “desde já, se eu tiver dito aqui algo contra a piedade, os bons costumes, as Escrituras Sagradas, o consenso da igreja cristã, contra toda e qualquer outra verdade, que esta palavra seja considerada como jamais dita” (2004, p. 65).

1. O HUMANISMO: MATRIZ DO PENSAMENTO DE CALVINO

De acordo com as reflexões de Bernard Cottret, biógrafo francês do pensador objeto do presente trabalho, “Calvino, o teólogo, é no fim, também, Calvino, o jurista” (2000, p. 59). Com efeito, foi profunda a influência da formação jurídica de viés humanista, tributária do Renascimento, na posterior produção intelectual do reformador.

Este capítulo possui como escopo apresentar os principais postulados do humanismo jurídico, assim como verificar seu impacto na formação do pensamento calviniano, ressaltando as peculiaridades epistemológicas que fundamentam a construção do edifício teórico por ele arquitetado, assim como os elementos metodológicos importados do instrumental humanista jurídico para uma nova análise e compreensão dos textos sagrados e das práticas discursivas teológicas, demandada pelo então incipiente panorama da Reforma Protestante.

1.1 O Humanismo Jurídico (*Mos Gallicus Iura Docendi*)

Juntamente com Hespanha (2005), pode-se definir a Escola Culta, Escola Humanista, ou *mos gallicus iura docendi*⁵, como a corrente doutrinária de juristas que, principalmente na França do século XVI, se ocupam em ultrapassar a metodologia jurídica dos Comentadores (estilo de discurso, prática e ensino

⁵ *Mos gallicus iura docendi*: maneira francesa de ensinar o direito (HESPANHA: 2005).

jurídicos tradicional, evidentes sobretudo na Itália – *mos italicus iura docendi*⁶), visando o resgate e a restauração da pureza dos textos jurídicos do mundo antigo.

1.1.1 A novidade conceitual e a transformação metodológica

Intimamente ligado à nova realidade cultural renascentista, este movimento epistemológico e metodológico possuía evocações de natureza jurídica, bem como cultural, social e filosófica, que repercutiam exatamente o panorama intelectual da Europa nos primórdios da modernidade. Decorria, em grande parte, do interesse dos humanistas do norte do Velho Continente em um aspecto destacado da cultura renascentista italiana, justamente o seu primado técnico, consistente no empenho de aplicar o detalhado instrumental da crítica filológica e histórica aos textos da Antigüidade, agora aplicado aos textos normativos, sobretudo do direito romano.

Todavia, a análise de tais fontes a partir do instrumental erudito humanista do renascimento italiano acabou por revelar uma ruptura com o próprio paradigma italiano do direito (SKINNER: 1996).

O interesse humanista pelo direito teve como motivação inicial a criação de um meio de contestação à escolástica e sua hermenêutica deliberadamente a-histórica da norma, segundo a qual o texto normativo deveria ser adaptado pelo jurista às exigências das circunstâncias atuais. Seus expoentes pioneiros, Lorenzo Valla, Ângelo Poliziano, Pietro Crinito e Giulio Pomponio, não foram muito bem recebidos pelo mundo jurídico europeu.

Porém, a ação do jurista italiano Andréa Alciato contribuiu decisivamente para a conquista de espaço por essa novo paradigma. Advogado e professor de

⁶ *Mos italicus iura docendi*: maneira italiana de ensinar o direito (HESPANHA: 2005).

direito, Alciato utilizava-se das técnicas humanistas e a elas aliava seu profundo conhecimento jurídico para desenvolver uma abordagem nova e sistemática da jurisprudência⁷. Tratava o código como um documento histórico e procurava

⁷ “O primeiro triunfo do humanismo jurídico ocorreu quando um bom número de praticantes do direito- profissão que até o momento execrara por completo Valla e seus discípulos – começou a reconhecer a validade das suas críticas e a utilizar as técnicas que ele introduzira. Um dos primeiros a converter-se foi Mario Salamonio. Já observamos de que modo ele recorreu à obra de Valla sobre a Doação de Constantino, bem como discutiu as descobertas de Pomponio a respeito da magistratura romana, no curso de seus diálogos sobre *A soberania do patriciado romano*. Ainda mais importante foi o aval trazido por Andrea Alciato (1492-150). Alciato recebera uma educação jurídica convencional, iniciando seus estudos em Pavia no ano de 1508, mudando-se para Bolonha em 1511 e depois retornado à sua Milão natal para exercer a profissão de advogado [...]. Mas, a despeito dessa formação, suas convicções essencialmente humanísticas se evidenciam quase que a cada página de suas volumosas obras jurídicas. Onde isso melhor se vê é no seu tratado da idade madura, de título *O ornamento do direito*, uma série de comentários informais em doze livros, dos quais os três primeiros vieram a lume em 1536, os sete seguintes em 1544 e os dois últimos em 1551 [...]. [...] é inegável que Alciato era simpático à cultura do humanismo, melhor dizendo, estava embebido dela. Repetidas vezes, insiste na necessidade de ter os advogados uma boa base nos *studia humanitatis*; faz farto uso dos comentários e correções de Valla; refere-se com admiração ao trabalho análogo que Crinito efetuou relativamente ao Código; e, acima de tudo, reserva seus maiores elogios a Poliziano, o homem que ‘foi o primeiro a devolver à luz o *Digesto*’. [...] Começou retomando os esforços de Poliziano para tratar o Código como um documento histórico, e assim veio a publicar em 1515 uma série, surpreendente em seu tempo, de *Breves anotações* sobre os três últimos livros do Código [...]. Aqui, ele abandonou por completo o tradicional método escolástico, que consistia em expor uma série de comentários sobre outros comentários já existentes. Em vez disso, concentrou-se o mais perto possível no próprio texto, servindo-se de seu conhecimento nas literaturas grega e latina – incluindo Píndaro, Hesíodo e Tucídides – com o fim de elucidar seu sentido exato, chegando mesmo a sugerir, à maneira de Valla, várias correções a erros que os copistas possivelmente teriam introduzido nos manuscritos disponíveis [...]. Mais tarde, prosseguiu a obra de Crinito sobre a terminologia jurídica, fazendo aprofundado estudo de um título do *Digesto* – “Sobre o significado das palavras” –, no começo da década de 1520 [...]. E, finalmente, interessando-se pelos problemas que Pomponio havia suscitado acerca da história dos ofícios jurídicos, escreveu um breve tratado sobre as magistraturas da Roma antiga, nele incluindo uma extensa lista de todas as ‘dignidades civis e militares’ instituídas em várias épocas tanto nas províncias orientais como ocidentais do Império [...]. O passo seguinte e realmente decisivo no desenvolvimento do humanismo jurídico deu-se quando as escolas de direito do Norte da Europa começaram a capitular em face dessa nova abordagem. Os primeiros sinais de rendição vieram em 1518, quando Alciato foi convidado a assumir uma cátedra na França. Começou ensinando em Avignon, e em 1529 mudou-se para a Universidade de Bourges [...]. A darmos crédito àquilo de que se gaba em seus *Paradoxos do direito civil*, Alciato assim se tornou ‘o primeiro homem a ensinar do direito civil de forma genuinamente clássica em mais de mil anos’ [...] E seu triunfo não foi de pouca duração. Conseguiu fazer de Bourges um centro

debruçar-se diretamente sobre o texto legal, ao invés de servir-se do método escolástico (exposição de comentários sobre comentários pré-existentes), na busca do sentido exato da fonte examinada, mantendo-se o mais perto possível do próprio texto para, a partir de um conhecimento das línguas Antigas (latim e grego), elucidar as conotações precisas dos elementos que compunham o texto original. Professor de direito na França, primeiramente em Avignon e, posteriormente, em Bourges (para onde se muda em 1529), tornou-se o primeiro a ensinar o direito nos moldes humanistas, transformando esta universidade em centro de estudos jurídicos de fama internacional. (SKINNER: 1996).

Igualmente imbuído dessa conformação doutrinária, o principal humanista francês, Guillaume Budé, redigiu um notável manifesto do humanismo jurídico em 1508. Verdadeiro esforço de desenvolvimento dos métodos históricos e filológicos, concluiu Budé pela desqualificação das glosas, as quais não raro se fundavam em corrupções ou equívocos sobre a compreensão do texto antigo. Igualmente, repudiou a idéia de unidade do Código Justiniano, contestando os próprios fundamentos da metodologia de Bartolo da Sasoferato. Em suma, ao invés de encarar a fonte como razão escrita, dotada de validade imediata, procedeu a uma abordagem que considerava o texto simplesmente como obra do mundo antigo, a ser interpretado segundo o novo estilo da hermenêutica humanista (SKINNER: 1996).

O humanismo jurídico erigiu-se com base na crítica mordaz⁸ da reflexão

de estudos jurídicos de tal fama internacional que os métodos humanísticos que introduziu em poucos anos se tornaram conhecidos simplesmente como *Mos docendi Gallicus*, ou método francês de ensino jurídico. E a fama de seu ensino logo atraiu um notável grupo de alunos e discípulos, que incluía Lê Douaren, Doneau, Baudoin e Cujas, talvez os quatro maiores juristas franceses do Século XVI [...]” (SKINNER: 1996, p. 221).

⁸ O seguinte trecho destacado por Villey (2005) demonstra a tenacidade da crítica humanista aos comentadores: “Consultemos também Rabelais: ficamos sabendo que Pantagrueu fez seus estudos de direito bem como apreciou muito a faculdade de direito de Bourges, centro de

jurídica tradicional dos comentadores, reputada como estilisticamente impura e grosseira, filologicamente ignorante e historicamente descontextualizada na análise dos textos jurídicos romanos antigos. Valendo-se do neoplatonismo renascentista (corolário da crença no poder livre e ilimitado da razão e na pureza do ideal) bem como da efervescência dos direitos nacionais e do desgaste da figura do jurista tradicional, hermético e incomunicável com o homem comum,

humanismo, mas que não gostou nem da glosa nem dos bartolistas: ‘E dizia às vezes que os livros das leis lhe pareciam um belo vestido de tecido dourado triunfante e maravilhosamente precioso, debruado de merda. Pois (dizia ele) no mundo não há livros tão belos, tão ornados, tão elegantes como são os textos das Pandectas; mas seu debrum, oi seja, a Glosa de Acúrsio, é tão baixa, tão infame e vil, que é apenas lixo e vilania’ (cap. V). Felizmente, Pantagruel tirou proveito dos bons conselhos de Gargântua, que lhe recomendava o *Digesto* – ‘Do direito civil quero que saibas de cor os belos textos e depois os cotejes com a filosofia’ –, mas sobretudo platão, Quintiliano, Plutarco, Cícero. Com semelhante formação, pantagruel estará mais bem munido que o juiz Bridoye, o qual, depois de consultar todos os textos, não tinha outra alternativa senão recorrer aos dados; e quando se apresentar a ocasião, saberá julgar – refere-se ao interminável processo que opunha sir de Humevesne a sir de Baisecul: ‘Para que diabos, então (disse ele), servem tantos reles papéis e cópias que me entregais? Não seria melhor ouvir a controvérsia deles de viva voz do que ler essas bobagens aqui, que não passam de enganação, asris diabólicos de Cepola e subversões do direito? Pois tenho certeza de que vós e todos aqueles por cujas mãos o processo passou acrescentaram, por suas maquinações, que puderam, *pro e contra*, de tal forma que, embora a controvérsia deles fosse clara e fácil de julgar, vós a obscurecesteis com as tolas, insensatas e ineptas razões e opiniões de Acúrsio, Baldus, Bartolo, de Castro, De Imola, Hippolytus, Panormo, Bertachim, Alexandre, Curtius e esses outros velhos mastins que jamais entenderam nenhuma lei das Pandectas e não passavam de ignorantes de tudo o que é necessário para a inteligência das leis’ (cap. X). O que é necessário? ‘[...] pois (com toda certeza) eles não tinham conhecimento da língua grega ou latina, mas apenas do gótico e do bárbaro. Contudo, as leis foram tomadas primeiro dos gregos, conforme testemunho de Ulpiano, *l. posteriori, De orig júris*, e todas as leis estão cheias de sentenças e palavras gregas; e foram secundariamente redigidas no latim mais elegante e ornado que existe na língua latina, sem excetuarmos nem Salústio, nem Varo, nem Cícero, nem Sêneca, nem T. Lívio, nem Quintiliano. Como então, poderiam estes velhos caducos entender o texto das leis, eles que jamais viram um bom livro de língua latina, como se evidencia pela rudeza de seu estilo, que é estilo de limpador de chaminé ou de cozinheiro e ajudante de cozinha, não de jurisconsulto. Ademais, vendo que as leis são extirpadas do meio da filosofia moral e natural, como poderiam tê-las entendido esses tolos que, por Deus!, estudaram menos filosofia do que minha mula? Quanto às letras humanas e conhecimentos da Antigüidade e da história, eles estavam tão cobertos delas quanto um sapo de penas. Entretanto, de tudo isso as leis estão tão cheias que sem isso não podem ser entendidas, como um dia mostrarei mais claramente por escrito.’” (VILLEY: 2005, p. 542).

propunha um programa epistemológico e metodológico do direito pautado nas noções de racionalismo, academicismo, anti-tradicionalismo e na crítica às autoridades (HESPANHA: 2005). Dentre os principais postulados firmados pela Escola Culta, em contraposição aos Comentadores, Hespanha (2005) destaca: primeiro, uma depuração, a partir de uma compreensão histórica e filológica, dos textos jurídicos romanos, que possibilitasse sua compreensão livre das glosas e comentários medievais, com a evocação da noção original do texto a fim de encontrar com precisão seu sentido primitivo; segundo, a busca pela elaboração e exposição sistemática do pensamento jurídico e do direito, filosoficamente justificada no neoplatonismo idealista e racional, em contraposição à criticada falta de método dos Comentadores; terceiro, a reforma do ensino jurídico, com uma abordagem direta da fonte primária, do texto normativo (não mais dos comentários); e, por fim, a ênfase na teorização e apologia de um direito natural, obviamente de cunho racional e sistemático, originado da tradição jusnaturalista romana clássica, em contraposição ao direito romano justinianeu, o qual, por meio de uma plêiade de comentários deturpadores, teria retirado o caráter axiomático da norma em sua acepção original.

Villey (2005) ainda entende que, no programa humanista, estava presente também a busca pela formação de um corpo de juristas cultos, letrados, versados nas belas letras e nas obras filosóficas da Antigüidade, portadores, portanto, de uma cultura geral a ser aplicada ao direito, em contraposição ao estilo por eles reputado rude, hermético e simplório dos bartolistas. De juristas que associassem o direito às belas letras, combinando a cultura jurídica com a filosofia, a partir da literatura latina (Tito Lívio, Quintiliano, Sêneca, entre outros) bem como com os postulados filosóficos epicureus e estóicos, incrustados nesta cultura literária,

com o despertar paralelo do estudo histórico dos discursos normativos, assim como da própria história do direito⁹. É importante frisar, neste ponto, a proeminência do estudo das obras de Cícero, as quais, naturalmente imbuídas da filosofia estóica, marcarão de maneira indelével todos os juristas influenciados pelo humanismo, os quais citarão abundantemente este célebre romano (VILLEY: 2005).

Todavia, não obstante a maioria dos juristas humanistas dedicar-se ao estudo dos textos normativos romanos, tais fontes não se constituíram nas únicas analisadas pelos pesquisadores desta escola. Outros direitos antigos, como o grego, o egípcio, o hebraico e o babilônico, ganham atenção dos intelectuais¹⁰.

Igualmente, as fontes bíblicas adquirem uma posição central. Com efeito, os humanistas, mais uma vez em oposição à escolástica, debruçavam-se sobre a Escritura no intuito de resgatar o contexto histórico e cultural de cada doutrina em particular, com a ênfase no exame do texto nas exatas dimensões discursivas

⁹ Sobre tal assunto, Villey destaca: “O humanismo levou os juristas para o direito romano histórico: as XII Tábuas serão reconstituídas, as sentenças de Paulo editadas etc. Ele suscita um novo impulso dos estudos romanísticos, sendo a obra do grande Cujas sua manifestação exemplar. De modo mais geral, acarretará o surgimento da história do direito: Du Rivail publica em 1515 seus *Libri de historia júris civilis et pontificii*; Baudoin, em 1561, seu *De institutione historiae universae e tejus cum jurisprudentia conjunctione*; Bodin, seu *Método da história*. Hotman torna-se historiador. Um ramo da jurisprudência humanista dedica-se à erudição (Faber, Godefroy), o que pode ser tido como um fruto bastante inútil da união do direito com a cultura” (VILLEY: 2005, 538).

¹⁰ “Deve-se ainda acrescentar que, no mundo humanista, a preferência pelo direito romano está longe de ser universal. A pretensão expressa por inúmeros juristas da escola humanista é antes se libertar dele e recorrer a outras fontes: É o caso de Duaren, de Baudoin e, por certo, de Bodin: ‘[...] será crime de lesa-majestade opor o direito romano às ordens de seu Príncipe’. ‘Assim como o Príncipe soberano não está submetido à lei dos gregos, nem de um estrangeiro qualquer, tampouco o está às leis dos romanos [...] a não ser que sejam conformes à lei natural [...]’. Bodin acha absurdo julgar apenas a partir das leis romanas, elas mesmas móveis. [...] E, por ter um fantástico apetite por erudição, Bodin declara que se inspirará em todas as leis que o tesouro da história possa conter, gregas, egípcias, babilônicas, sobretudo hebraicas, e, se for preciso, modernas; é o que ele de fato faz na prática na *República* e pretende fazer no seu sistema de ‘direito universal’.” (VILLEY: 2005, 548)

e materiais nas quais as palavras foram proferidas pela primeira vez, isto é, no significado exato que tais expressões adquiriram nos ouvidos de seu interlocutor primitivo¹¹.

Outrossim, os humanistas também se preocupavam em empregar sua técnica filológica na análise da Bíblia a fim de obter traduções mais precisas e contextualizadas (SKINNER: 1996).

A conseqüência metodológica de tal empreitada intelectual, segundo Villey (2005), decorrente desse novo impulso de estudos históricos dos textos antigos, sobretudo os textos legais romanos, fundamentados no estoicismo ciceroniano, revelava-se em um novo apego à lógica e ao método, enfim, à sistematização da exposição do direito, por meio da construção de sistemas científicos do estudo das normas, acarretando uma mutação radical da forma do direito, que passará a se apresentar inserida numa ordem lógica, justamente no intuito de se tornar mais acessível aos homens comuns, em resposta às acusações de hermetismo lançadas contra os comentadores.

Opondo-se mais uma vez à tradição jurídica medieval e sua visão analítica do fenômeno jurídico (que dispensava regras *a priori* e não conhecia premissas capazes de reduzi-los a um modelo dedutivo, caracterizando-o antes de tudo

¹¹ “Uma primeira impressionante ilustração desse procedimento encontramos na obra do humanista florentino Aurélio Brandolini (1440-98) que teve por título *A história sacra dos hebreus* [...]. O propósito do autor, como explica já o subtítulo de seu livro, consistia em apresentar ‘uma epítome da história sagrada dos judeus a partir do volume que eles chamavam de Bíblia e da obra de Josefo’ [...]. Ele, deliberadamente, exclui qualquer intuito de extrair significações alegóricas ou morais genéricas das histórias que relata, descartando tais preocupações escolásticas como ‘comentariinhos medíocres’, que serviriam apenas para nos envolver ‘nas brumas da barbárie’ [...]. Entre os humanistas do Norte, o primeiro e maior expoente dessa nova perspectiva de leitura foi John Colet. Em 1496, cerca de dois anos depois de regressar da Itália, ele deu em Oxford as conferências que receberia por título *Uma exposição da Epístola de São Paulo aos romanos*, nas quais claramente prenunciou aquela preocupação predominante com as *ipsissima verba* da Bíblia que, em poucos anos, viria a tornar-se uma característica essencial da Reforma luterana”. (SKINNER: 1996, p. 228)

como investigação, argumentação, jurisprudência e casuística), que destinava ao raciocínio linear tão-somente uma função secundária, os humanistas propuseram uma ordenação lógica do próprio direito, que tornasse mais rápida e sintética sua aprendizagem.

Dissociando fato e direito, isto é, deixando de pensar o fenômeno jurídico a partir da casuística e das resoluções pontuais de controvérsias intersubjetivas, o direito passa a ser compreendido, pelos humanistas, como produto da razão humana, como dedução lógica e sistematizada dos postulados desta razão, desde seu fundamento primeiro e abstrato até sua positivação no âmbito de cada direito específico (VILLEY: 2005).

Uma decorrência necessária de tal transformação rumo ao sistema seria a preeminência dos princípios gerais, máximas apriorísticas extraídas da própria razão humana enquanto leis imutáveis da filosofia moral, premissas lógicas a partir das quais o direito é deduzido, em um raciocínio ordenado, linear e sistemático, em normas secundárias derivadas.

Tais axiomas de moralidade, em que pese conhecidos dos juristas da Antigüidade, sobretudo os romanos, e dos juristas medievais, não possuíam para eles *status* de regra jurídica, conceito este criado pelo humanismo jurídico.

Enquanto os atores jurídicos a eles anteriores utilizavam-se da regra, da lei apenas como um auxiliar na busca dialética pelo direito, privilegiando a ação criadora dos magistrados e julgadores, a qual se serve de diversos outros lugares comuns para além da lei, bem como configurando um direito de caráter eminentemente jurisprudencial e decisório, os humanistas extraem o direito a reger o caso concreto da própria regra, do sistema de leis gerais e abstratas, as quais, por sua vez, irão constituir direitos subjetivos a serem reconhecidos pelos Tribunais. “Com efeito, a racionalização do direito põe em evidência princípios

gerais de direito dos quais o resto seria apenas consequência. Leva ao reino das *leis*, no sentido de regras formuladas, que acabarão por ser identificadas com o direito” (VILLEY: 2005, p. 557)¹².

Por sua vez, também a própria noção de direito subjetivo ganha vida própria com os humanistas, os quais extraem dos mencionados princípios gerais morais, decorrentes da própria natureza, a permissão de diversas condutas aos homens e, conseqüentemente, a proibição da violação de tais prerrogativas. A investida contra o patrimônio alheio deve ser punida. Os direitos subjetivos estão postos previamente, enquanto derivação axiológica da lei natural e a norma, a lei positiva, tem por finalidade protegê-los.

Com o advento desse conceito, o ofício do jurista passa a ser a catalogação destes direitos, de acordo com sua compreensão dos princípios fundamentais e máximas gerais de moralidade, bem como com a verificação de sua recepção pelas leis positivas e pelos estudos teóricos e doutrinários. As ações passam a ser vistas como mero instrumento de prevalência dos direitos subjetivos¹³.

¹² O autor continua: “Para essa promoção da lei contribuíram tanto o próprio trabalho de sistematização como a progressiva tendência a submeter o sistema do direito à moral estoica, ao que vem se associar ainda o legalismo calvinista”. Doneau ordena a ciência do direito, em seus comentários, sob princípios gerais, Bodin estabelece a hierarquia das leis divinas e naturais, completadas pelas leis humanas; elas serão a ‘causa formal’ do direito, isto é, a essência do direito, em sua *Juris universi distributio*. O mesmo faz Althusius em sua *Política*. E em sua *Dikailogía*, enquanto os direitos subjetivo (*dominium* ou *obligatio*), que são a resultante das leis, constituem as *species juris*, ele alça à categoria de ‘partes constituintes do direito’ (*partes juris*) os diferentes tipos de leis (quer sejam ‘naturais’ e ‘comuns’, quer sejam ‘próprias’ a cada agrupamento social. À medida que se amplia o processo de axiomatização do direito, vão ganhando destaque as máximas mais gerais, extraídas da razão prática, leis da filosofia moral, das quais pretendem que o direito seja deduzido. Passarei diretamente a Grócio, cujo sistema teve tanto sucesso. Grócio tira o direito dos axiomas de moralidade do neo-estoicismo cristão”(2005, p. 577).

¹³ “No nosso percurso, já encontramos com grande freqüência o tema do *direito subjetivo* (não sem suscitar também o ceticismo de vários leitores). Observamos que o conceito de direito subjetivo, ausente dos sistemas jurídicos romanos, amadureceu lentamente na escolástica franciscana, nominalista e negadora do direito natural; que ele tem origens cristãs e

Assim, muito embora o itinerário humanista tenha se valido inicialmente do resgate do texto primitivo das fontes de direito do mundo antigo, sobretudo de Roma, sua roupagem metodológica, afetada, como indicado acima, pela abordagem filosófica e cultural dos expoentes de tal escola, não possui como corolário a manutenção do texto normativo ancestral, tampouco sua utilização direta como fonte normativa, aplicável imediatamente ao contexto social.

Pelo contrário, o fazer humanista, no campo jurídico, parte dos textos legais antigos, depurando-os das glosas e comentários para, de maneira antitética, desnaturá-los em decorrência da busca dos princípios fundamentais, de caráter geral e abstrato, que regerão os sistemas de direito e informarão o conteúdo dos direitos subjetivos, até então impensados de tal forma pela comunidade jurídica.

Nesse sentido, Skinner (1996) percebe que o grande feito dos humanistas

agostinianas. Não seria de espantar que ele também finque suas raízes na doutrina estoíca. Existe um estreito paralelo entre o pensamento judaico e o estoíco, oriental por suas origens. Ambos, obcecados pela busca do valor moral do indivíduo, sacrificam a função própria do direito, a partilha dos bens materiais, aos quais são indiferentes. Ambos são nominalistas. O estoicismo gostaria de extrair o direito da ‘natureza do homem’ individual. A ‘natureza do homem’ constitui um excelente ponto de partida para construir uma moral privada. E eu não disse que essa idéia não deva intervir na constituição do direito, disse apenas que ela não basta; a partir da ‘natureza do homem’ não se poderia chegar ao direito no sentido em que o entendem Aristóteles e os juriconsultos romanos. Cai-se apenas no ‘direito subjetivo’. Já estavam em Cícero os *germes* desse direito oriundo do sujeito – consequência da lei moral inerente ao próprio sujeito –, nascido com ele (não da partilha que o direito objetivo realiza entre os homens num grupo social. A moral estoíca ordena ao ser humano individual conservar-se conseguir moradia, vestimenta e alimento, defender-se se necessário pela força (*vindicatio*), e perpetuar a espécie; é a primeira lei da natureza; ela se impõe a qualquer homem, por natureza, mesmo ao homem isolado, antes mesmo da formação de qualquer sociedade humana; ela obrigaria até mesmo Robinson. Ora, a essa série de deveres, não deveriam corresponder direitos, permissões que a natureza concederia, de efetuar livremente esses atos? Com efeito, as regras da moral social virão proibir a violação desses direitos naturais subjetivos dos indivíduos; o ataque à pessoa ou às propriedades alheias, às liberdades de adquirir ou de se preservar que existem originalmente. Notávamos que essa filosofia, aplicada à ciência do direito, tem por efeito o sacrifício da justiça distributiva: passa a ser desnecessária a função pública que tinha por fim instaurar numa *polis* uma partilha justa entre os homens e proceder às correções necessárias; os direitos nos são dados de antemão; o direito não tem outro fim senão, simplesmente, protegê-los”. (VILLEY: 2005, p. 571)

é, na verdade, um grande paradoxo, pois sua tentativa de aproximação da Antigüidade clássica revelou, na verdade, o aumento do senso de um distanciamento histórico entre tais épocas. Assim, o direito romano, ao invés de aparecer como *ratio scripta*, como lei atemporal e desde já vigente e incidente, veio a ser considerado como algo historicamente localizado e limitado, do qual os juristas poderiam se servir apenas na tentativa de extrair princípios fundamentais, para além da estatuição originalmente consagrada pela fonte. Villey arremata seu pensamento entendendo que “o que a jurisprudência humanista fez não foi dar nova vida ao direito romano, como, pelo fato de tirar sua inspiração de uma filosofia diferente, começar a desnaturá-lo” (2005, p. 580)

1.1.2. As conseqüências do novo paradigma jurídico na compreensão da argumentação política

Uma conseqüência natural ao questionamento da autoridade do direito romano, de sua consideração como razão escrita (tal qual visto anteriormente), que também se pode creditar ao humanismo jurídico, é a percepção da necessidade de um novo conjunto de arrimo teórico para a condução das discussões no âmbito político, justamente em virtude da perda do consenso em torno do prestígio do Código de Justiniano e da filosofia escolástica.

Em virtude de tal panorama, os juristas da Europa do Norte passaram a se voltar às leis consuetudinárias de seus respectivos Estados, na busca de sua sistematização e aplicação, procurando, através delas, fundar uma nova abordagem para a disciplina dos direitos e deveres legais. Munidos, portanto, do instrumental técnico humanista, passaram a realizar diversas investigações históricas, profundas e detalhadas, no intuito de perscrutar o exato alcance de tais

normas, isto é, de suas origens e prescrições, a fim de, a partir de tal conhecimento, extraírem o teor normativo dos princípios gerais (estes notadamente corolários de um direito natural ainda por ser teorizado) e deduzirem, bem como organizarem, com o auxílio da razão e da lógica, as demais estipulações normativas, decorrentes desta juridicidade inerente à natureza (SKINNER: 1996).

Dessa forma, o humanismo jurídico acarreta uma sensível modificação nas formas de argumentação política, uma vez que, em virtude de tal esforço histórico de compreensão das leis fundamentais de cada localidade, a discussão em torno dos princípios jurídicos e políticos, isto é, daqueles elementos que permitem o estabelecimento dos arrimos do edifício jurídico de um ordenamento, passou a fundar-se num embate de precedentes históricos, na confrontação de diversas frentes de pesquisa e de diversas correntes em torno da proveniência e da estatuição das normas locais.

Tal procura pelo direito na lei natural e no passado, empreendida pelos humanistas jurídicos, vem, por sua vez, a desempenhar um papel crucial já no fim do século XVI, na formação de ideologias revolucionárias, servindo de fundamento para a formação das novas correntes do pensamento político ocidental no início da modernidade (SKINNER: 1996).

Do mesmo modo, a pesquisa e a interpretação da própria Bíblia a partir do paradigma humanista jurídico também pode ser considerada como um importante antecedente das transformações políticas e jurídicas na Europa moderna, impactando o desenvolvimento do pensamento político no século XVI. Sobretudo o interesse pela tradução das Sagradas Escrituras para as línguas nacionais. Nesse sentido, vale, mais uma vez, recorrer a Skinner.

A proposta erasmiana de uma bíblia acessível em vernáculo foi realizada num curto espaço de tempo e em vários países: Lefèvre d'Étaples traduziu-a na França, Tyndale na Inglaterra, Pedersen, na Dinamarca, Petri na Suíça, e, na Alemanha, Lutero em pessoa. Como disso resultasse um aumento de interesse no conhecimento detalhado do Novo Testamento, uma consequência de grande impacto político pode ser percebida: que tanto a organização existente quanto como as pretensões temporais do papado estavam fora de sincronia com os ideais e instituições originais da Igreja primitiva. [...] Essa descoberta por sua vez contribuiu para efetuar uma revolução nas relações que eram tradicionais entre a Igreja e as autoridades temporais em boa parte da Europa do Norte – uma revolução na qual se pode afirmar que as técnicas do humanismo bíblico desempenharam o papel do cavalo de Tróia (1996, p. 213)

Ou seja: com o humanismo jurídico, estavam lançadas, ainda que de forma velada e latente, as bases metodológicas de transformação das práticas discursivas jurídicas e políticas, ainda em alguns pontos dependentes do pensamento medieval, rumo à consolidação do panorama moderno.

Em que pese tal esforço, na opinião de Hespanha (2005), não ter podido implantar-se de maneira duradoura no seio de toda a Europa dos séculos XVI e XVII, justamente em virtude da perda de vigência prática que havia decretado ao direito romano, mas ter ficado restrito às regiões europeias com rico direito nacional, isto é, apenas no norte da França e na Holanda, a noção aqui exposta será fundamental para a compreensão do pensamento objeto do presente trabalho.

1.1.3. O amor ao conhecimento e à virtude: uma outra face do humanismo

Além do refinamento técnico na pesquisa jurídica e bíblica, os humanistas também se destacaram em obras de aconselhamento e de exaltação das virtudes

humanas, sobretudo endereçados aos governantes da época. Ainda na Europa do Norte, permaneceram estes pensadores na defesa da idéia de que conhecimento e governo devem estar intimamente ligados. Assim sendo, preocuparam-se em elaborar diversos programas de aconselhamento àqueles que ocupavam ou poderiam ocupar posição nas esferas do poder, bem como aos funcionários da corte e aos cidadãos¹⁴, além de ocupar os mais variados cargos e funções na esfera pública¹⁵.

Skinner anota que, assim como os italianos, os humanistas no Norte também apresentavam um forte estilo de reflexão sobre o papel dos teóricos da política na vida do Estado adotando, inclusive, o ideário de que, se os filósofos não podem vir a ser reis, estes serão tanto melhores governantes quanto mais fizerem-se aconselhar com os filósofos. Por isso, os humanistas também se consideravam, acima de tudo, conselheiros políticos – como autores de cartilhas e de conselhos de sabedoria àqueles que estivessem no poder (1996).

Seus conselhos, por sua vez, estavam focados, em sua grande maioria, no estímulo às virtudes. Pouco preocupados com as instituições em si, assim como com as assimetrias e problemas sociais, os conselheiros humanistas

¹⁴ “Os humanistas do Norte também fizeram amplo uso do gênero dos espelhos do príncipe, editando grande número de tratados nos quais articulavam a educação dos governantes com os princípios do governo virtuoso. [...] Na França, Josse Clichtove (1472-1543), aluno de Lefèvre d’Etaples e autor bastante prolífico em gramática e retórica, editou em 1519 um tratado sobre *O ofício do rei*. No mesmo ano, Guillaume Budé, o maior ornamento do humanismo francês, completou sua única obra em língua vernácula, *A educação do príncipe*, e ofereceu-a a Francisco I [...]. E Erasmo foi autor daquele que talvez seja o mais influente de todos esses manuais, *A educação de um príncipe cristão*, que em 1516 ofertou ao futuro imperador Carlos V” (SKINNER: 1996, p. 232)

¹⁵ “Guillaume Budé foi secretário de Carlos VIII, e em 1522 Francisco I nomeou-o juiz de petições, ou *maître de requêtes* [...]. Sir Thomas Elyot tornou-se secretário principal do Conselho Régio em 1524. e depois de 1531 foi embaixador junto à Corte de Carlos V [...]. E sir Thomas Morus, de longe o maior desses doutrinários políticos, foi também o que mais se destacou no mundo da ação política, exercendo a presidência da Câmara dos Comuns em 1523 e chegando, em 1529, a lorde chanceler da Inglaterra [...]”. (SKINNER: 1996, p. 235)

direcionavam sua preleção aos detentores do poder com ênfase nas qualidades pessoais que por eles deveriam ser manifestas em suas ações, na intenção de moldar a consciência dos governantes (ou pelo menos chamar sua atenção) de acordo com aqueles ativos morais exaltados pelos filósofos da Antigüidade clássica, a partir da releitura direcionada de suas obras.

Com ênfase nas noções de justiça, fortaleza, paciência, temperança, sabedoria, clemência e devoção, entre outras, entendiam que a formação de governantes, magistrados e cidadãos virtuosos, conscientes e praticantes destas virtudes, seria um pré-requisito da ordem e da estabilidade social¹⁶.

Tal noção, segundo Skinner (1996), estaria intimamente ligada ao *status* cristão dos principais humanistas do Norte – Erasmo, Colet e Morus –, conhecidos por sua cristandade, em demonstrar que a essência do cristianismo não se limitaria à ministração meramente cerimonial dos sacramentos pela Igreja, tampouco da simples recepção formal e silogística dos elementos da fé e da teologia.

Ser cristão, para os humanistas, não significaria, portanto, pertencer à Igreja e aceitar seus dogmas¹⁷, mas sim compreender a vontade de Deus aplicada

¹⁶ Nesse sentido vale também citar o seguinte trecho: “A essência da mensagem humanística, como nos diz Erasmo nos *Príncipe cristão*, pode assim resumir-se na idéia de que o objetivo do governo deve consistir em alcançar o ‘mais alto grau de virtude’, enquanto o dever do governante deve ser o de servir como a encarnação da ‘virtude em sua forma mais pura e mais elevada’ [...]” (SKINNER: 1996, p. 250).

¹⁷ “Agora que se identificou essa convicção que tão bem caracteriza os humanistas cristãos, será possível lançar alguma luz sobre uma das questões mais controversas acerca da *Utopia* de Morus: a questão daquilo que ele terá pretendido transmitir à Europa cristã ao acentuar as admiráveis qualidades dos utopianos, ao mesmo tempo que enfatizava o fato de desconhecem, eles, o cristianismo. Quando Hitlodeu nos apresenta os utopianos pela primeira vez, ao término do livro I, não apenas descreve suas instituições como ‘extremamente sábias’, mas também como *canctissima* – sagradas no mais alto grau [...]. Mais tarde nos dirá, porém, que quando ele e seus companheiros aportaram à terra de Utopia, descobriram que nenhum de seus habitantes tinha qualquer conhecimento da fé cristã. Nada sabiam do milagre da Encarnação, e haviam chegado a suas convicções tanto éticas quanto religiosas tão-somente pelos processos rotineiros

à vida prática, na busca pelo bem e pelo correto tanto nas condutas e escolhas morais mais mezinhas e cotidianas quanto nas próprias decisões políticas¹⁸.

A procura do homem pela vida virtuosa representaria, pois, sua justificação religiosa e moral, representando a observância dos mandamentos bíblicos e a sua própria constituição e identidade como cristão, de modo que, se tanto o príncipe quanto o povo agissem em busca das virtudes, estariam colaborando para a instituição de uma ordem genuinamente cristã, de uma república fundamentada nos preceitos de Cristo.

As virtudes, assim, adquiriam uma posição central na vida política, combatendo a corrupção, a venalidade e o egoísmo, os quais sempre estão a ameaçar o governo de degeneração, impedindo os cidadãos de viverem de acordo

de reflexão racional [...]. Morus assim deixa claro que, ao apresentar os utopianos como ‘santíssimos’, o que elogia é simplesmente o terem criado uma sociedade na qual – como explica Hitlodeu, no início de seu relato – ‘os negócios estão ordenados de forma tão correta que se recompensa a virtude’ [...]. A conclusão parece inevitável: Morus nos diz que a verdadeira santidade consiste em ter uma vida virtuosa, e portanto os habitantes pagãos de Utopia, bem mais que os cristãos de nome que encontramos na Europa, de fato conseguiram instituir uma república verdadeiramente cristã. O fato de não serem cristãos apenas serve, segundo essa interpretação, para acentuar as convicções essencialmente erasmianas de Morus, e fazê-las reverberar com uma típica nota de ironia. Erasmo sempre insistiu em que a perfeição do cristianismo não pode consistir, em absoluto, na filiação à Igreja ou na aceitação de seus vários dogmas. Morus leva essa tese a sua conclusão lógica, implicando que é plenamente possível alguém ser um perfeito cristão sem ter conhecimento algum da Igreja ou de qualquer de seus dogmas” (SKINNER: 1996, 251).

¹⁸ “Como desdenhosamente observa Erasmo no *Príncipe cristão*, é absurdo supor que o verdadeiro cristianismo ‘se encontre em cerimônias, em doutrinas sustentadas porque estão na moda, e em constituições da Igreja’ [...]. O autêntico cristão, ao contrário, deve ser aquele que utiliza a razão recebida de Deus a fim de distinguir o bem do mal, e que envida o máximo de esforços para evitar o mal e abraçar o bem. [...] ‘Quem é verdadeiramente cristão?’, pergunta ele no *Príncipe cristão*. ‘Não quem foi batizado ou ungido, ou que frequenta a Igreja. Mas, antes, aquele que abraçou Cristo no íntimo de seu coração e que O emula por suas ações pias’ [...]. O mesmo argumento aparece na *Paraclesis*, a ‘Exortação’ que Erasmo faz no começo de sua edição do Novo Testamento. Ali nos diz que ‘uma raça genuína de cristãos’ não deve compor-se, em absoluto, de sacerdotes seguindo cerimoniais elaborados, ou de doutores eruditos propondo difíceis questões teológicas. Deve consistir naqueles ‘que desejam restaurar a filosofia de Cristo, não em rituais ou argumentos vazados em silogismos, mas no coração e em toda a sua vida’ [...] (SKINNER: 1996, p. 250).

com os preceitos morais decorrentes da própria experiência virtuosa, bem como a república de realizar seus propósitos de ordem e pacificação.

A honra, a glória e a fama de um governante deveriam advir exclusivamente de sua opção pelas virtudes, as quais, uma vez observadas em seu proceder, instaurariam, naturalmente, a harmonia social, garantindo o sucesso do governo. O triunfo das virtudes na esfera pública, para os humanistas, teria o condão de acabar com as facções políticas e com a desvirtuação das instituições, conduzindo todos (governantes e governados) para uma genuína ordem civil, que não se manteria pela coação ou pela ameaça, mas sim pela realização do bem comum (SKINNER: 1996)¹⁹.

Tal compreensão da vida pública a partir da busca pelas virtudes, por sua vez, teve como consequência o fomento de um discurso eminentemente político acerca das qualidades exigíveis das figuras do poder. Com efeito, uma vez que, para os humanistas, o sucesso da administração pública estaria na virtude do governante, somente aqueles notoriamente destacados por tal característica moral estariam aptos para sê-lo. Assim, ao invés da hereditariedade e da riqueza nobiliária, o mérito deveria ser o principal critério de nomeação dos

¹⁹ Em complemento a essa noção, vale novamente transcrever o seguinte trecho de Skinner: “É devido a tal ênfase platônica na suprema importância da harmonia social que todos esses pensadores tornam a insistir na posição fundamental que as virtudes ocupam na vida política. Pois eles fazem sua a tradicional convicção humanista de que, para eliminar o faccionismo, vencer a corrupção e instituir uma República bem ordenada, a chave está em efetuar o triunfo das virtudes. Starkey expressa essa idéia de forma particularmente vivaz no segundo capítulo de seu *Diálogo*. ‘O fim de toda dominação política’, diz ele, ‘consiste em induzir a multidão a uma vida virtuosa, em conformidade com a natureza e a dignidade do homem’. Quando isso não se obtém, e cada qual ‘considera apenas o seu bem, prazer e proveito singulares’, então ‘não pode haver dominação política ou ordem civil’ de qualquer espécie. Mas quando a República ‘está dirigida de forma virtuosa e honesta’, e o povo é ‘governado na vida civil segundo a virtude’, é seguro que disso haverá de resultar uma genuína ‘ordem civil’, na qual cada um pode conviver ‘serena e pacificamente’, com todos os demais numa tranqüilidade a que nada perturba” (1996, p. 254).

administradores²⁰.

Todavia, tal constatação não imbuíu os humanistas de nenhum espírito revolucionário ou contestador. Pelo contrário, sua mensagem manteve-se conservadora, pois, não obstante tenham proclamado a necessidade de elevação intelectual e moral do governante, entendiam que tais capacidades residiam naturalmente nos nobres, de modo que o Governo virtuoso ficaria naturalmente em suas mãos, não se devendo questionar as distinções sociais já existentes (SKINNER: 1996)²¹.

Por outro lado, esta noção também gerou a idéia de que, a fim de se garantir que os governantes viessem a adquirir as virtudes necessárias à condução do poder, indispensável seria uma educação segura e embasada no cabedal teórico das humanidades. À medida que os humanistas tornavam-se influentes junto aos governantes, exercendo o papel de conselheiros ou mesmo em cargos administrativos de destaque, difundia-se a idéia da necessidade de uma formação também humanista daqueles que viriam a ocupar quadros no governo.

²⁰ “Elyot, por exemplo, proclama no livro II do *Magistrado* que a ‘nobreza’ é simplesmente ‘o louvor e como o apelido da virtude’ [...]. E Erasmo, no *Príncipe cristão*, aponta sem hesitação as conseqüências radicais dessa doutrina. Afirma ser uma nobreza ‘derivada da virtude’ tão superior àquela fundamentada na ‘genealogia ou riqueza’ que, ‘a julgar-se da forma mais estrita’, somente a primeira pode ser considerada verdadeira nobreza [...]. E acrescenta que, quando alguém é um autêntico nobre no sentido de possuir todas as virtudes no mais alto grau, isso significa que ‘mui naturalmente o poder lhe deveria ser confiado’, já que se mostra excelente em todas as ‘qualidades que se exigem de um rei’ [...]” (SKINNER: 1996, p. 255).

²¹ “Contudo, a despeito de todo esse apóio que aparentam dar a pretensões igualitárias, os humanistas do Norte geralmente conduziam a discussão sobre a *vera nobilitas* de modo a neutralizar por completo quaisquer implicações subversivas do argumento; mais que isso: de modo a expressá-lo, habilmente, a fim de sustentar uma imagem hierárquica, em linhas gerais conforme à tradição, da vida política. Esse estratagema se fundava na suposição empírica – em certo nível um mero jogo de palavras – de que, se sem dúvida alguma a virtude constitui a única e verdadeira nobreza, na prática sucede de as virtudes serem demonstradas quase que plenamente pelas classes dirigentes tradicionais. Como Elyot engenhosamente diz no início do *Magistrado*, ‘onde há virtude num fidalgo, ela costuma estar mesclada com maior condescendência, afabilidade e brandura do que em geral sucede quando ela aparece num rústico ou numa pessoa de baixa linhagem’ [...]” (SKINNER: 1996, p.256)

O príncipe deveria ter conhecimento das belas letras, da filosofia, do direito, o que legitimaria sua atuação para além de seu poderio bélico, bem como permitiria a manutenção do discurso conservador, pensado pelos próprios humanistas segundo o qual a virtude e a verdadeira nobreza se encontrariam na própria aristocracia tradicional (SKINNER: 1996).

O traço distintivo do poder, portanto, passaria a estar ligado à erudição, à argumentação, ao esclarecimento intelectual, e não somente a questões sanguíneas e militares. A nobreza, para além de seu *status a priori*, deveria se imbuir de tal formação educacional, de modo a legitimar sua primazia na condução da política.²²

²² Como Erasmo insiste no *Príncipe cristão*, ‘a instrução ministrada ao príncipe em conformidade com princípios e idéias estabelecidos deve ter precedência sobre todo o mais’ [...]. As conseqüências dessa tese podem ver-se com toda clareza na organização de uma obra como *A organização do príncipe*, de Budé. Este começa afirmando, nos primeiros quatro capítulos, que seu principal interesse consiste em promover a sabedoria, a prudência e a ‘ciência’ de governar. Prontamente, passa a supor, porém, que, se perguntarmos como tais valores se devem atingir, estaremos na verdade questionando como devem ser educados os nossos governantes. E por isso ele dedica os trinta capítulos que se seguem a examinar que espécie de educação se pode esperar que produza os mais virtuosos entre os governantes – supondo, sempre, que isso é o que produzirá o mais virtuoso governo. [...] Foram os humanistas os primeiros a introduzir no Norte da Europa a convicção, que viria a exercer uma tal influência sobre os espíritos, de que uma formação as *litterae humaniores* representa um requisito indispensável para a vida pública. E, por isso mesmo, foram eles os primeiros a romper a velha separação – antes abolida, aliás, na Itália – entre a educação das classes dominantes e a dos ‘clérigos’. No fim do século XV, ainda encontramos as velhas idéias sendo expostas em tratados como o anônimo *Livro da Nobreza*. [...] Os humanistas têm plena consciência de tais preconceitos [...]. Diante dessa ignorância, porém, eles se dedicaram, basicamente, a desenvolver a convicção platônica de que – na fórmula tão direta de Erasmo, no início do *Príncipe cristão* – ‘não podeis ser rei se não fordes filósofo: sereis, apenas, tirano’ [...]. Mais e mais vezes lembram que Alexandre, o Grande, teve por mestre Aristóteles – a melhor prova, como insiste Budé, da honra e enorme glória que brotam do estudo das boas letras’ [...] E, ao mesmo tempo eles encorajam os reis, príncipes e mesmo a nobreza menor a reconhecer, como diz Elyot no *Magistrado* que ‘o conhecimento exalta, em vez de depreciar, a nobreza’. [...] O ponto mais importante no plano histórico é que esse apelo foi amplamente ouvido. Os humanistas conseguiram persuadir a aristocracia de que chegara a hora de reconhecer que a força das armas cedera muito de seu lugar, na sociedade em que viviam, à força da argumentação. [...] A lição foi rapidamente aprendida: na segunda metade do século XVI,

Enfim, expostos, no presente tópico, os principais pontos do programa humanista, sobretudo no que tange às tradições jurídica e bíblica, assim como no que tange ao aconselhamento aos governantes e ao amor às virtudes, cumpre, no capítulo seguinte, demonstrar de que maneira e em que medida Calvino se serviu de tais postulados em sua formação intelectual, de modo a moldar sua reflexão teológica posterior, assim como as verberações políticas e jurídicas de tal pensamento.

Como será visto adiante, Calvino foi marcado de maneira indelével pelo humanismo do Norte da Europa, tanto em sua formação jurídica quanto em sua formação literária, as quais lhe possibilitaram adquirir a erudição necessária para empreender o trabalho intelectual mais marcante da Reforma Protestante.

filhos da nobreza começaram a lotar as universidades no Norte da Europa; à medida que se instruíam, ia ficando mais plausível proclamar que a virtude e a *vera nobilitas* se encontravam em sua forma mais elevada na aristocracia tradicional; e isso, por sua vez, contribuiu para assegurar que a ameaça posta à estrutura vigente de classes pelo renascimento do saber tinha sido, em boa medida, neutralizada” (SKINNER: 1996, p. 260).

2. HUMANISMO, POLÍTICA E DIREITO NA TEOLOGIA DE CALVINO

2.1 O Humanismo na formação intelectual de Calvino²³

Calvino viveu o humanismo enquanto proposta de reforma do homem e do mundo através da renovação de seus poderes e capacidades segundo o exemplo greco-romano²⁴. Nesse sentido, apoiou Guillaume Budé em sua investida

²³ O presente capítulo não possui pretensões biográficas, mas sim a de ambientar o pensamento de Calvino no panorama filosófico-jurídico europeu do início da modernidade. Para uma biografia de Calvino, ver: COTTRET, Bernard. Calvin: a biography. translated by M. Wallace McDonald. Edinburgh: T & T Clark, 2000; PARKER, T. H. L. John Calvin: a full-scale life of the controversial reformation leader and influential theologian. Herts, Lion: 1975; SCHAFF, Phillip. History of the christian church, Volume VIII. Modern Christianity: the swiss reformation. Grand Rapids: CCEL, 2002. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc8.html>. Acesso em 22/04/2006; WENDEL, François. Calvin: the origins and development of this religious thought. London: Collins, 1963; e COSTA, Herminsten Maia Pereira da. João Calvino: o humanista subordinado ao Deus da Palavra – a propósito dos 490 anos de seu nascimento. 1999. Disponível em: www.mackenzie.com.br/teologia/fides/vol04/num02/Hermisten.pdf. Acesso em 13/07/2006.

²⁴ Neste ponto, vale transcrever a lição de Biéler: “Em 1.528, ao término de seus estudos filosóficos (é ele mestre em artes a 30 de abril de 1.529), Calvino muda de orientação, volta-se para com o direito e vai seguir em Orléans o brilhante ensino do famoso mestre Pierre de l’Étoile. Ele próprio nos dá a razão desse proceder. Mas, seu pai tinha outros motivos além de esperança de um ganho mais elevado para desejar que João renuncie à carreira eclesiástica. Acabava ele de indispor-se com o capítulo de Noyon; excomungado, não mais podia contar com o apoio dos dignitários da Igreja para favorecer o avanço do filho. Mais lhe valeria uma via nas carreiras jurídicas, em que se dependia menos diretamente da hierarquia eclesiástica e de suas influências. Em Orléans, Calvino trabalha com desmedido afinho, esforço que lhe vale contrair incurável enfermidade; admirado pro sua invulgar inteligência, não poucas vezes é convidado para substituir temporariamente a professores impedidos de ministrar seus cursos. Devota-se aí estudo do grego com o alemão Wolmar, luterano convicto, que será chamado a Bourges em 1.529, a instâncias da rainha Margarida da Navarra. Sempre refratário às idéias novas que começam a disseminar-se em França (ele próprio o dirá), Calvino se apaixona cada dia mais por este humanismo que professam seus amigos, além do mais fiéis à Igreja Romana. No outono de

(COSTA: 1999) e foi aluno de Andrea Alciato em Bourges em 1529 (SKINNER:

1.529, matricula-se ele na Universidade de Bourges, atraído pelo renome do celebrado jurista italiano Alciato, que “o levou a convencer-se do prestígio de um estilo impecável e elegante”. Na primavera de 1.531, vai até Noyon, onde o pai está à morte. O falecimento do genitor (seguido das dolorosas discussões com o clero no sentido de ser levantada a excomunhão que ainda pesava sobre ele, pelo que se pensa hajam elas podido contribuir para afastar da Igreja o futuro reformador) deixa João Calvino livre para retornar aos estudos de sua preferência: tão logo termina o curso de direito (é licenciado em leis a 14 de fevereiro 1532), instala-se em Paris para aí completar sua formação literária. Acabava Francisco I de fundar um novo centro de estudos, inteiramente liberado da observância teológica da Universidade antiga e do qual o ensino era confiado a “lentes reais”. Durante o inverno de 1.531 – 1.532, trabalha Calvino na redação de seu primeiro livro, um comentário ao tratado DE CLEMANTIA [DA CLEMÊNCIA] de Sêneca, que é publicado em 4 de abril de 1.532. Esta importante obra de imediato granjeia a Calvino grande autoridade no mundo humanista. Mostra-nos ela, melhor do que qualquer outro testemunho, a que ponto o futuro reformador está ainda fielmente ligado, nesta época, ao pensamento em honra entre os humanistas católicos. Em 1.532, no entanto, a Reforma havia adquirido um lugar importante em França e Calvino não a podia ignorar. Enquanto na Alemanha as próprias condições políticas, em razão da hostilidade da nobreza dirigente contra o papado, favorecem, em certa medida, a propagação da Reforma, já há muito latente na piedade da Igreja, o mesmo não se dá em França. Ao contrário, Francisco I, que havia em 1.516 concluído com o papa Leão X uma concordata que lhe era das mais favoráveis (dispunha notadamente do direito de nomeação aos benefícios), nenhuma razão tinha de prestar-se a modificações da estrutura da Igreja. Ainda menos pretendia ele alienar os favores de Roma, cuja política anti-imperial servia ao seus desígnios na encarniçada luta que sustentava contra Carlos V. Não quer isto dizer que a Igreja não conhecia em França os mesmos problemas espirituais de fundo que a afligiam em outras partes e que as mesmas causas aí não produziam já os mesmos efeitos: a eclosão surda de uma grande revolução religiosa. As desfavoráveis condições externas podiam retardá-la, não porém, contê-la. “Na base da Reforma se encontra o problema religioso comum a todos, o problema das relações do homem com Deus e da salvação pessoal. Acrescentemos: não um problema gerado pela perda de vitalidade da Igreja Católica e recebido de uma cadeia de heresias anteriores. Ao final do século XV, estas heresias estão quase por toda parte a morrer, enquanto a piedade pessoal é particularmente vivaz no Catolicismo. Mas, infelizmente para ele, a velha Igreja ... privada da figuras expressivas e de disciplina pelo grande cisma e pela crise conciliais, empobrecida e, não raro, desconsiderada em vista da vida demasiado mundana de seus clérigos, não mais podia atender às necessidades que suscitava por suas precauções seculares. De onde uma piedade autônoma, que constitui o substrato da Reforma, porque, vicejando à parte da Igreja, era já propriamente, um dos aspectos da Reforma. Um ‘luterano’ em uma cidade, algumas prédicas, a só indicação de alguns pontos de vista e era toda uma região onde os espíritos predispostos recebiam, ou antes, concebiam as idéias novas. Este fenômeno de geração espontânea é, com efeito, mui característico da Reforma em França; em quarenta anos, de 1.519 a 1.559, formam-se igrejas reformadas em todos os pontos do reino sem a intervenção direta de grandes reformadores (tais como Lutero na Alemanha, Zwinglio na Suíça ou Calvino em Genebra) e a despeito das vicissitudes de uma conjuntura política inteiramente desfavorável, que ia até mais implacáveis perseguições”. (1990, p. 115)

1996; SCHAFF: 2002)²⁵, ainda antes de convertido ao protestantismo. O primeiro contato com um autêntico representante do humanismo italiano – Andréa Alciato – deixou suas marcas no futuro reformador. Parece ter despertado seu interesse para uma série de questões jurídicas, bem como convencido-o sobre a importância de um estilo elegante e impecável. É também a partir do impulso dado por Alciato que Calvino ruma em direção ao latim preciso e harmonioso. (WENDEL: 1974).

Inserido num movimento marcado pela sustentação da dignidade da natureza humana e pela livre pesquisa científica, sem os limites impostos pela autoridade de Aristóteles perpetuada por sua cristianização em Tomás de Aquino (COSTA: 1999), o pensamento e a reflexão teológica do reformista são caracterizados pela austeridade, pela erudição, pela literatura, pela adstringência à geometria da lei, bem como pelo seu fascínio ou aspiração a ela. Isto porque, no início do século XVI, assiste-se no direito a uma verdadeira revolução, com a retórica de Cícero tomando a primazia sobre a filosofia medieval. Com a interpretação de textos jurídicos, Calvino toma contato pela primeira vez com a filologia humanista (COTTRET, 2000).

2.1.1. Os comentários ao *De Clementia*, de Sêneca: o método humanista

Revelando-se genuinamente um humanista, Calvino chega a publicar, também antes de sua conversão, uma edição comentada do Tratado sobre a

²⁵ Sobre este assunto, Schaff (2002, p. 185) comenta: “His teachers in law were the two greatest jurists of the age, Pierre d’Estoile (Petrus Stella) at Orleans, who was conservative, and became President of the Parliament of Paris, and Andrea Alciato at Bourges, a native of Milan, who was progressive and continued his academic career in Bologna and Padua”

Clemência, de Sêneca, em abril de 1532²⁶, no qual trilha todas as qualidades da cartilha humanista e renascentista, isto é, a erudição no conhecimento da literatura greco-romana, bem como a preocupação com a releitura de textos da Antigüidade Clássica a partir de pressupostos racionais e investigativos, empreendendo importante reflexão a respeito não só das virtudes do soberano, mas principalmente dos limites de sua atuação. Trata-se, inclusive, de um texto de aconselhamento, endereçado ao rei Francisco I, o que, também neste ponto, o insere na tradição humanista do Norte e sua busca pela apresentação das virtudes aos governantes e atores políticos. Silvestre (2005) destaca tal momento do reformador.

Calvino, ainda usando o nome Cauvin²⁷, peregrinou por várias

²⁶ Mais uma vez, Schaff (2002, p. 186) detecta tal episódio: “In April, 1532, Calvin, in his twenty-third year, ventured before the public with his first work, which was printed at his own expense, and gave ample proof of his literary taste and culture. It is a commentary on Seneca’s book *On Mercy*. He announced its appearance to Daniel with the words, “Tandem jacta est alea.” He sent a copy to Erasmus, who had published the works of Seneca in 1515 and 1529. He calls him “the honor and delight of the world of letters.” It is dedicated to Claude de Hangest, his former schoolmate of the Mommor family, at that time abbot of St. Eloy (Eligius) at Noyon. This book moves in the circle of classical philology and moral philosophy, and reveals a characteristic love for the best type of Stoicism, great familiarity with Greek and Roman literature. masterly Latinity, rare exegetical skill, clear and sound judgment, and a keen insight into the evils of despotism and the defects of the courts of justice, but makes no allusion to Christianity. It is remarkable that his first book was a commentary on a moral philosopher who came nearer to the apostle Paul than any heathen writer. It is purely the work of a humanist, not of an apologist or a reformer. There is no evidence that it was intended to be an indirect plea for toleration and clemency in behalf of the persecuted Protestants. It is not addressed to the king of France, and the implied comparison of Francis with Nero in the incidental reference to the Neronian persecution would have defeated such a purpose. Calvin, like Melanchthon and Zwingli, started as a humanist, and, like them, made the linguistic and literary culture of the Renaissance tributary to the Reformation. They all admired Erasmus until he opposed the Reformation, for which he had done so much to prepare the way. They went boldly forward, when he timidly retreated. They loved religion more than letters. They admired the heathen classics, but they followed the apostles and evangelists as guides to the higher wisdom of God”.

²⁷ O nome de batismo de Calvino, em francês, era “Jean Cauvin”. Todavia, em sua maturidade, a assinatura de seus textos grafava “Jean Calvin”. Silvestre explica a mudança: “Foi

idades. Estudou em Bourges, mas interrompeu o curso de Direito por causa da doença do seu pai e voltou a Noyon, onde permaneceu até a morte daquele. Depois disso, Cauvin mudou seu rumo, passando a estudar Letras Clássicas, em Paris.

Nessa ocasião (1.532), publicou seu comentário da obra de Sêneca, *De Clementina* [sobre a clemência]. Partindo da constatação de que no antigo Império Romano a clemência não tinha sido a virtude por excelência, Cauvin comentou aquele contexto e, aplicando-o à França do rei Francisco I, conclamou o monarca a usar de clemência para com os reformadores, posto que a Igreja francesa condenava impiedosamente quaisquer novas idéias que surgissem no campo religioso. Apesar dessa referência, nada apontava para algum engajamento sério de Cauvin com a causa protestante; apenas pedia moderação ao rei, como uma causa humanitária qualquer, e isso ocorria porque abraçara o humanismo. (SILVESTRE – 83)

Segundo Biéler, a análise do comentário ao *De Clementia* mostra que Calvino compartilha em todos os pontos das idéias do humanismo conservador dos católicos²⁸. Diferentemente de Lutero – monge agostiniano, doutor em teologia e professor em Wittemberg –, Calvino não possuía nenhuma formação teológica²⁹, mas sim uma formação intelectual com estudos em direito em

precisamente em Ferrara que Jean Cauvin mudou seu nome para Calvin, estratégia comum de sua época, para fugir das garras da Inquisição. Os dois nomes – Cauvin e Calvin – servem para efeito cronológico e para explicar a razão de sua mudança, o que pode apontar claramente a sua metamorfose e, mais ainda, a sua *conversio súbita*” (2005, p. 91).

²⁸ Diz ainda o teólogo francês: “Mais fortemente influenciado pelos humanistas e partilhando dos gostos e das tendências da aristocracia, neste momento, não pode ele ter senão profundo desdém para com estes agitadores religiosos, que, encorajando as aspirações do povo inculto, fomentam uma revolução que visa à desagregação das instituições, pois que, se o reformador humanista é aberto às idéias novas, em contrapartida, mostra-se muito conservador no que concerne às instituições eclesiásticas e às estruturas sociais; não deixa ele de, por vezes, extravasar seu desprezo para com o povilú agitado e ignorante” (1990, p. 121)

²⁹ Sobre a formação intelectual de Calvino, Schaff anota: “Calvin received the best education—in the humanities, law, philosophy, and theology—which France at that time could give. He studied successively in the three leading universities of Orleans, Bourges, and Paris, from 1528 to 1533, first for the priesthood, then, at the wish of his father, for the legal profession, which promised a more prosperous career. After his father’s death, he turned again with double zeal to

the study of the humanities, and at last to theology. He made such progress in learning that he occasionally supplied the place of the professors. He was considered a doctor rather than an auditor. Years afterwards, the memory of his prolonged night studies survived in Orleans and Bourges. By his excessive industry he stored his memory '*Doctor potius quam auditor,*' says Beza, who studied in the same universities a few years later, and lodged at Orleans in the house or pension of Duchemin, a friend of Calvin. with valuable information, but undermined his health, and became a victim to headache, dyspepsia, and insomnia, of which he suffered more or less during his subsequent life. While he avoided the noisy excitements and dissipations of student life, he devoted his leisure to the duties and enjoyments of friendship with like-minded fellow-students. Among them were three young lawyers, Duchemin, Connan, and François Daniel, who felt the need of a reformation and favored progress, but remained in the old Church. His letters from that period are brief and terse; they reveal a love of order and punctuality, and a conscientious regard for little as well as great things, but not a trace of opposition to the traditional faith. His principal teacher in Greek and Hebrew was Melchior Wolmar (Wolmar), a German humanist of Rottweil, a pupil of Lefèvre, and successively professor in the universities of Orleans and Bourges, and, at last, at Tübingen, where he died in 1561. He openly sympathized with the Lutheran Reformation, and may have exerted some influence upon his pupil in this direction, but we have no authentic information about it. Calvin was very intimate with him, and could hardly avoid discussing with him the religious question which was then shaking all Europe. In grateful remembrance of his services he dedicated to him his Commentary on the Second Epistle to the Corinthians (Aug. 1, 1546). His teachers in law were the two greatest jurists of the age, Pierre d'Estoile (Petrus Stella) at Orleans, who was conservative, and became President of the Parliament of Paris, and Andrea Alciati at Bourges, a native of Milan, who was progressive and continued his academic career in Bologna and Padua. Calvin took an interest in the controversy of these rivals, and wrote a little preface to the Antapologia of his friend, Nicholas Duchemin, in favor of d'Estoile. 2 He acquired the degree of Licentiate or Bachelor of Laws at Orleans, Feb. 14, 1531 (1532). On leaving the university he was offered the degree of Doctor of Laws without the usual fees, by the unanimous consent of the professors. He was consulted about the divorce question of Henry VIII, when it was proposed to the universities and scholars of the Continent; and he gave his opinion against the lawfulness of marriage with a brother's widow. The study of jurisprudence sharpened his judgment, enlarged his knowledge of human nature, and was of great practical benefit to him in the organization and administration of the Church in Geneva, but may have also increased his legalism and overestimate of logical demonstration. In the summer of 1531, after a visit to Noyon, where he attended his father in his last sickness, Calvin removed a second time to Paris, accompanied by his younger brother, Antoine. He found there several of his fellow-students of Orleans and Bourges; one of them offered him the home of his parents, but he declined, and took up his abode in the College Fortet, where we find him again in 1533. A part of the year he spent in Orleans. Left master of his fortune, he now turned his attention again chiefly to classical studies. He attended the lectures of Pierre Danès, a Hellenist and encyclopaedic scholar of great reputation. He showed as yet no trace of opposition to the Catholic Church. His correspondence refers to matters of friendship and business, but avoids religious questions. When Daniel asked him to introduce his sister to the superior of a nunnery in Paris which she wished to enter, he complied with the request, and made no effort to change her purpose. He only admonished her not to confide in her own strength, but to put her whole trust in God. This

Orleans e Bourges, bem como em belas letras em Paris, período durante o qual estuda superficialmente a teologia escolástica (viria a se dedicar independentemente à teologia somente a partir de 1535). Mas é justamente esta formação jurídica e humanista que marca o estilo de sua obra.

Não é estranho que um jurista tenha iniciado uma reforma profundamente formal do mundo cristão: já sabemos que os juristas, os militares e os judeus possuem caracteres profundamente formalistas. O método da exegese que Calvino aplica à Bíblia é um método jurídico, e a idéia de ordem – ordem social cristã do reino de Deus na terra – é a chave por meio da qual se deve interpretar seu pensamento. [...] As reformas de Calvino em Genebra estão fundadas na idéia de ordem, na noção de responsabilidade coletiva e em uma rígida moral formal e social (ALVAREZ CAPEROCHIPI: 1986,p.25).

Conservador e aristocrata como os humanistas jurídicos, Calvino declara-se hostil à turba, que ele acha sediciosa de natureza, destituída de razão e de discernimento. Sua compreensão teológica e sua ética, antes de sua conversão, se fundamentam mais na religião e na moral naturais da antigüidade que no Evangelho. Nenhuma alusão às flamantes controvérsias religiosas da época se pode aí assinalar. Após sua conversão, muda ele inteiramente de ótica espiritual e

shows, at least, that he had lost faith in the meritoriousness of vows and good works, and was approaching the heart of the evangelical system. He associated much with a rich and worthy merchant, Estienne de la Forge, who afterwards was burned for the sake of the Gospel (1535). He seems to have occasionally suffered in Paris of pecuniary embarrassment. The income from his benefices was irregular, and he had to pay for the printing of his first book. At the close of 1531 he borrowed two crowns from his friend, Duchemin. He expressed a hope soon to discharge his debt, but would none the less remain a debtor in gratitude for the services of friendship. It is worthy of remark that even those of his friends who refused to follow him in his religious change, remained true to him. This is an effective refutation of the charge of coldness so often made against him. François Daniel of Orleans renewed the correspondence in 1559, and entrusted to him the education of his son Pierre, who afterwards became an advocate and bailiff of Saint-Benoit near Orleans” (2002(b), p. 184).

social; guardará, contudo, de sua formação humanista o rigor de pensamento, o método de exegese científica, a exegese que sempre aplicará à Bíblia. É este cuidado da forma exterior que o caracteriza e distingue por entre todos os Reformadores (BIÉLER: 1990).

Calvino se preocupa, em seu comentário ao *De Clementia*, em destacar as semelhanças entre estoicismo e cristianismo³⁰, assegurando que tanto estóicos quanto cristãos defendem a existência de uma providência sobrenatural que governa os próprios soberanos. É bem possível, inclusive, que a importância desta noção de providência, destacada por Calvino em sua obra teológica posterior, tenha parte de sua origem nas idéias estóicas. Contra as religiões com forte apelo cerimonial e mágico da Antigüidade, os estóicos desenvolveram um ideal religioso que muitos humanistas não tiveram dificuldade de adotar, sem a necessidade de renúncia do cristianismo. Pelo contrário, os humanistas tinham conhecimento de que a ética estóica tinha exercido grande influência nos pais da Igreja, bem como em Sêneca, um dos pensadores mais citados por teólogos e moralistas, em cuja obra os pontos essenciais do estoicismo estão expostos de maneira mais acessível. (WENDEL: 1974)

A submissão do governante à providência, presente em Sêneca, leva Calvino a defender a soberania Divina também em matéria política (BATTLES : 1996). Para Calvino, os limites do poder político, assim como em Sêneca e nos

³⁰ “Contra as tendências hedonistas dos epicureus, os humanistas cristãos pensaram ter achado um contraponto efetivo no estoicismo. Mas esta alternativa continha uma ameaça intrínseca: por deslocar o centro da moral para a consciência, o estoicismo tendia a minimizar a diferença entre natural e sobrenatural. Porém, a importância que o estóicos atribuíam ao homem enquanto tal identificava-se com as aspirações essenciais dos humanistas, pois valorizar o conceito de homem significava também acreditar na unidade da humanidade na equidade entre todos os homens. Não obstante o estoicismo também encontrava a empatia dos humanistas ao pregar a abolição das divisões nacionais e religiosas, bem como por estimular e valorizar a verdade e a investigação científica, características estas que sempre estiveram no ideário humanista” (WENDEL: 1974, p. 27).

demais estóicos, estaria limitado e submisso às noções de justiça e de equidade, bem como à própria idéia de direito natural (WENDEL: 1974).

O humanismo de Calvino é evidente, ainda, no método por ele utilizado em tal obra. Em seus comentários ao *De Clementia* ele mostra um vasto conhecimento da Antigüidade Clássica e das obras patrísticas. Ainda mais, há diversas citações de Budé, Valla e Erasmo. Calvino se utiliza da filologia, da gramática, da lógica, da retórica e da história, no itinerário dos humanistas. O método é parte literário, parte filosófico. Ele se mostra como um verdadeiro herdeiro do novo paradigma, com seu uso do grego, sua abordagem lingüística e sua preocupação com os elementos contextuais da obra (PARKER: 1975).

Todavia, em que pese ter elaborado o comentário sobre uma obra de Sêneca, Cícero é, para Calvino, o primeiro pilar da filosofia e literatura romanas³¹. Isto, todavia, não surpreende, pois Cícero é mais citado pelos humanistas do que qualquer outro autor clássico. A terminologia retórica e lógica de Calvino, em suas obras, decorre diretamente de Cícero e Quintiliano (BATTLES: 1996) Inclusive, Calvino faria, mais tarde, larga utilização da obra filosófica de Cícero, notadamente no capítulo 5, itens 1, 2 e 3, do livro 1, das *Institutas*. Valendo-se da idéia de que a divindade estava inscrita na consciência de todos os homens, entende ser inescusável a degeneração humana³²

³¹ Mesmo após sua conversão e da ênfase no texto bíblico, Calvino cita Cícero pelo menos em dez momentos de suas *Institutas*. Sêneca é mencionado em duas passagens, ao passo que Platão aparece em vinte e uma ocasiões. Aristóteles, mesmo não sendo um autor em que se baseia Calvino, é citado oito vezes.

³² “Além de tudo isso, visto que no conhecimento de Deus está posta a finalidade última da vida bem-aventurada, para que a ninguém fosse obstruído o acesso à felicidade, não só implantou Deus na mente humana essa semente de religião a que nos temos referido, mas ainda de tal modo se revelou em toda a obra da criação do mundo, e cada dia nitidamente se manifesta, que eles não podem abrir os olhos sem serem forçados a contemplá-lo. Por certo que sua essência transcende a compreensão, de sorte que sua plena divindade escapa totalmente aos sentidos humanos. Entretanto, em todas as suas obras, uma a uma, imprimiu marcas inconfundíveis de

(BATTLES: 1996)

2.1.2. Reflexos do método humanista na formação intelectual de Calvino

Mesmo após sua conversão, Calvino aplica tal método às próprias Escrituras, refinando sua base exegética. A formação humanista é marca permanente tanto no Calvino católico quanto no Calvino reformado. O seguinte trecho de suas *Institutas*, em que pese exaltar a Escritura, revela o remanescente humanista em sua reflexão reformada.

Quão peculiar, porém, é esse poder à Escritura, transparece claramente disto: que dos escritos humanos, por maior que seja a arte com que são burilados, nenhum sequer nos consegue impressionar de igual modo. Basta ler Demóstenes ou a Cícero; a Platão ou a Aristóteles, ou a quaisquer outros desse plantel: em grau admirável, reconheço-o, são atraentes, deleitosos, comoventes, arrebatadores. Contudo, se te transportares dali para esta sagrada leitura, queiras ou não, tão vividamente te afetará, a tal ponto te penetrará o coração, de tal modo se te fixará na medula, que, ante a força de tal emoção, aquela impressividade dos retóricos e filósofos quase que se desvanece totalmente, de sorte que é fácil perceber que as Sagradas Escrituras, que me tão ampla escala superam a todos os dotes e graças da indústria humana, respiram algo de divino. (CALVINO: 2006(b), v.1, p. 83)

Calvino retém a noção de direito natural, extraída do estoicismo, fazendo sua adequação aos princípios cristãos. (WENDEL: 1974). Mais uma vez, em suas *Institutas*, deixa patente o valor que confere aos textos clássicos:

na glória, e na verdade tão claras e notórias, que por mais brutais e obtusos que sejam, tolhida lhes é a alegação de ignorância” (CALVINO: 2006, v. 1, p.55)

Quantas vezes, pois, entramos em contato com escritores profanos, somos advertidos por essa luz da verdade que neles brilha admirável, de que a mente do homem, quanto possível decaída e pervertida de sua integridade, no entanto é ainda agora vestida e adornada de excelentes dons divinos. Se reputarmos ser o Espírito de Deus a fonte única da verdade, a própria verdade, onde quer que ela apareça, não a rejeitaremos, nem a desprezaremos, a menos que queiramos ser insultuosos para com o Espírito de Deus. Ora, não se menosprezam os dons do Espírito sem desprezar-se e afrontar-se ao próprio Espírito. E então? Negaremos que a verdade se manifestou nos antigos juristas, os quais, com equidade tão eminente, plasmaram a ordem política e a instituição jurídica? Diremos que os filósofos foram cegos, tanto nesta apurada contemplação da natureza sem sua engenhosa descrição? Diremos que careciam de inteligência esses que, estabelecida a arte de arazoar, a nós nos ensinaram a falas com razoabilidade? Diremos que foram insanos esses que, forjando a medicina, nos dedicaram a sua inteligência? O que dizer de todas as ciências matemáticas? Porventura as julgaremos delírios de dementes? Pelo contrário, certamente não poderemos ler sem grande admiração os escritos dos antigos acerca dessas coisas. Mas os admiraremos porque seremos obrigados a reconhecer seu profundo preparo. Todavia, consideraremos algo digno de louvor ou mui excelente que não reconheçamos provir de Deus? Envergonhemo-nos de tão grande ingratidão, na qual nem mesmo os poetas pagãos incidiram, os quais têm professado que a filosofia é invento de deuses, bem como as leis e todas as boas artes. Portanto, se esses homens, a quem a Escritura chama ψυχικοίς [psychikóús – naturais, 1 Co 2.14], que não tinham outra ajuda além da luz da natureza, foram tão engenhosos na inteligência das coisas deste mundo, tais exemplos devem ensinar-nos quantos são os dons e graças que o Senhor tem deixado à natureza humana, mesmo depois de ser despojada do verdadeiro e sumo bem. (CALVINO, 2006(b) v.2 – p. 43)

Calvino se valerá exatamente desta compreensão humanista do fenômeno jurídico, assim como de sua compreensão de Agostinho em conformidade com a

abordagem neoplatonista renascentista, para tecer suas reflexões teológicas e sua doutrina reformadora (COSTA: 1999).

Conforme entende Cottret, Calvino seria o filósofo pré-cartesiano, precursor da língua francesa, de uma severidade clássica, que se identifica pela clareza do estilo de pensamento mais refinado e geométrico, quase de filigrana (2000), e é exatamente este requinte adquirido ao longo de anos de estudo sob a égide dos postulados humanistas jurídicos, aliado a uma postura com apelo racional e acadêmico, que Calvino irá empreender sua compreensão das Sagradas Escrituras, assim como da aplicabilidade de tais textos sacros em seu tempo³³.

Neste ponto, inclusive, vale citar a preocupação dos humanistas com o retorno às fontes clássicas, isto é, ao exame direto dos textos jurídicos e literários, expurgando os comentários por eles reputados como degeneradores da idéia primitiva, demonstrada mais acima, como um grande ancestral do princípio reformista da *Sola Scriptura*. Erasmo, em sua obra *Enchiridion*³⁴, já iniciava o

³³ Pertinente fazer, neste ponto, uma breve exposição da personalidade de Calvino, de acordo com o que Ernest Renan (1880, apud Schaff: 2002, p. 164), erudito católico francês, anota: "Calvin was one of those absolute men, cast complete in one mould, who is taken in wholly at a single glance: one letter, one action suffices for a judgment of him. There were no folds in that inflexible soul, which never knew doubt or hesitation.... Careless of wealth, of titles, of honors, indifferent to pomp, modest in his life, apparently humble, sacrificing everything to the desire of making others like himself, I hardly know of a man, save Ignatius Loyola, who could match him in those terrible transports.... It is surprising that a man who appears to us in his life and writings so unsympathetic should have been the centre of an immense movement in his generation, and that this harsh and severe tone should have exerted so great an influence on the minds of his contemporaries. How was it, for example, that one of the most distinguished women of her time, Renée of France, in her court at Ferrara, surrounded by the flower of European wits, was captivated by that stern master, and by him drawn into a course that must have been so thickly strewn with thorns? This kind of austere seduction is exercised by those only who work with real conviction. Lacking that vivid, deep, sympathetic ardor which was one of the secrets of Luther's success, lacking the charm, the perilous, languishing tenderness of Francis of Sales, Calvin succeeded more than all, in an age and in a country which called for a reaction towards Christianity, simply because he was the most Christian man of his century"

³⁴ Erasmo concebia sua obra como um guia bíblico para pessoas leigas, fornecendo uma exposição simples, embora culta, da 'filosofia de Cristo'. Então, como Calvino, Erasmo

desenvolvimento da tese de que a Igreja deveria ser reformada (palavra esta que, para o humanista, não assumia o mesmo significado que para os teólogos reformadores) com base no retorno ao estudo direto dos patrísticos e da própria Bíblia, sem o cacoete escolástico de glosar o texto e se debruçar sucessivamente sobre tais glosas, sem a menor visão sistêmica e sem respeitar a historicidade da fonte. A profundidade e a erudição do estudo direto do texto original, para Erasmo, além de respeitar a contextualidade histórica da época em que redigido, deveria se aliar à simplicidade e à brevidade, no intuito de instruir os leigos (SILVA: 2007).

É esta preocupação humanista em depurar os textos clássicos, dentre eles a própria Bíblia, da plêiade de novos textos secundários produzida no seio da Igreja, que, por sua vez, que, mais tarde, sob o manto do Calvino reformador, irá servir de mote para a afirmação da primazia das Sagradas Escrituras sobre todos as demais fontes secundárias do cristianismo.

Não obstante, se no campo epistemológico se evidencia a ascendência humanista do reformador, de outro lado, é indispensável assinalar a necessária submissão de Calvino a Santo Agostinho e à sua teoria das duas cidades. É com base no dualismo entre a cidade de Deus, incorruptível e perfeita, e a cidade terrena, degenerada pelo pecado, que Calvino pensará o Estado e a Igreja, salientando a soberania das duas esferas e a provisoriedade da sociedade temporal, ante o anseio da redenção final pela vinda de Cristo.

interessava-se pela simplicidade, profundidade e pela erudição a fim de instruir os leigos. Para se alcançar tal objetivo exigia-se um conhecimento de línguas – latim e grego, no caso dos clássicos, complementados pelo hebraico, para o estudo do Antigo testamento – assim como o acesso aos escritos sobre os fundamentos da fé cristã em sua versão original (McGrath, 2004, pp. 73/74). Em resposta a essa tendência do mercado, uma modesta indústria desenvolveu-se entre os educadores humanistas, que introduziram manuais de gramática e dicionários normalmente combinados em um só volume, para satisfazer o crescente apetite pelo conhecimento clássico” (SILVA: 2007, p. 59)

Nesse sentido, como afirma Alvarez Caperochipi (1986), partindo do pressuposto luterano (Lutero era monge agostiniano) de que o Estado se funda na natureza caída do homem, Calvino entende que ao Estado cumpre a função de defender a moral pública da sociedade provisória, mantendo a ordem – ou se esforçando ao máximo para tanto, uma vez que o pecado impossibilitava a perferição de toda obra humana.

Calvino é um jurista cujos princípios teológicos primeiros estão tomados de Lutero. Calvino [...] adapta e corrige a teologia Luterana só naqueles pontos em que a correção é necessária para organizar e manter a ordem social. A meu juízo, o calvinismo não está de nenhuma forma em oposição ao luteranismo, sendo que o calvinismo traduz o luteranismo em forma de ordem jurídica. Calvino como jurista, partindo dos princípios da Reforma, se centra no que Lutero desdenhava: a Igreja como organização. Calvino em 1541 organiza em Genebra a Igreja reformada como comunidade universal dos crentes; uma Igreja fundada somente na autoridade da escritura, na espera da instauração definitiva do reino de Deus sobre a terra. Ambos, Lutero e Calvino, fazem só da escritura o primeiro dogma do protestantismo; Lutero deduz das escrituras a noção de fé única, e da relação direta entre o homem e Deus sem mediação da Igreja; Calvino, ademais, por sua formação pessoal, lê a Bíblia com os olhos de jurista e destaca o que os teólogos sempre haviam desdenhado: os princípios bíblicos de ordenação jurídica e social. O dogma de fé única, como signo de eleição divina, conduz a Calvino formar uma Igreja: a Igreja dos eleitos e predestinados. Dessa Igreja surgem os principais princípios de organização da economia, de direito e de Estado moderno. (ALVARES CAPEROCHIPI: 1986, p. 20)

Por essas razões, não parece adequado situar tanto Calvino quanto suas pretensões e práticas discursivas reformadoras simplesmente como meras herdeiras do voluntarismo e do antiintelectualismo, bem como a própria reforma

em si como incompatível com o ideário do humanismo, da maneira que entende Fassò (1982), para quem também os postulados filosóficos reformistas, incluindo aqueles veiculados por Calvino, se identificariam com uma concepção religiosa e eclesiástica da vida, com a intolerância e a teocracia.

Menos correta ainda se afigura a afirmação de Tavares (1973) segundo a qual a Reforma, pelo menos na vertente liderada por Calvino, rejeita a atmosfera renascentista, nutrindo aversão à razão e ao racionalismo, numa tentativa de manutenção de uma ordem medieval à beira da ruína. Também não se pode dizer, como insiste Fassò (1982) que as doutrinas de Calvino, aproximando-se das de Lutero, mantêm-se na tradição da rejeição da subordinação do homem à lei positiva temporal, revelando um jusnaturalismo teocêntrico calcado pela rejeição natural à lei objetiva³⁵.

Conforme o que já foi exposto, com base nas reflexões de Hespanha e Skinner, bem como de acordo com o que se verá adiante, ainda neste capítulo, a simples visitação aos próprios escritos de Calvino a respeito de política e de direito rechaçam por completo tais considerações. A idéia que a maioria dos

³⁵ Nesse sentido, vale conferir o que Calvino diz em sua exposição sobre as leis (assunto que será retomado no capítulo seguinte): “Minha promessa de expor as leis, pelas quais o estado há de reger-se, não pretende ser um longo tratado a respeito de quais são as leis melhores, pois uma tal disputa seria interminável e não está de acordo com o meu objetivo. Somente notarei, de passagem, de que leis pode o governante servir-se santamente, diante de Deus, e, ao mesmo tempo, conduzir-se justamente para com os homens. Inclusive, preferiria não tratar desse assunto; faço-o porque vejo que muitos erram perigosamente nessa questão. Porque há alguns que pensam que um estado não pode ser bem governado se – deixada de lado a legislação mosaica –, não se reger pelas leis comuns das demais nações. Quão perigosa e sediciosa seja esta opinião deixo-o à consideração de outros. A mim me basta provar que é falsa e fora de propósito. [...]E visto que a lei de Deus, a que nós chamamos moral, não é outra coisa senão um testemunho da lei natural e da consciência que o Senhor imprimiu no coração de todos os homens, não há dúvida que essa equidade – da qual agora estamos falando – fica mui bem declarada nessa lei. Assim, pois, essa equidade há de ser o único ponto, regra e fim de todas as leis. Portanto, todas as leis que estiverem de acordo com essa regra, que tenderem para esse ponto e que permanecerem dentro desses limites não devem desagradar-nos, ainda que divirjam da lei de Moisés ou divirjam entre si” (2000a, p. 254).

pensadores faz do pensamento político de Calvino tende a desconsiderar seu componente literário, bem como a interação dos elementos teológicos patrísticos, escolásticos e luteranos com o método da filosofia política clássica e com a abordagem literária, histórica e jurídica do humanismo (O'DONOVAN and O'DONOVAN: 1996).

Todavia, como bem assevera Costa (1999), o humanismo de Calvino não se confunde com o humanismo secular, antropocêntrico. Em suas *Institutas da Religião Cristã* (2002) fica bem clara sua filiação a uma noção de humanismo que se ocupa em reconhecer a grandeza e dignidade do homem enquanto *imago dei*. Para o reformador francês, o humano surge precisamente da relação entre criatura e Deus. Com base neste pressuposto foi possível relacionar a idéia de humanidade à cosmovisão bíblica.

Neste sentido, é um erro supor que o duradouro interesse de Calvino pelos estudos humanísticos e pelo desenvolvimento cultural do homem fosse um simples remanescente do tempo em que precedeu sua conversão à fé evangélica³⁶. Sua preocupação para com os estudos humanísticos e para com aquilo que diz respeito ao que é humano está inseparavelmente ligada ao seu modo global de pensar, para permitir uma tal interpretação. De fato, num sentido que precisa ser bem definido e cuidadosamente preservado de má compreensão, Calvino pode ser chamado de humanista. Através de toda sua vida, ele teve um profundo compromisso para com aquilo que é humano. Calvino ataca aqueles humanistas que fazem a apoteose do ser humano e pensam que a realização

³⁶ Wendel, a respeito de tal questão, percebe que “Com o avançar da idade, essa influência da Antigüidade [na reflexão de Calvino] pode ter se atenuado, mas nunca desaparecido. Podemos endossar a opinião de J. Neuerhaus, segundo a qual ‘Calvino, ao absorver os elementos da cultura humanista, aventurou-se a usá-los a serviço de sua fé, e evitou os perigos que dele podem advir. O espírito helênico foi se apagando pouco a pouco perante o espírito Cristão. Todavia, Calvino preservou até o fim sua reputação de excelente humanista’”. (1974, p. 34)

daquilo que é humano pode ser alcançada somente na presumida independência de Deus e de sua revelação (COSTA: 1999).

Ou seja: o pensamento de Calvino, humanista teocêntrico, insere-se exatamente no panorama das mutações paradigmáticas experimentadas no início da modernidade. Mesmo sendo fiel à dogmática bíblica e teológica, Calvino não esteve impossibilitado de valer-se dos novos padrões epistemológicos de sua época e de somá-los a uma reflexão acurada e inédita do ser e do fazer cristãos. Longe de rivalizar com a vanguarda humanista e renascentista dos séculos XV e XVI, Calvino muito se serviu desta explosão intelectual e, conseqüentemente, muito contribuiu para o aprofundamento da reflexão cristã reformada. Seguindo a tese esposada no início do capítulo, Calvino se vale de tais pressupostos epistemológicos para criar os parâmetros de institucionalização política e jurídica da hierofania consubstanciada na Reforma. Os reflexos políticos de tal esforço serão vistos no próximo tópico.

2.2. A política e o direito na teologia de Calvino

Uma vez esclarecido o ambiente intelectual de Calvino, bem como suas raízes metodológicas, cumpre analisar sua própria reflexão político-jurídica³⁷, a

³⁷ Vale citar, neste ponto, as impressões de Silvestre sobre o capítulo político das *Institutas*: “O capítulo político das *Institutas*, na edição de 1536, surgiu como conclusão ou capítulo final, intitulado ‘Sobre a liberdade cristã, a autoridade (*potestas*) eclesiásticas e o governo civil (*administratio*)’. A ligação entre estes três temas e a escolha do *administratio* para concluir o livro são um sinal de seu tempo. O mesmo se pode verificar no prefácio, carta ou epístola introdutória a Francisco I (rei da França), que foi mantida nas demais edições posteriores à morte desse soberano. Calvino, nessa carta a Francisco I, assegurava-lhe, e a todos os demais governantes, a ortodoxia, a fidelidade e a obediência política de seus súditos protestantes. No restante do livro, ele evitou escrupulosamente qualquer coisa relacionada com a organização política, até chegar ao último, na qual a sua preocupação foi tratar a liberdade cristã com base nos sólidos alicerces da doutrina evangélica, baseando-se no fato de que a liberdade é inteiramente compatível com a mais perfeita submissão à autoridade secular. A obediência

qual, naturalmente, se encontra inserida em sua obra eminentemente teológica, mas que revela diversos elementos importantes para a compreensão de seu pensamento.

2.2.1. O Fundamento do governo civil

Neste ponto é necessário reforçar a crítica esboçada acima segundo a qual é um erro dissociar a reflexão reformada, e sobretudo a calviniana, da defesa da necessidade do direito e das autoridades seculares, alinhado-a ingenuamente a uma obediência cega e estrita à lei divina, com o repúdio de tudo aquilo que nela não estiver expressamente contido. Justamente para afastar este fantasma mítico e historicamente falso que tem lugar o seguinte fragmento introdutório do capítulo político das *Institutas da Religião Cristã*:

porém, mais adiante teremos ocasião mais oportuna para falar da utilidade e proveito da ordem civil. Por agora pretendo apenas fazer compreender que é uma desumana barbárie não querer admiti-la, já que, entre os homens, a necessidade da

dominava a última seção do livro ‘sobre o governo civil’. O último parágrafo da seção exortava os cristãos a ‘obedecer a Deus antes que aos homens’. O restante do texto se esforçava em ressaltar o dever cristão de obedecer aos governantes, pouco importando a conduta destes ou mesmo a qualidade de seus títulos. Se, porém, a obediência a ordens ímpias se tornasse inevitável, deveria assumir a forma de oração, súplica, sofrimento ou exílio, mas não a forma de rebelião. Essa postura inicial de Calvino sofreu a influência dos protestantes alemães, mais ousados que Calvino sem seu parecer quanto à desobediência civil. Os alemães reformados já haviam desenvolvido uma justificação para resistir, tanto política quanto militarmente, a seu chefe supremo, o imperador Carlos V. Por outro lado, o contexto da religião reformada era ainda de uma dependência aguda da proteção dos governantes; externamente, contra os católicos e, internamente, contra os chamados sectários. Insistir no dever da obediência era algo imperioso e exigia cautela para especificar qualquer declaração desse dever. A estratégia de Calvino, em 1536, veio mostrar-se muito semelhante à de Lutero (de 1523). Isso ficava claro nos parênteses e acréscimos que Calvino fez à sua edição das *Institutas* de 1536. (SILVESTRE: 2005, p. 117)

ordem civil não é menor do que a do pão, da água, do sal, do ar, e sua dignidade é ainda maior que a destes. Porque os homens comem e bebem para manter-se nesta vida – ainda que a função da ordem civil compreenda todas estas coisas, quando faz com que os homens possam viver juntos. Não lhes compete somente isto, mas também fazer com que a idolatria, a blasfêmia contra Deus e sua dignidade, e outros escândalos da religião não sejam cometidos publicamente na sociedade, e fazer com que a tranqüilidade física não seja perturbada. Compete-lhe assegurar que cada um possua o que é seu; que os homens comerciem entre si sem fraude nem engano; que haja entre eles honestidade e modéstia. Em suma, cabe –lhe assegurar que resplandeça uma forma pública de religião entre os cristãos e que subsista a humanidade entre os homens (CALVINO: 2000a, p. 240).

É evidente, a partir deste trecho, a importância que o reformador confere ao governo civil, isto é, à esfera política enquanto organização do espaço público³⁸. Mais do que importante, a ordem civil (como antônimo da ordem

³⁸ Haro Hopfl deixa suas impressões sobre a empreitada política de Calvino: “Qualquer tentativa de elevar a posição, a independência e o poder do clero devia, é claro, encontrar resistências da parte de governantes e de congregações ostensivamente evangélicos, todos com uma longa tradição de anticlericalismo. Uma clara distinção, portanto, precisava ser feita entre a ‘tirania’ dos papas e prelados católicos e a legítima autoridade de um corpo devoto de pastores reformados. Seja como for, evitar qualquer retorno à deturpação do Evangelho foi uma preocupação genuína de Calvino. Ele aparentemente via na fuga a qualquer aparência de monarquia o principal antídoto contra a tirania eclesiástica. A alternativa estava na criação de um ministério colegiado e corporativo que não permitisse nada mais monárquico do que *primus inter pares*. Falando na linguagem da teoria política, a melhor forma de organização para uma Igreja (e o que é mais importante, teria acrescentado Calvino, a forma ordenada pelas Escrituras) é a aristocracia ou um governo misto que reunisse componentes aristocráticos e democráticos. Quanto mais devota uma congregação, tanto maior razão para um componente democrático (ou, em termos eclesiásticos, congregacional); de qualquer modo, não havia justificativa para privar as congregações de todos os vestígios de autoridade na supervisão do clero. Pois, assim como cada membro individual da aristocracia deve policiar os outros, o conjunto dos aristocratas precisa ser policiado; igualmente, o conjunto dos súditos deve ser policiado pela coletividade dos governantes. Tal raciocínio, é claro, aplicava-se também à organização política da comunidade. Com efeito, um notável aspecto da eclesiologia de Calvino é o extenso uso que ele faz da terminologia política. O conjunto de sua doutrina do governo misto (aristocrático e democrático) era deduzível, e de fato derivava, do pensamento político clássico e medieval. Mas seria inteiramente ocioso para Calvino especificar a melhor (na

bíblica, identificada no que hoje se entende por ordem pública), de acordo com as palavras do próprio Calvino em um juízo moralizante do direito e da política, é fundamental tanto para a existência e segurança da igreja quanto para a manutenção da lisura, do bem comum, da justiça, da equidade e da harmonia entre os homens.

Trata-se de uma ordenação estabelecida pelo próprio Deus como requisito à manutenção da pureza da fé. Isto porque, segundo Calvino, uma vez que aprouve a Deus que os homens façam sua jornada terrena, permeada pelas conseqüências do pecado e carente da perfeição divina, enquanto anseiam pela Jerusalém celestial, as instituições políticas e o ordenamento jurídico são auxílios para esta empreitada. Negá-los aos homens é impedi-los de que sejam homens (CALVINO: 2000a), até mesmo porque as manifestações da perversidade e da insolência seriam tantas que tornariam difícil manter a ordem até mesmo com o rigor das leis.

Calvino, diferentemente dos anabatistas e de outros ascetas cristãos de alto potencial místico, se importa e muito com a administração da ordem pública, pelo que desenvolve uma aguçada esquematização das interações entre Igreja e Estado no seio da comunidade, bem como estabelece uma interface perfeitamente compatível entre o poder e a soberania divinos e o poder e a soberania temporais. Para ele, não é somente permitido, mas também prudente e devocional que o cristão, sobretudo o teólogo, pense a organização do espaço público de uma forma racional, e que a entenda como verdadeira comissão divina em prol da

verdade, a única conforme as Escrituras e, em última análise, a única tolerável) organização para a Igreja, se ele, ao mesmo tempo, não refletisse sobre como um governo civil poderia ser organizado de modo que possibilitasse a instituição e o funcionamento de tal organização eclesial. Mas certas dificuldades impediram Calvino de formular sem rodeios um raciocínio conclusivo sobre a melhor estrutura de governo. (HÖPFL: 1982, p. XXX)

tranqüilidade humana durante a estada na terra. Como assevera o teólogo neo-ortodoxo Karl Barth, neste ponto, em contraste com a abordagem eminentemente espiritual e transcendente que permeia todos os demais capítulos das *Institutas*, Calvino se ocupa, ao falar da liberdade cristã e da política, com o imanente, o humano, o cotidiano. Para esse autor, não havia dúvidas de que Calvino havia escrito sobre o governo civil com um interesse material específico, prático, sobretudo no que se referia à ordem pública e à necessidade de organização social. (1995).

Em seguida, serão vistas as dimensões de tal preocupação, demonstradas de acordo com a formulação do próprio reformador em sua obra.

2. 2. 2. Igreja e Estado

Seguro, portanto, da justificação teológica de tal reflexão, Calvino teoriza que Igreja e Estado são instituições distintas e autônomas entre si³⁹, contudo

³⁹ “Deve-se considerar, antes de mais nada, que existem duas esferas de governo. Um é o espiritual, em que a consciência aprende sobre a piedade e o ato de louvar a Deus, o outro é social, em que aprende sobre as diversas obrigações, enquanto um ser humano e um cidadão, para manter a intersubjetividade” (CALVINO(b): 2006, v.4, p. 403). Comentando esta concepção, Biéler anota: “Enquanto conhece a Igreja a nova ordem instaurada neste mundo por Jesus Cristo, esperando sua plena realização no Reino de Deus, o resto da sociedade é mantido em certa ordem relativa pela ação providencial do Criador. Esta ordem, que se expressa nas relações sociais naturais (casal, família, trabalho, comércio), é chamada ordem civil ou política. E o Estado é o encarregado de salvaguardá-la e mantê-la. O cimento desta ordem é uma ética exterior, a moral política; deflui esta da moral espiritual, a moral da liberdade em Cristo, que a Igreja tem por missão fazer conhecer aos homens. A ordem civil é regulada pelas leis, de um lado, e pela instituição do Estado, de outro, que dispõe de um poder de constrição para fazê-las respeitar. O que de mais especial há na doutrina política de Calvino é a revalorização do ensino bíblico segundo o qual é o Estado uma instituição criada e sancionada por Deus. A partir desta afirmação de base é que se deve compreender tudo que concerne à ordem política. Eis porque a função do magistrado se define, a uma, tanto em relação a Deus, quanto em relação à Igreja e à sociedade [...] Igreja e Estado são duas instituições que procedem da mesma origem. São ambos instrumentos de que Deus se serve para a vinda de Seu Reino, aquela sendo-lhe as primícias,

procedem da mesma origem divina e religiosa, sendo ambos instrumentos de Deus para prenunciar a vinda de Seu reino. Seriam instituições sobrepostas, relacionadas intimamente entre si por meio de laços duráveis e essenciais à existência e à virtude de ambos. O Estado deveria manter a ordem provisória da sociedade, bem como permitir e garantir o livre funcionamento da Igreja. Já esta instituição, em contrapartida, deveria garantir a formação de cidadãos íntegros e éticos, bem como gerenciar a assistência social (SILVESTRE: 2002). Visto que é ela de origem divina, a missão do Estado não deveria ser entendida como somente negativa ou repressiva. A atuação dos magistrados deveria ser construtiva, em nome de Deus, a fim de manter na sociedade uma vida agradável e sã. O Estado não seria um mal necessário, mas um instrumento da providência divina (BIÉLER: 1990)⁴⁰.

Igreja e Estado, de acordo com Calvino, estariam unidos pelo propósito maior de combater o mal decorrente do decaimento da humanidade. Assim sendo, existiria uma espécie de simbiose entre estas duas esferas, ao mesmo tempo em que uma distinção: o Estado daria liberdade à Igreja, a qual, por sua vez, não obstruiria a ação do Estado. Ambos seriam religiosos, pois, na visão do

este mantendo a ordem provisória que deve ser conservada na sociedade dos homens, esperando que todos ingressem neste reino. Não é, pois, de causar espanto que haja, entre estas duas instituições, relações fundamentais que não são simples relações ocasionais, pelo contrário, verdadeiros laços duráveis, essenciais à sua existência.”. (1990: p. 368)

⁴⁰ As *Institutas* de Calvino tornam-se, então um manual de Direito comum à época (Parker, 1975b, p. 14), porque se adequavam à formação jurídica de Calvino e porque ele não deixou de lado esse *background* em sua teologia. O seu senso pedagógico era evidente, segundo a linguagem da época; assim, Calvino contribuiu para dar o termo instituição seu sentido atual, na qual a sociedade, o Estado, a Igreja não são fatos da natureza, mas da cultura. Essas instituições têm como principal propósito conter a natureza humana decaída. Elas constituem organismos coletivos, cuja existência remete infalivelmente a um ato fundador. A instituição cristã, por excelência, seria a cidade. Ela reconstituiria e edificaria a esse título a vontade dos governos, que deveriam ser submissos à arbitragem da lei. Em outras palavras, a cidade cristã não existe de modo espontâneo: ela se apresenta como o fruto de uma cultura, de uma pedagogia, de uma história; é o reflexo de um projeto político. (SILVESTRE: 2005, p. 115)

reformador, Deus se preocuparia com os assuntos temporais e civis, isto é, com a esfera política e jurídica, da mesma forma que para com assuntos doutrinários e espirituais (GATIS: 2005). Biéler, mais uma vez, sintetiza a relação entre as duas instituições⁴¹:

A função do Estado, na edificação da Igreja, não é, contudo, senão uma função administrativa, exterior e ‘política’. Não lhe cabe governar a Igreja, nem regular-lhe a liberdade e a autonomia espirituais. O apoio que deve o Estado oferecer à Igreja é uma boa legislação, que garanta a livre pregação da Palavra de Deus. A edificação interna da Igreja não se faz senão pela força desta Palavra e pelo poder do Santo Espírito. O Estado nenhum poder tem para substituir esta força, nem para se opor a ela. [...] Ao lado desta dupla missão de oração e advertência, tem a Igreja o dever de recorrer ao Estado para as sanções necessárias ao exercício de sua disciplina. O Estado, no entanto, permanece inteiramente livre para responder ou não às solicitações da Igreja. (BIÉLER – 388).

Na verdade, na teologia reformada de Calvino não havia distinção entre tais esferas da vida humana. Como bem entende Lopes (2005), não se deve dissociar o pensamento social de Calvino de sua teologia, uma vez que sua reflexão temporal desenvolveu-se a partir de suas concepções bíblicas. Tanto

⁴¹ Prossegue Biéler: “A ordem segundo Deus não sendo assim assegurada espontaneamente, nem na sociedade, nem na Igreja, quis Deus dar a cada uma destas porções da comunidade humana quadros destinados a preservá-las de sua própria destruição. Correspondem estes quadros ao duplo regime moral de que o homem tem necessidade para subsistir (acerca do qual já havemos falado): o regime da moral espiritual e o regime da moral política. Importa, ademais, sublinhar desde logo que os cristãos devem submissão às duas ordens a um tempo e que não podem subtrair-se à segunda – à ordem política – sob pretexto de que pertencem à primeira – à ordem da liberdade e do amor. Devem fazer precisa distinção entre o que é de uma e o que é de outra. Por exemplo, o amor que caracteriza as relações humanas, na comunhão de Jesus Cristo, exige o perdão das ofensas; a ordem civil, porém, não pode ser mantida a menos que os delitos recebam uma sanção”. (BIÉLER: 1990, p. 361)

Igreja quanto Estado teriam o firme propósito de velar pela paz e pela tranqüilidade dos homens, isto é, de proteger o povo contra as diversas formas de opressão. O mal, decorrente do pecado, seja ele espiritual, moral ou social, seria o inimigo comum a ser atacado pelas duas instituições, as quais se unificariam enquanto corpos instituídos por Deus. A Igreja, reformando o homem à luz da caridade cristã, forneceria aos cidadãos a formação necessária para uma administração pública íntegra e correta, que combatesse a mundanidade. O Estado, uma vez composto por cidadãos reformados, daria sua contrapartida fomentando a ação da Igreja. Ou seja: os postulados da igreja reformada constituiriam a visão e a razão de ser do Estado (GATIS: 2005). Nos dizeres do próprio Calvino,

Se a escritura não nos ensinasse que a autoridade dos governantes se refere e de estende a ambas as tábuas da lei, poderíamos aprender isso dos autores profanos, visto que não há nenhum, entre eles, que ao tratar do ofício de legislar e ordenar a sociedade, não comece pela religião e pelo culto divino. E com isso, todos têm confessado que não é possível ordenar, de modo feliz, nenhum estado ou sociedade do mundo sem que, antes de tudo, se disponha que Deus seja honrado. E quando as leis se preocuparem somente com o bem comum dos homens, sem antes levar em conta a honra de Deus, elas põem o carro diante dos bois. Portanto, se a religião, entre os filósofos, tem ocupado sempre o primeiro e supremo lugar – e isto os homens têm observado de comum acordo –, os príncipes e governantes cristãos devem envergonhar-se grandemente por sua negligência se, com grande diligência, não se aplicarem a fazer isso. Já demonstrar que Deus lhe confia especialmente esse cargo. É, portanto, de todo razoável que, visto serem eles representantes e lugares-tenentes de Deus – e dominado por sua graça –, se consagrem, também eles, por seu lado, a manter a honra de Deus. Os bons reis, que Deus tem escolhido entre os demais, são, na Escritura, expressamente louvados pela virtude de haverem se preocupado muito para que a verdadeira religião

florescesse e permanecesse em sua perfeição. (CALVINO: 2000a, p. 247).

O Estado deveria ter uma compreensão nítida da verdade e da essência das coisas a partir da perspectiva cristã e bíblica. Calvino, baseado no primeiro mandamento do decálogo mosaico (Ex 20: 1-20⁴²) – o qual proclamava não haver outros deuses senão Javé – entendia que o senhorio de Deus demandava a obediência humana em todas as áreas da vida, inclusive a política. Não haveria distinção entre o grau de santidade moral e espiritual e o comprometimento das leis, do governo e da política perante Deus (LOPES: 2005).

Estado e Igreja deveriam ser diferenciados enquanto instituições e suas respectivas finalidades, mas não a partir das pessoas que os compõem, pois o comportamento dos cidadãos reformados não deveria diferir de uma esfera para outra. O ser cristão reformado implicava assumir *a priori* uma postura de piedade

⁴² Ex 20: 1-20: “Então falou Deus todas estas palavras, dizendo: Eu sou o SENHOR teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão. Não terás outros deuses diante de mim. Não farás para ti imagem de escultura, nem alguma semelhança do que há em cima nos céus, nem em baixo na terra, nem nas águas debaixo da terra. Não te encurvarás a elas nem as servirás; porque eu, o SENHOR teu Deus, sou Deus zeloso, que visito a iniquidade dos pais nos filhos, até a terceira e quarta geração daqueles que me odeiam. E faço misericórdia a milhares dos que me amam e aos que guardam os meus mandamentos. Não tomarás o nome do SENHOR teu Deus em vão; porque o SENHOR não terá por inocente o que tomar o seu nome em vão. Lembra-te do dia do sábado, para o santificar. Seis dias trabalharás, e farás toda a tua obra. Mas o sétimo dia é o sábado do SENHOR teu Deus; não farás nenhuma obra, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem o teu servo, nem a tua serva, nem o teu animal, nem o teu estrangeiro, que está dentro das tuas portas. Porque em seis dias fez o SENHOR os céus e a terra, o mar e tudo que neles há, e ao sétimo dia descansou; portanto abençoou o SENHOR o dia do sábado, e o santificou. Honra a teu pai e a tua mãe, para que se prolonguem os teus dias na terra que o SENHOR teu Deus te dá. Não matarás. Não adulterarás. Não furtarás. Não dirás falso testemunho contra o teu próximo. Não cobiçarás a casa do teu próximo, não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma do teu próximo. E todo o povo viu os trovões e os relâmpagos, e o somido da buzina, e o monte fumegando; e o povo, vendo isso retirou-se e pôs-se de longe. E disseram a Moisés: Fala tu conosco, e ouviremos: e não fale Deus conosco, para que não morramos. E disse Moisés ao povo: Não temais, Deus veio para vos provar, e para que o seu temor esteja diante de vós, afim de que não pequeis”.

e de modéstia, a qual deveria refletir em todos os tempos e espaços da vida.

A Igreja seria compatível com qualquer forma de governo e em qualquer condição social⁴³, desde que existisse, de fato, um poder que mantivesse, através da legislação e das autoridades, a segurança, a proteção à vida, à propriedade e ao comércio, bem como permitisse que os cidadãos perseguissem seus diversos objetivos (SCHAFF: 2002)⁴⁴. Tanto a monarquia, quanto a aristocracia e a democracia, para o reformador, possuíam virtudes e perigos. Entre elas, optou Calvino, ainda que com ressalvas, pela aristocracia:

É certo que o rei, ou qualquer outro que exerça o poder sozinho, facilmente pode transformar-se em tirano. Porém, com a mesma facilidade pode acontecer (a tirania), quando os nobres – que ostentam o poder – conspiram para constituir uma dominação iníqua. Todavia, é mais fácil levantar sedições quando a autoridade reside no povo. Se se estabelecer comparação entre as três formas de governo que apresentei, é mui certo que a preeminência caiba à aristocracia – forma de governo que deixa o povo em liberdade – e, por isso, há de ser mais estimada, não

⁴³ Sobre o assunto, Calvino entende que, “se ao invés de fixar nossos olhos em uma única cidade observarmos todo o mundo ou diversos países, certamente veremos que as diversas formas de governo, nos diferentes países, não ocorrem sem permissão divina. Porque assim como os elementos não podem conservar-se, senão mediante uma proporção e temperatura desigual, do mesmo modo as formas de governo não podem subsistir sem certa desigualdade. Porém, não é necessário demonstrar tudo isso àqueles aos quais a vontade de Deus é razão suficiente. Porque se é sua vontade constituir reis sobre reinos – e sobre as repúblicas outra autoridade – nosso dever é submeter-nos e obedecer aos superiores que dominam no lugar onde vivemos” (CALVINO: 2000a, 246).

⁴⁴ “As Igrejas do Novo Testamento não eram, para Calvino, estatais, e os magistrados aparecem-lhe muito mais com caráter antagônico e inimigo dos piedosos. Algo analógico às Igrejas estatais da Reforma – ainda mais no que tange à cooperação dos magistrados e ministros que Calvino considerava ideais. O Antigo Testamento é muito mais frutífero, e muitas das obras textuais de Calvino em assuntos políticos (nas *Institutas* e nos escritos polêmicos) são tiradas de lá. Embora essa prioridade por vez aponte para a importância, a teologia calvinista do Novo Testamento teve lugar de honra em sua estima, como se observa após a edição da série completa de comentários sobre todas as cartas paulinas (em 1548, em latim e em francês) – uma espécie de ‘cânon dentro do cânon’ e chave de todas as Escrituras. Nos comentários das outras epístolas, Calvino recorria muito mais ao Antigo Testamento”. (SILVESTRE: 2005, p. 126)

por si mesma, mas porque mui outras vezes acontece – e é quase um milagre – que os reis dominem de maneira que sua vontade não discrepe jamais da equidade e da justiça. Por outro lado, é coisa mui rara que os reis estejam adornados de tal prudência e perspicácia, que cada um deles veja o que é bom e proveitoso. Por isso, o vício e defeito dos homens são a razão por que a forma de governo mais passável e segura seja aquela na qual muitos governam, ajudando-se uns aos outros e conscientizando-se de seu dever. E quando alguns se levantam mais do que convém, que os outros lhe sirvam de sensores e conselheiros. A experiência assim o tem demonstrado sempre e Deus, com sua autoridade, o tem confirmado ao ordenar que esse tipo de governo tivesse lugar no povo de Israel, até manifestar, em Davi, a imagem de Nosso Senhor Jesus Cristo. E como, de fato, a melhor forma de governo é aquela na qual há uma liberdade bem regulada e de larga duração, eu também confesso que aqueles que podem viver de tal condição são felizes, e afirmo que cumprem com o seu dever quando fazem todo o possível para manter tal situação. Os próprios governantes de um povo livre devem envidar todo o seu esforço e diligência para que a liberdade do povo, do qual são protetores, não sofra em suas mãos o menor prejuízo. E se são negligentes em conservar essa liberdade, ou se permitem que ela vá decaindo, são desleais no cumprimento do seu dever e traidores de sua pátria. Porém, se os que, por vontade de Deus, vivem sob o domínio dos príncipes – e são súditos naturais dos mesmos –, se apropriam de tal autoridade e intentam mudar esse estado de coisas, essa atitude não será apenas uma especulação louca e vã, mas também maldita e perniciosa. (CALVINO: 2000a, p. 245).

Todavia, tal visão não seria nem estatocêntrica nem eclecêntrica, mas sim pressuporia a autonomia mútua, a interdependência e a reciprocidade. A igreja não deveria ser vista como um mero braço do Estado, tampouco o Estado como apêndice da Igreja. Para Calvino, deveria existir uma república, fundada em leis e em representantes dos governados. Ainda que tal república devesse ser pautada por uma cosmovisão cristã e ter sua legislação convergente com a lei de Deus,

isso não significava uma superposição eclesial, pois, para Calvino, era dever do cristão testemunhar a Verdade bíblica não só num panorama puramente espiritual, mas, principalmente, verberar a profissão de fé cristã reformada em todas as atividades cotidianas, sobretudo a política. Assim como a Igreja, o Estado era uma entidade religiosa e, também, uma força estatizante da sociedade (HOPFL: 1982). Na visão de Schaff (2002), Calvino era um forte defensor da autoridade do Estado⁴⁵. Segundo o próprio reformador:

Primeiramente, antes de nos aprofundarmos na matéria, será necessário trazer à memória a distinção que já estabelecemos, a fim de que não aconteça o que costuma acontecer a muitos, que confundem, inconsideravelmente, estas duas coisas, não obstante serem elas totalmente diversas. Pois, quando ouvem que no evangelho se promete uma liberdade que, segundo se diz, não reconhece nem rei nem mestre entre os homens, mas somente a Cristo, não podem eles compreender qual é o fruto de sua liberdade quando vêem alguma autoridade sobre eles. Deste modo, não acreditam que as coisas andem bem, a menos que o mundo todo adote uma nova forma, na qual não haja julgamentos, nem leis, nem magistrados e nem coisas semelhantes, com as quais consideram ser restringida a sua liberdade. Porém, os que sabem distinguir entre o corpo e a

⁴⁵ Schaff ainda prossegue: "Calvin was thus a strong upholder of authority in the State. He did not advise or encourage the active resistance of the Huguenots at the beginning of the civil wars in France, although he gave a tacit consent. Calvin extended the authority and duty of civil government to both Tables of the Law. He assigns to it, in Christian society, the office,—"to cherish and support the external worship of God, to preserve the true doctrine of religion, to defend the constitution of the Church, and to regulate our lives in a manner requisite for the social welfare." He proves this view from the Old Testament, and quotes the passage in Isaiah 49:23, that "kings shall be nursing-fathers and queens nursing-mothers" to the Church. He refers to the examples of Moses, Joshua and the Judges, David, Josiah, and Hezekiah. Here is the critical point where religious persecution by the State comes in as an inevitable consequence. Offences against the Church are offences against the State, and vice versa, and deserve punishment by fines, imprisonment, exile, and, if necessary, by death. On this ground the execution of Servetus and other heretics was justified by all who held the same theory; fortunately, it has no support whatever in the New Testament, but is directly contrary to the spirit of the gospel".

alma, entre esta vida transitória e a vida vindoura, que é eterna, compreenderão com isso, de uma vez e mui claramente que o reino espiritual de Cristo e o poder civil são coisas bem diferentes entre si. É verdade que os espíritos utópicos, que não buscam senão um desregramento moral desenfreado, falam desse modo atualmente e afirmam que – pelo fato de, em Cristo, termos matado os elementos deste mundo e termos sido trasladados ao reino de Deus entre os habitantes do céu – é coisa baixa e vil para nós, e indigna de nossa excelência, ocupar-nos com essas preocupações imundas e profanas que se referem aos negócios deste mundo, negócios dos quais os cristãos tem de estar separados e bem distantes. [...] Porém, assim como há pouco advertimos de que esse gênero de governo é muito diferente do governo espiritual e interior de Cristo, devemos também saber que de forma alguma se opõe a ele. [...] A finalidade do governo temporal é manter e conservar o culto divino externo, a doutrina e a religião em sua pureza, o estado da Igreja em sua integridade; é a de fazer-nos viver com toda justiça, segundo o exige a convivência dos homens durante todo o tempo que temos de viver entre eles; é a de instruir-nos numa justiça social e a pormo-nos de acordo uns com os outros, a manter e a conservar a paz e a tranqüilidade comuns (CALVINO: 2000a, p. 239).

Neste ponto, importante a constatação de Alvarez Caperochipi segundo a qual Calvino não teria a intenção de fundar uma teocracia em Genebra, explicitando que tal noção derivaria das críticas posteriores de Voltaire, mas que não se sustentava ante a própria postura do reformador, o qual sempre exigiu o respeito pelas autoridades civis e não resolveu definitivamente a forma de relação entre Igreja e Estado, mas, ao invés, limitou-se a sustentar a supremacia da Escritura e a origem religiosa de ambas as instituições, deixando abertas as discussões e limites a respeito das formas de governo e mesmo do direito de resistência (1986).

Da mesma forma, a constituição das leis não era compreendida por

Calvino como uma simples e descontextualizada teonomia. O sistema jurídico de Moisés, assim como as experiências políticas relatadas sobretudo no Antigo testamento, não seriam imperativos à república, mas importantes modelos de organização instituídos por Deus. As leis, assim como os atos de administração, deveriam ser inspirados nas Escrituras e adequados às condições materiais do momento, e não uma cópia rígida e literal da narrativa bíblica (GATIS: 2005). De acordo com Biéler (1990) e Lopes (2005), a reflexão de Calvino acerca da reforma social e política apontava para uma sociedade civil governada por cristãos reformados, que aplicassem os princípios bíblicos às questões sociais, políticas e econômicas. E a Igreja desempenharia o papel de orientadora de tais ações, conservando sua autonomia no que diz respeito à disciplina espiritual dos cristãos.

Calvino, entretanto, estava cômico de que não se poderia esperar, nem por parte da Igreja, nem por parte do Estado, a reforma plena e perfeita da sociedade, tampouco a erradicação imediata da injustiça. Em decorrência desta limitação, via como imprescindível a relação mutualística entre tais instituições. Justamente em virtude das limitações humanas, os argumentos expostos por Calvino demonstram sua total preocupação do reformador quanto à condução política da comunidade:

Posto que antes já nos referimos a duas formas de governo no homem, e já falamos suficientemente da primeira, que reside na alma ou no homem interior, e se refere à vida eterna, trataremos agora da segunda, à qual compete somente ordenar a justiça civil e os costumes e conduta exteriores. Porque ainda que esta matéria não pareça pertencer aos teólogos, nem seja própria da fé, o seu desenvolvimento provará que faço muito bem em tratar dela. E sobretudo porque, nos dias de hoje, existem homens tão desatinados e bárbaros, que fazem todo o possível

para destruir esta ordenação que Deus estabeleceu. E, por outro lado, os adutores dos príncipes, ao engrandecer sem limite nem medida o seu poder, não duvidam em colocá-los em competição com Deus. Desse modo, se não se aplicar em tempo um corretivo a uns e outros, decairá a pureza da fé (CALVINO: 2000a, p. 240).

Ou seja: Estado e Igreja, na visão calviniana, são instituições que possuem seu fundamento de legitimidade na própria vontade de Deus dessumida das Escrituras, ambos possuindo funções políticas e propósitos espirituais. A Igreja cumpriria seu mister político ao preparar os cidadãos para o convívio em sociedade e ao gerenciar a assistência social. Por outro lado, o Estado funcionaria como agente espiritual ao guiar a sociedade por meio de leis e de autoridades justas e equânimes, que garantissem a segurança e o bem estar da população e, sobretudo, a liberdade e autonomia da Igreja na doutrinação moral dos fiéis.

A partir de tais constatações, é importante notar, com Wolkmer que:

não se pode duvidar dessa influência direta nas origens do jusnaturalismo moderno, tampouco o fato de que ‘a Reforma preparará o positivismo voluntarista e será um elemento importante nos novos fundamentos da relação entre Direito e Poder.’ Inegavelmente, toda a problemática própria ‘do mundo moderno e da filosofia dos direitos fundamentais não teria sido possível sem este passo prévio, sem esta secularização do Estado e do Direito, no que foi essencial a contribuição da Reforma protestante’ (2006, p. 117).

O itinerário eminentemente temporário do Estado não afastaria sua justificação cósmica nem sua pertinência teológica, da mesma forma que o foco espiritual da Igreja realçaria e muito sua importância política. Deveria haver a separação entre Estado e Igreja, mas não entre Estado e Religião, pois sendo Deus soberano de todas as coisas, deveria ele reger ambas as esferas, as quais,

não obstante sua distinção, eram igualmente respaldadas por sua autoridade (GATIS: 2005).

3. A MORAL COMO FUNDAMENTO DO DIREITO NA TEOLOGIA DE CALVINO

3.1 A legitimidade teológica e a finalidade moral das leis e das autoridades civis

Uma vez que o Estado, em que pese seu conteúdo pragmático e sua função terrenal, também era considerado por Calvino como entidade religiosa (BIÉLER: 1990), o fundamento de legitimidade das autoridades que o compunham também revelaria uma nítida origem teológica. Ao introduzir o tema nas Institutas da Religião Cristã, Calvino logo assevera que

No que se refere às condições dos magistrados, o Senhor não apenas declarou que essa condição lhe é aceita e grata; ainda mais a honrou com títulos ilustres e honoríficos, e nos tem recomendado singularmente sua dignidade. Para provar isso brevemente, vejamos: aqueles que estão constituídos em dignidade e autoridade são chamados “deuses” (Ex 22,8-9; Sl 82,1.646). Esse é um título que não se deve estimar com pouca coisa; com ele se mostra que os magistrados têm mandato de

⁴⁶ Ex 22: 8-9: “Se o ladrão não for achado, então o dono da casa será levado diante dos juízes, a ver se não pôs a sua mão nos bens do seu próximo. Sobre todo o negócio fraudulento, sobre boi, sobre jumento, sobre gado miúdo, sobre roupa, sobre toda a coisa perdida, de que alguém disser que é sua, a causa de ambos será levada perante os juízes; aquele a quem condenarem os juízes pagará em dobro ao seu próximo”. - Sl 82:1-6: “DEUS está na congregação dos poderosos; julga no meio dos deuses. Até quando julgareis injustamente, e aceitareis as pessoas dos ímpios? (Selá.) Fazei justiça ao pobre e ao órfão; justificai o aflito e o necessitado. Livrai o pobre e o necessitado; tirai-os das mãos dos ímpios. Eles não conhecem, nem entendem; andam em trevas; todos os fundamentos da terra vacilam. Eu disse: Vós sois deuses, e todos vós filhos do Altíssimo”.

Deus, que são autorizados e entronizados por Ele e em tudo representam sua pessoa, sendo, de certo modo, seus substitutos. (CALVINO: 2000a, p. 241)

O reformador entendia que Deus estaria presente e à frente da instituição das leis, assim como da reta administração da justiça, conforme se poderia inferir dos próprios escritos de Paulo ao conceituar, na epístola aos Romanos (Rm 12:8⁴⁷) a capacidade de gestão com um dom de Deus (o dom de presidir) distribuído entre os homens, o qual deveria ser empregado para a edificação da Igreja. Entendia Calvino que o governo civil estaria ordenado para esse mesmo fim, afirmando que Paulo, na passagem referida acima, também recomendaria aos cristãos todo gênero de governo justo (CALVINO: 2000a).

Mantendo a interpretação da reflexão paulina contida na carta citada acima, assegurava Calvino estar claramente demonstrada a preocupação bíblica com a investidura de autoridades seculares para governar o Estado. Segundo o apóstolo, “não há autoridade senão da parte de Deus, e as que existem foram por Ele instituídas” (Rm 13:1-7⁴⁸). Estes príncipes, ainda, seriam considerados ministros do próprio Deus, por meio dos quais se honraria aqueles que fazem o bem e se castigaria os que praticam o mal. Desta forma, entendia Calvino que “o

⁴⁷ Rm 12: 8: “Ou o que exorta, use esse dom em exortar; o que reparte, faça-o com liberalidade; o que preside, com cuidado; o que exercita misericórdia, com alegria”.

⁴⁸ Rm 13: 1-7: “Toda a alma esteja sujeita às potestades superiores; porque não há potestade que não venha de Deus; e as potestades que há foram ordenadas por Deus. Por isso quem resiste à potestade resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos a condenação. Porque os magistrados não são terror para as boas obras, mas para as más. Queres tu, pois, não temer a potestade? Faze o bem, e terás louvor dela. Porque ela é ministro de Deus para teu bem. Mas, se fizeres o mal, teme, pois não traz de balde a espada; porque é ministro de Deus, e vingador para castigar o que faz o mal. Portanto é necessário que lhe estejais sujeitos, não somente pelo castigo, mas também pela consciência. Por esta razão também pagais tributos, porque são ministros de Deus, atendendo sempre a isto mesmo. Portanto, daí a cada um o que deveis: a quem tributo, tributo; a quem imposto, imposto; a quem temor, temor; a quem honra, honra”.

poder civil é uma vocação, não somente santa e legítima diante de Deus, mas também mui sacrossanta e honrosa entre todas as vocações” (CALVINO: 2000a, p. 242). Para Hopfl, “Calvino fez como Lutero, que se inclinou pela interpretação providencialista de que o capítulo 13 da Epístola aos Romanos se referia a quem quer que estivesse investido de poder, e de que os cristãos não tinham por que exercer sua curiosidade investigando os títulos dos detentores de autoridade. (1982, p. XXXII).⁴⁹

Em contrapartida, estas autoridades, denominadas magistrados pelo reformador, deveriam sentir-se estimuladas por sua justificação bíblica, a fim de agirem eticamente e de suportarem as dificuldades inerentes à sua responsabilidade. A importância de tal mister é categoricamente afirmada por Calvino:

Porque, quanto de integridade, prudência, clemência, moderação e inocência devem possuir os que se reconhecem ministros da justiça divina? Com que confiança darão entrada, em seu tribunal de justiça, e qualquer iniquidade, sabendo que esse tribunal é o trono do Deus vivo? Com que atrevimento, com sua boca, pronunciarão sentença injusta, sabendo que ela é destinada a ser instrumento da verdade de Deus? Em suma, se têm consciência de que julgam em lugar de Deus, deverão

⁴⁹ Silvestre, por sua vez, anota: Calvino, a princípio, inculcou uma doutrina ainda mais extremada que a dos luteranos de obediência e passividade políticas. Ele tentou também recorrer à distinção luterana entre as jurisdições dos governos secular e espiritual (a doutrina dos dois reinos) para salvaguardar a verdadeira religião. Aos governantes seculares (*administratio*), atribuiu a tarefa de cuidar de assuntos externos em sua probidade; a devoção e a religiosidade verdadeiras ficariam a cargo de Deus, e não especificamente de uma única Igreja (Romana). Em 1536, travou-se um debate sobre a Igreja, limitando quase exclusivamente a um ataque à tirania papista, o que já era convencional e previsível. Na ocasião, o tema da ordem pública, espinhoso e polêmico, não foi por ele trazido à tona. Há, no entanto, uma passagem na qual Calvino foi mais longe, embora com toda cautela, apresentando a doutrina concebida pelos luteranos para justificar a guerra contra o imperador: ‘se uma ordem civil de leis e instituições (uma *politia/police*) garantir a atuação dos “magistrados do povo”, estes podem resistir coletivamente aos tiranos’ (*Institutas*, IV, XX, seção 31). (SILVESTRE: 2005, p. 118)

empregar toda sua diligência e empenhar todo seu esforço em oferecer aos homens, enquanto julgarem, uma certa imagem de providência divina, da proteção, da bondade, de doçura e da justiça de Deus. (CALVINO: 2000a, p. 243)

Os governantes, para o teólogo, seriam constituídos com a nítida finalidade de protegerem e conservarem a tranqüilidade, a honestidade, a inocência e a modéstia públicas (Rm 13,3⁵⁰), devendo ocupar-se da saúde e paz comum de todos. Apóia-se no exemplo bíblico de Davi (Sl 101⁵¹) e, revelando suas origens humanistas, parafraseia Sólon, quando este entende que todo governo consiste em duas coisas: compensar os bons e castigar os maus; e se estas duas coisas desaparecerem, toda disciplina das sociedades humanas se dissipa e cai por terra, pois são muitíssimos os que não dão grande importância ao bem-agir, se não virem que a virtude é recompensada com alguma honra (CALVINO: 2000a). Busca nas profecias de Jeremias (Jr 21:12; 22:3⁵²). os parâmetros de justiça que devem nortear a ação do governante. “Justiça é acolher os inocentes sob o seu amparo, protegê-los, defendê-los, sustentá-los e livrá-los.

⁵⁰ Vide nota anterior

⁵¹ Sl 101: “Cantarei a misericórdia e o juízo; a ti, SENHOR, cantarei. Portar-me-ei com inteligência no caminho reto. Quando virás a mim? Andarei em minha casa com um coração sincero. Não porei coisa má diante dos meus olhos. Odeio a obra daqueles que se desviam; não se me pegará a mim. Um coração perverso se apartará de mim; não conhecerei o homem mau. Aquele que murmura do seu próximo às escondidas, eu o destruirei; aquele que tem olhar altivo e coração soberbo, não suportarei. Os meus olhos estarão sobre os fiéis da terra, para que se assentem comigo; o que anda num caminho reto, esse me servirá. O que usa de engano não ficará dentro da minha casa; o que fala mentiras não estará firme perante os meus olhos. Pela manhã destruirei todos os ímpios da terra, para desarraigar da cidade do SENHOR todos os que praticam a iniquidade.

⁵² Jr 21:12: “Ó casa de Davi, assim diz o SENHOR: Julgai pela manhã justamente, e livrai o espoliado da mão do opressor; para que não saia o meu furor como fogo, e se acenda, sem que haja quem o apague, por causa da maldade de vossas ações”. - Jr 22:3: “Assim diz o SENHOR: Exercei o juízo e a justiça, e livrai o espoliado da mão do opressor; e não oprimeis ao estrangeiro, nem ao órfão, nem à viúva; não façais violência, nem derrameis sangue inocente neste lugar”.

O juízo é resistir ao atrevimento dos malvados, reprimir suas violências e castigar seus delitos” (CALVINO: 2000a, p. 248).⁵³ Todavia, a temperança deveria sempre permear o agir dos governantes.

Sem dúvida, entendo isso de tal maneira que não se use de excessiva rudeza e que a sede de justiça não seja um patíbulo contra o qual todos venham a clamar, pois estou mui longe de favorecer a crueldade de qualquer tipo, nem quero dizer que uma boa e justa sentença só possa ser pronunciada sem clemência, a qual sempre deve ter lugar no conselho dos reis, pois, como diz Salomão, “a benignidade sustenta o trono” (Pv 20,2854). Por isso, não é mau o dito antigo: a clemência é a principal virtude dos príncipes. Porém, é preciso que o magistrado tenha presente ambas as coisas: que sua excessiva severidade não provoque mais dano do que proveito e que, com sua louca temeridade e supersticiosa afetação de clemência, não seja cruel, não levando nada em conta, ou deixando que cada um faça o que quiser, com grave dano para muitos. Porque não foi sem razão que, no tempo do imperador Nerva, se disse: É coisa má viver sob um príncipe que nada permite; porém, muito pior é viver sob um príncipe que a tudo consente. (CALVINO: 2000a, p. 251)

⁵³ Neste ponto, importante ver a defesa que Calvino faz da pena de morte, bem como de outras sanções penais. Afirma o reformado: “É verdade que a lei proíbe matar; também, ao contrário, para que os homicidas não fiquem sem castigo, Deus, supremo legislador, põe a espada na mão de seus ministros, para que a usem contra os homicidas. Certamente não é próprio dos fiéis afligir nem causar dano; porém, tampouco é afligir e causar dano castigar, como Deus manda, àqueles que afligem os fiéis. Oxalá tivéssemos sempre em mente que tudo isso é feito por mandado e autoridade de Deus, e não pela temeridade dos homens; e se a autoridade de Deus é fundamento, nunca se perderá o seu caminho, a não ser que se ponha freio à justiça de Deus, para que não se castigue a perversidade. Ora, se nos é lícito atribuir leis a Deus, por que caluniaremos os seus ministros? Paulo nos diz que não trazem em vão a espada, porque são servidores de Deus, vingadores para castigar os que praticam o mal (Rm 13,4). Por isso, se os príncipes e os demais governantes compreendessem que para Deus não há coisa mais agradável do que a obediência, e se quiserem agradar a Deus em piedade, justiça e integridade, preocupem-se em corrigir e castigar os maus”. (2002, p. 249-250)

⁵⁴ Pv 20:28: “Quando os ímpios se elevam, os homens andam se escondendo, mas quando perecem, os justos se multiplicam”

Ao lado da autoridade dos governantes estaria a das leis. Apoiando-se nas lições de Cícero e de Platão, segundo a qual as leis seriam a alma de todos os Estados, Calvino sustenta a idéia de que sem o direito, os governantes ficam impossibilitados de desempenharem suas funções. Para o reformador, a autoridade da norma residiria na própria pessoa que encarna a autoridade. Por isso, entendia ele não haver “coisa mais certa do que chamar à lei de magistrado mudo e ao magistrado de lei viva” (CALVINO: 2000a, p. 259). Sem se preocupar em expor exaustivamente um tratado acerca do ordenamento jurídico, Calvino limita-se a anotar brevemente as leis de que pode o governo utilizar-se licitamente aos olhos de Deus para a condução da sociedade (ALVAREZ CAPEROCHIPI: 1986). Nesse sentido, como já foi dito acima, Calvino rechaça a necessidade de seguimento estrito da lei mosaica, considerando tal afirmação falsa e fora de propósito.

Dividindo a Torá em três partes – lei moral⁵⁵, lei cerimonial e lei

⁵⁵ Vale a pena conferir a reflexão de Calvino sobre a lei moral: “Mas, para que toda a matéria melhor se ponha à mostra, coletemos, em forma sucinta, a função e uso da lei a que chamam *lei moral*. Ora, até onde a entendo, ela consiste nestas três partes. A primeira é: enquanto manifesta a justiça de Deus, isto é, a *justiça* que é aceita por Deus, a cada um de nós de sua *própria* injustiça adverte, informa, convence e, finalmente, condena. Pois, assim se faz necessário que o homem, cego e embriagado de amor próprio, seja a um tempo impelido ao conhecimento e à confissão, seja de sua fraqueza, seja de sua impureza. Pois, a não ser que sua fatuidade seja claramente evidenciada, infla-se o homem de insana confiança de suas forças, não pode jamais ser levado a sentir a sua debilidade sempre que as mede pela medida de seu alvitre. Contudo, tão logo começa a compará-las à dificuldade de observar a lei, aí tem ele o que arrefeça sua altivez. Ora, por mais exaltada opinião ele tenha acerca dessas suas forças, entretanto logo as sente palpitar ofegantes sob tão grande peso, então vacilarem e cambalearem, por fim até caírem por terra e desfalecerem. E assim, ensinado pelo magistério da lei, o homem se despe daquela arrogância que antes o cegava. [...] A segunda função da lei é que aqueles que não são tangidos por nenhuma preocupação do justo e do reto, a não ser que a isso sejam abrigados, tenham de ser contidos ao menos pelo temor dos castigos, não porque a disposição anterior lhes seja acionada ou afetada, mas porque, como que interposto um freio, contêm as mãos de ação externa e coíbem internamente sua depravação, a qual, de outra sorte, teriam de derramar desabridamente. Na verdade, isto não os faz nem melhores, nem mais justos diante de Deus. Pois, ainda que impedidos por pavor ou por pudor não ousam executar o que conceberam na

judicial⁵⁶, o reformador entendia ser necessário considerar cada uma delas em si mesma, a fim de evidenciar o que poderia continuar vigente e o que não mais seria aplicável. Assim sendo, demonstra que o aperfeiçoamento do sacrifício mediante a morte e ressurreição de Cristo, bem como o seu novo legado de

mente, nem extravasar abertamente as fúrias de sua licenciosidade, contudo, não têm o coração inclinado ao temor e obediência de Deus. Antes, quanto mais se reprimem, tanto mais fortemente se incendem, fervem, ebulem, predispostos a fazer qualquer coisa que seja e a precipitar-se aonde quer que seja, salvo se fossem refreados por este pavor da lei. Não só isso. Mas também tão duramente odeiam a própria lei e detestam a Deus o Legislador que, se pudessem, suprimiriam completamente esse a quem não podem suportar, nem quando ordena o que é reto, nem quando toma vingança dos que desprezam sua majestade. [...] Um tanto mais difícil é o ponto assinalado por Paulo: “E vós, quando estáveis mortos por *vossos* delitos e pela incircuncisão de vossa carne, Deus vos vivificou juntamente com ele, perdoando-vos todos os delitos e cancelando o título de dívida que nos era adverso nos decretos, e o removeu do meio, pregando-o na cruz”, etc. [Co. 2.13,14]. Com esta declaração, é como se ele quisesse levar mais adiante a abolição da lei, de modo a nada ter a ver com os decretos. Ora, tudo quanto se deve aprender das duas Tábuas, de certo modo no-los dita e ensina aquela lei interior que anteriormente se disse estar inscrita e como que gravada no coração de todos. Pois nossa consciência não nos deixa dormir um sono perpétuo, destituído de sensibilidade, sem que seja testemunha e monitora interior daquilo que devemos a Deus, sem que nos anteponha a diferença do bem e do mal, e assim nos acuse quando nos afastamos de nosso dever. Entretanto, já que o homem está envolvido na escuridão dos erros, mediante essa lei natural ele apenas de leva prova que culto há de ser aceitável a Deus. Na verdade, se afasta de sua correta compreensão por uma longa distância. Além disso, está a tal ponto inchado de arrogância e ambição, e cegado de amor próprio, que nem ainda é capaz de contemplar-se e como que descer dentro de si mesmo, para que aprenda a humilhar-se e reconhecer a própria indignidade e confessar sua miséria. Por isso, porquanto era necessário, devido tanto a nosso embotamento quanto a nossa contumácia, proveu-nos o Senhor a lei escrita para não só atestar com certeza maior o que era demasiadamente obscuro na lei natural, mas também, sacudindo o torpor, impressionar nossa mente e memória com mais intensa vividez. (CALVINO: 2006, v.2, p. 117)

⁵⁶ Eis as definições de Calvino para tais conceitos: “Começaremos, pois, pela lei moral. Esta lei contém dois pontos principais, dos quais um, simplesmente, manda honrar a Deus com pura fé piedade; o outro manda que, com amor e caridade, amemos aos homens. Por essa razão, esta lei é a verdadeira e eterna regra de justiça, ordenada para todos os homens em qualquer parte do mundo em que vivam, se desejam regular sua vida segundo a vontade de Deus, pois esta é a vontade eterna e imutável de Deus: que seja honrado por todos nós e que nos amemos mutuamente uns aos outros. A lei cerimonial tem servido de pedagogo aos judeus, ensinando-lhes, como a principiantes, uma doutrina infantil, que aprouve ao senhor dar a este povo, como um educação de sua infância, até que viesse o tempo de plenitude, na qual haveria Ele de manifestar as coisas que, por então, haviam sido figuradas entre sombras (Gl 3,24; 4,4). A lei judicial, que lhes foi dada como forma de governo, ensinava-lhes certas regras de justiça e equidade para viverem uns com os outros, sem causar dano algum” (CALVINO: 2000a, p. 255).

caridade, em que pese manterem a essência religiosa do Estado e do direito, modificaram o foco da produção legal e o próprio conceito de lei.

Do mesmo modo, ainda que sua lei judicial não tivesse outro fim senão o de conservar essa mesma caridade que se ordena na lei de Deus, ainda assim tinha uma prioridade distinta e peculiar, que não ficava compreendida sob o mandamento da caridade. Portanto, assim como foram abolidas as cerimônias, ficando em pé, integralmente, a verdadeira piedade e religião, do mesmo modo as referidas leis judiciais podem ser mudadas e ab-rogadas sem violar, de maneira alguma, a lei da caridade. E se isso é verdade – como de fato o é –, foi deixada, a todos os povos e nações, a liberdade para fazerem as leis que lhes parecessem necessárias. Leis que, sem dúvida, estão de acordo com a lei eterna da caridade; de modo que, diferenciando-se só na forma, todas tendem para o mesmo fim, pois sou do parecer de que não se devam ter, pois, leis, não sei que bárbaras e desumanas disposições, como eram as que remuneravam os ladrões com certo preço; como eram as que permitiam, indiferentemente, a companhia de homens e mulheres e outras ainda piores e muito mais absurdas e detestáveis, visto que não somente são alheias e estranhas a toda justiça, mas também a toda humanidade. (CALVINO: 2000a, p. 256)

Ou seja: uma vez que o sacrifício de Cristo abolira todas as ordenanças cerimoniais, descortinando a verdadeira religião, o mesmo ocorrera com as chamadas leis judiciais. Seguindo o preceito contido na epístola aos Hebreus (Hb 10: 1), segundo o qual a lei mosaica representaria apenas a sombra dos bens futuros, e não a imagem exata das coisas, entendeu Calvino que a nova aliança instaurada com Cristo desobrigou os crentes à observância estrita dos 613 mandamentos⁵⁷ da Torá hebraica. Os povos passaram a ter a liberdade de criarem as leis de acordo com sua conveniência. Entretanto, permanecia vigente a

⁵⁷ Sobre os mandamentos do Antigo Testamento, ver: MAIMÔNIDES, Moshe Ben. **Os 613 mandamentos**. 3.ed. Tradução de Giuseppe Nahaissi. São Paulo: Nova Arcádia, 1990.

chamada lei moral, a qual, com Cristo, fora colocada em uma nova moldura – a caridade, também traduzida na equidade. A este imperativo todas as leis, ainda que diferentes da lei mosaica em suas disposições, deveriam se reportar. A verificação da justificação teológica de uma lei e, portanto, de sua legitimidade, para Calvino, dependeria da consideração do conteúdo normativo da lei com relação ao imperativo de caridade/equidade.

O que eu tenho dito se entenderá claramente se, em todas as leis, consideramos as duas coisas seguintes: a ordenação da lei e a equidade sobre a qual a ordenação pode fundar. A equidade, como é coisa natural, é sempre a mesma para todas as nações. Portanto, todas as leis que existem no mundo, referentes ao que quer que seja, devem convir a essa equidade. Quanto às constituições e ordenanças – como estão ligadas às circunstâncias das quais, de certo modo, dependem –, não há nenhum inconveniente em que sejam diversas. Porém, todas elas devem tender para o mesmo ponto de equidade. E visto que a lei de Deus, a que nós chamamos moral, não é outra coisa senão um testemunho da lei natural e da consciência que o Senhor imprimiu no coração de todos os homens, não há dúvida que essa equidade – da qual agora estamos falando – fica mui bem declarada nessa lei. Assim, pois, essa equidade há de ser o único ponto, regra e fim de todas as leis. Portanto, todas as leis que estiverem de acordo com essa regra, que tenderem para esse ponto e que permanecerem dentro desses limites não devem desagradar-nos, ainda que divirjam da lei de Moisés ou divirjam entre si. A lei de Deus proíbe roubar e pode-se ver, no Êxodo, que penalidade se estabelecia na legislação judaica contra ladrões (Ex 22,1). As mais antigas leis, das demais nações, castigavam o ladrão, fazendo-o pagar o dobro do que havia roubado. As leis posteriores estabeleceram diferença entre o latrocínio público e privado. Outras têm determinado o desterro dos ladrões; outras o seu açoite, e outras inclusive prescrevem a morte. (CALVINO: 2000a, p. 256)

Imbuído também da noção paulina segundo a qual “a letra mata, mas o

espírito vivifica” (2Co 3:6), Calvino demonstra com clareza que os postulados da lei mosaica não precisam ser seguidos, nem é necessário ao Estado reformado que reproduza o arcabouço normativo da Torá em sua legislação. Desde que o direito estatal verberasse a equidade, identificada à lei moral de Deus, à lei da equidade, entendida aqui não como regra mas como princípio, isto é, desde que o direito legislado pelos homens contemplasse a equidade⁵⁸ enquanto valor último da norma, suas formas e suas disposições poderiam ser as mais variadas, sendo todas igualmente legítimas. Calvino, com efeito, trouxe ao campo jurídico a grande inovação que a doutrina de Cristo havia trazido ao campo espiritual. O culto à forma e ao rito dariam lugar a uma preocupação precípua com a finalidade do direito, qual seja, promover a equidade enquanto manifestação da própria natureza divina. Com uma teoria que libertava os Estados cristãos de uma obediência anacrônica à lei mosaica, Calvino reconhecia a autonomia legislativa do ente público, a qual estaria vinculada apenas a uma justificação teleológica – mas nem por isso menos religiosa – da lei. O papel da Igreja, neste sentido, seria o de clarificar a compreensão da equidade enquanto valor jurídico, possibilitando aos legisladores um conhecimento de tal imperativo que se refletisse na própria

⁵⁸ Neste ponto vale citar a compreensão de Yeo sobre este aspecto jurídico da teologia de Calvino: “Mas só isso não basta para o reformador, posto que o Direito Natural é uma expressão nebulosa e obscura do Direito, pois os vícios e o desinteresse da subjetividade do ser humano desviam nossa atenção, para que caiam no esquecimento de nossas mentes. Calvino diz: “Por isso, Senhor deu o Direito Positivo a nós, que somos ignorantes e orgulhosos, porque julgou ser necessário, para testificar muito mais claramente o que é apagado no Direito Natural, para conscientizar-nos, e para impressionar-nos mais fortemente na nossa razão e na memória”. (Calvino, *Institutas da Religião Cristã*, vol. 2, pág. 527). Ou seja, o Direito Positivo deve esclarecer o que está obscuro no Direito Natural, testificando-o com muito mais força e vigor, só assim, o Direito será uma medida objetiva e válida por sobre todos os indivíduos de uma sociedade ou de um Estado. No entanto, Calvino não pensa que a positividade do Direito tenha uma natureza de imposição do Estado sobre a sociedade; pelo contrário, ele afirma que a escolha do que seja conveniente para si de uma nação é que atribui esta formalidade ao Direito Positivo. É neste ponto em que o reformador acolhe a idéia constitucionalista da sua época, refutando a posição dos tomistas – como é de se esperar – de que as leis vêm da vontade particular e soberana de um príncipe ou de um grupo de governantes” (YEO: 2006, p. 71).

produção do direito. Esvazia-se a lei mosaica em busca de uma nova idéia de lei: formalmente fluida, conceitualmente variável, mas teleologicamente vinculada.

Todavia, a lei moral teria como escopo a demonstração do direito natural subjacente a toda conformação jurídica que viesse a ser efetivada por qualquer administração política, apreendida e decodificada pela razão⁵⁹.

Já no que se refere aos súditos, aos cidadãos, Calvino demandava a obediência. A despeito da forma de governo, não haveria espaço, na teoria calviniana, para a revolução ou para a desobediência civil. Não cabia ao cidadão, ao particular, questionar a autoridade sobre ele constituída, mesmo em caso de abuso de poder ou tirania. Calvino admoestava os cristãos a observar que, como

⁵⁹ Resta a considerar-se aquele terceiro elemento quanto a conhecer-se a regra de dirigir a vida probamente, a que chamamos, com razão, de conhecimento das obras da justiça, onde a mente humana parece ser um tanto mais aguda que nas coisas superiores, pois o Apóstolo atesta [Rm 2. 14,15] que os gentios, que não têm lei, quando praticam as obras da lei, são por lei para si e mostram a obra da lei escrita em seu coração, dando-lhes testemunho a *própria* consciência e entre eles os pensamentos acusando-os ou justificando-os diante do tribunal de Deus. Se os gentios têm a justiça da lei da natureza gravada na mente, por certo que não diremos que são inteiramente cegos na maneira de conduzir a vida, pela lei natural de que o Apóstolo aqui fala. Consideremos, porém, a que propósito este conhecimento da lei foi infundido aos homens. Então, evidenciar-se-á prontamente até onde os conduzirá à meta da razão e da verdade. Se alguém observa sua seqüência, isso se faz claro também à luz das palavras de Paulo. Poucos antes ele dissera que aqueles que sob a lei pecaram, segundo a lei são julgados; os que sem a lei pecaram, sem a lei perecem. Visto que isso poderia parecer absurdo, que os gentios pereçam sem qualquer julgamento prévio, ele acrescenta imediatamente que sua consciência lhes está no lugar da lei, e por isso lhes é suficiente para a justa condenação. Portanto, a finalidade da *lei natural* é tornar o homem indesculpável. E poderíamos defini-la adequadamente dizendo que é um sentimento da consciência mediante o qual discerne entre o bem e o mal o suficiente para que os homens não aleguem ignorância, sendo convencidos por seu próprio testemunho. A indulgência do homem para consigo mesmo é que, ao perpetrar o mal, sempre e de bom grado aparta a mente do senso de pecado, até onde permissível. Razão pela qual Platão, no *Protágoras*, parece ter sido impelido a pensar que não se peca a não ser por ignorância. Isto, sem dúvida, ele o teria dito com propriedade, se a hipocrisia humana tanto avultasse em encobrir os vícios que a mente não se fizesse cônica de sua culpabilidade diante de Deus. Como, porém, esquivando-se o pecador ao julgamento do bem e do mal em si impressos, é em relação a ele constantemente recambiado, nem se lhe permite sequer cerrar as pálpebras que não seja obrigado, queira ou não, a abrir às vezes os olhos, diz-se falsamente que ele peca meramente por ignorância. (CALVINO – As Institutas – vol. 2 – pág. 49)

está escrito no livro do profeta Daniel (Dn 2,21.37) é Deus quem “muda os tempos e as idades; tira reis e estabelece reis”, e (Dn 4,17) “a fim de que os viventes conheçam que o Altíssimo é poderoso sobre os reinos dos homens, Eles os dará a quem quer” (CALVINO: 2000a).

Considerem bem, pois, os príncipes estas coisas, e tremam. Nós, de nossa parte, guardemo-nos sobretudo de menosprezas e violar a autoridade de nossos superiores e governantes, autoridade que deve ser sacrossanta para nós e cheia de majestade já que Deus estabeleceu com tão graves editos, e assim devemos agir, mesmo quando a autoridade é exercida por pessoas indignas, pessoas que, com sua maldade, maculam a autoridade no que delas depende. Porque ainda que a correção e castigo sejam vingança de Deus contra o mando desordenado, não se segue, nem por isso, que Deus nos permita a vingança e a ponha nas mãos daqueles a quem ordenou nada mais do que obedecer e sofrer (CALVINO: 2000a, p. 273).

Todavia, se ao particular era vedada a insubordinação, Calvino apontava uma exceção: os magistrados populares, que poderiam ser legitimamente constituídos para fiscalizar os atos do soberano e, em caso de necessidade, a ele se oporem em nome do povo⁶⁰.

⁶⁰ Haro Hopfl (cuja reflexão é apropriada por Silvestre – vide nota 45) comenta tal doutrina de resistência: “Em uma passagem, Calvino foi mais longe e cautelosamente apresentou a doutrina concebida pelos luteranos para justificar a guerra contra o imperador: se uma ordem civil de leis e instituições (uma *politia/police*) garantir a atuação dos ‘magistrado do povo’, estes podem resistir coletivamente aos ‘tiranos’. Os luteranos tinham dito ‘magistrados inferiores’. Calvino arriscou a idéia de que os modernos Estados Gerais, *Reichstage* ou Parlamentos podiam ser instituições desse tipo, correspondentes aos éforos de Esparta e aos tribunos do povo de Roma. Nesse passo ele estava se baseando na distinção entre pessoas *públicas*, para as quais a ação política era legítima e, de fato, um dever, e as pessoas *privadas*, em relação às quais a doutrina da ‘obediência passiva’ (um significativo eufemismo do século XVI, que claramente significava desobediência passiva) continuava a ser aplicada com incessante rigor. Os ‘magistrados do povo’ são pessoas *públicas*. Em sua obra posterior, Calvino não acrescentou nada mais à doutrina da resistência; os desenvolvimentos significativos que ela recebeu em círculos calvinistas foram obra de seus seguidores na França, na Holanda e em outros lugares. No

Refiro-me sempre a pessoas particulares, pois se agora houvesse autoridades ordenadas particularmente para defesa do povo e para refrear a excessiva licença que os reis praticam – como antigamente os lacedemônios tinham éforos opostos aos reis, e os romanos tinham tribunos do povo para opor-se aos cônsules e os atenienses seus demarcas para opor-se ao senado, e como pode acontecer atualmente em cada reinado, quando os três estados são reunidos em corte – defendê-los-ei se tais estados se opuserem a resistirem – segundo o ofício que desempenham – à excessiva licença dos reis, porque se eles dissimulassem em relação aos reis que, desordenadamente, oprimem o povo infeliz, eu afirmaria que essa dissimulação pode ser acoimada de grave traição e isso porque, maliciosamente, como traidores de seus pais, põem a perder a liberdade de seu povo, para cuja defesa e amparo – devem saber – foram por ordenação divina colocados como tutores e defensores. (CALVINO: 2000a, p. 273)

Tal postura por parte dos magistrados populares deveria ser tomada sempre que o soberano desrespeitasse a doutrina bíblica ou se sobrepusse a ela, bem como quando, no uso de suas prerrogativas, agisse contra o interesse dos cidadãos. Trata-se de uma exceção pontual em toda sua exposição doutrinária, a qual não é muito desenvolvida nos parágrafos seguintes⁶¹. Sobre este assunto, Biéler (1990) sustenta que Calvino entendia que o dever de submissão às autoridades não era ilimitado. Em que pese um nítido alinhamento à doutrina da não-resistência de Paulo (exposta em Rm 13: 1-7), Calvino sustentava ser

entanto, a interpretação do conceito de ‘tirania’ e do que eram de fato as instituições políticas (*police*) na França, por exemplo, ficou demasiado ampla. A crescente antipatia de Calvino pela monarquia também deixou sua marca nas *Institutas*”. (HÖPFL: 1982, p. XXVII)

⁶¹ Sobre esse assunto, Silvestre (2002) afirma que a análise de Calvino ainda era muito evasiva em seu todo, de extrema concisão e de tom bastante condicional. Para uma melhor compreensão sobre a doutrina calviniana a respeito do direito de resistência, ver: SILVESTRE, Armando Araújo. **Calvino e o direito de resistir ao Estado**. Disponível em: www.mackenzie.com.br/teologia/fides/vol07/num02/Armando_Silvestre.pdf. 2002. Acesso em 22/04/2006.

necessário agir contra os governos injustos pelos meios legais que estão à disposição do povo, bem como que à devida obediência às autoridades seria limitada, sobretudo, pela obediência que o homem deve a Deus.

Mas na obediência que, segundo temos ensinado, se deve aos homens, há que estabelecer sempre uma exceção ou, melhor dizendo, uma regra que se deve observar antes de tudo: a regra é que uma tal obediência não nos separe da obediência àquele sob cuja vontade é razoável estarem contidas todas as disposições emanadas dos reis, e que todos os seus mandamentos e constituições cedam antes às ordens de Deus, e que toda a sua alteza se humilhe e se abata diante da majestade divina. Pois, na verdade, que perversidade não seria se, para contentar os homens, incorrêssemos na indignação daquele por cujo amor devemos obedecer aos homens? Portanto, o Senhor é Rei dos reis, Rei que, apenas abre seus lábios, é ouvido acima de todos. Depois dele temos de nos submeter aos que têm preeminência sobre nós, porém, não de outra maneira senão deles. Se os homens nos exigem alguma coisa contrária ao que Ele tem ordenado, não devemos dar importância alguma a essa exigência, seja quem for que faça. Nisso não se faz ofensa a nenhum superior, por mais elevado que seja o seu cargo, e isso quando o submetemos e pomos sob o poder de Deus, que é o único e verdadeiro poder em comparação com os outros. Sei muito bem que o dano pode advir da constância que peço aqui, porque reis, de modo algum, podem consentir em ver-se humilhados, reis cuja ira, diz Salomão, é mensageira de morte (Pv 16,14⁶²). Mas como, São Pedro, celestial pregoeiro, tem sido proclamado que “é necessário obedecer a Deus antes que aos homens” (At 5,29⁶³), consolemo-nos com a consideração

⁶² Pv 16:14: “O furor do rei é mensageiro da morte, mas o homem sábio o apaziguará”.

⁶³ At 5: 12-29 “E muitos sinais e prodígios eram feitos entre o povo pelas mãos dos apóstolos. E estavam todos unanimemente no alpendre de Salomão. Dos outros, porém, ninguém ousava ajuntar-se a eles; mas o povo tinha-os em grande estima. E a multidão dos que criam no Senhor, tanto homens como mulheres, crescia cada vez mais. De sorte que transportavam os enfermos para as ruas, e os punham em leitos e em camilhas para que ao menos a sombra de Pedro, quando este passasse, cobrisse alguns deles. E até das cidades circunvizinhas concorria muita gente a Jerusalém, conduzindo enfermos e atormentados de espíritos imundos; os quais eram

de que, verdadeiramente, daremos a Deus a obediência que nos pede, consentindo antes de sofrer qualquer coisa do que desviar-nos de sua santa Palavra. E para que não desfaleçamos nem percamos o ânimo, São Paulo nos estimula com outro aguilhão, dizendo que fomos comprados por Cristo por preço tão alto quanto lhe custou a nossa redenção, para que não nos façamos escravos nem nos sujeitemos aos maus desejos dos homens, e muito menos à sua impiedade (ICo 7,23⁶⁴) (CALVINO: 2000a: p. 274)

A insubmissão, neste caso, faria parte do dever de resistência espiritual que a Igreja deveria, por vezes, opor ao Estado (BIÉLER: 1990). O governo, ainda que injusto, manteria sua autoridade em todos os assuntos que não contrariassem a obediência a Deus, mas deveria ser combatido em tudo aquilo que fosse contrário a Ele. Esta resistência, inclusive, não poderia ser vista meramente como um direito, mas se constituía num verdadeiro dever do cristão. Cidadão de duas ordens – a temporal, cristalizada no Estado terrenal, e a eterna, representada pela Nova Jerusalém – seria imperativo ao cristão considerar a

todos curados. E, levantando-se o sumo sacerdote, e todos os que estavam com ele (e eram eles da seita dos saduceus), encheram-se de inveja, e lançaram mão dos apóstolos, e os puseram na prisão pública.

Mas de noite um anjo do Senhor abriu as portas da prisão e, tirando-os para fora, disse: Ide e apresentai-vos no templo, e dizei ao povo todas as palavras desta vida. E, ouvindo eles isto, entraram de manhã cedo no templo, e ensinavam. Chegando, porém, o sumo sacerdote e os que estavam com ele, convocaram o conselho, e a todos os anciãos dos filhos de Israel, e enviaram ao cárcere, para que de lá os trouxessem. Mas, tendo lá ido os servidores, não os acharam na prisão e, voltando, lho anunciaram, Dizendo: Achamos realmente o cárcere fechado, com toda a segurança, e os guardas, que estavam fora, diante das portas; mas, quando abrimos, ninguém achamos dentro. Então o sumo sacerdote, o capitão do templo e os chefes dos sacerdotes, ouvindo estas palavras, estavam perplexos acerca deles e do que viria a ser aquilo. E, chegando um, anunciou-lhes, dizendo: Eis que os homens que encerrastes na prisão estão no templo e ensinam ao povo. Então foi o capitão com os servidores, e os trouxe, não com violência (porque temiam ser apedrejados pelo povo). E, trazendo-os, os apresentaram ao conselho. E o sumo sacerdote os interrogou, dizendo: Não vos admoestamos nós expressamente que não ensinásseis nesse nome? E eis que enchestes Jerusalém dessa vossa doutrina, e quereis lançar sobre nós o sangue desse homem. Porém, respondendo Pedro e os apóstolos, disseram: Mais importa obedecer a Deus do que aos homens.

⁶⁴ ICo 7: 23: “Fostes comprados por bom preço; não vos façais servos dos homens”.

ordem espiritual antes e acima da ordem material, defendendo-a em face dos eventuais excessos cometidos por uma autoridade civil. Entretanto, a ação destes magistrados populares não é descrita muito claramente nas Institutas, que apenas prevê suas possibilidades.

Todavia, num ponto de originalidade e até mesmo de distinção do ensino Paulino, Calvino via como absolutamente lícito o ingresso em juízo pelo cristão. Contrapondo o entendimento esposado em 1Co 6:1-8⁶⁵, o reformador sustentava que

os tribunais são lícitos àqueles que deles usam retamente, e que ambas as partes (envolvidas em litígio) podem deles servir-se legitimamente, tanto o que acusa quanto o acusado. Primeiramente, é lícito ao que pede justiça – se foi injustamente tratado ou oprimido, quer seja em seu corpo, que em seus bens –, ser colocado sob a proteção do magistrado, manifestando-lhe sua queixa, formulando sua petição justa e verdadeira, sem desejo algum de vingança nem de provocar dano, sem ódio nem rancor, nem desejo de litigar, mas, ao invés de conceber ira e ódio contra seu adversário. (CALVINO: 2000a, p. 259)

Esta compreensão corrobora a demonstração da posição de destaque que o Estado ocupa na doutrina de Calvino, neste caso também como pacificador dos conflitos por meio do Judiciário. Demonstram o que Biéler (1990) assinala como a missão do Estado na sociedade provisória (entendida como a ordem terrenal da

⁶⁵ 1Co 6:1-8: “Ousa algum de vós, tendo algum negócio contra outro, ir a juízo perante os injustos, e não perante os santos? Não sabeis vós que os santos hão de julgar o mundo? Ora, se o mundo deve ser julgado por vós, sois porventura indignos de julgar as coisas mínimas? Não sabeis vós que havemos de julgar os anjos? Quanto mais as coisas pertencentes a esta vida? Então, se tiverdes negócios em juízo, pertencentes a esta vida, ponde para julgá-los os que são de menos estima na igreja? Para vos envergonhar o digo. Não há, pois, entre vós sábios, nem mesmo um, que possa julgar entre seus irmãos? Mas o irmão vai a juízo com o irmão, e isto perante infieis. Na verdade é já realmente uma falta entre vós, terdes demandas uns contra os outros. Por que não sofreis antes a injustiça? Por que não sofreis antes o dano?”

vida em sociedade, que aguarda a consumação dos séculos e a instituição de uma nova ordem pela própria pessoa de Cristo), qual seja, manter a ordem por meio de uma boa legislação e de governantes justos, por meio da qual se garante à Igreja liberdade de atuação e de pregação da palavra de Deus.

3.2 A guerra justa e as relações internacionais

Por vezes, a atuação do Estado na perseguição de seu fim exposto acima, ocasionava o embate para com outros Estados. A punição ao mal e a garantia da pregação reformada poderiam conduzir os governantes às guerras. É discorrendo acerca de sua licitude que Calvino se debruça, ainda que de maneira rápida e fragmentada, sobre tal questão, isto é, sobre a necessidade de compreender as implicações externas da necessidade de manter a simbiose entre Estado e Igreja. A manutenção da ordem interna, bem como a proteção da Igreja, poderiam vir a se chocar com os interesses de outro Estado, possibilitando o embate e a disputa bélica. Nesse esforço, vale-se, em mais uma abordagem moralizante do fenômeno jurídico-político, da noção de guerra justa elaborada por Agostinho, que funda a legitimidade/justiça das guerras nas atitudes iníquas do inimigo externo ⁶⁶.

⁶⁶ Segundo Dal Ri Júnior, “Agostinho elaborou uma complexa doutrina destinada a regulamentar as guerras, fundamentada no princípio da guerra justa. As bases teóricas de tal doutrina se encontram predominantemente nas obras de caráter político redigidas pelo autor africano, tais como ‘*Contra Faustum manichaeum*’ e ‘*De civitate Dei*’, escrita entre os anos 423 e 423 da Era Cristã. Para dar validade a sua ‘guerra justa’, o bispo de Hipona se utilizou, em particular, de diversas passagens do Pentateuco, principalmente aquelas onde são narradas as campanhas militares promovidas por Moisés e por Josué contra os inimigos do povo escolhido. A respeito, veja-se HAGGENMACHER, P. *Grotius et la doctrine de la Guerre Juste*. Paris: PUF, 1983. p. 14ss”. O seguinte trecho da obra ‘*Contra Faustum manichaeum*’ (Reply to Faustus the Manichæan), escrito por volta de 400 d.C., nos apresenta a tal doutrina: “According to the eternal law, which requires the preservation of natural order, and forbids the transgression of it,

some actions have an indifferent character, so that men are blamed for presumption if they do them without being called upon, while they are deservedly praised for doing them when required. The act, the agent, and the authority for the action are all of great importance in the order of nature. For Abraham to sacrifice his son of his own accord is shocking madness. His doing so at the command of God proves him faithful and submissive. This is so loudly proclaimed by the very voice of truth, that Faustus, eagerly rummaging for some fault, and reduced at last to slanderous charges, has not the boldness to attack this action. It is scarcely possible that he can have forgotten a deed so famous, that it recurs to the mind of itself without any study or reflection, and is in fact repeated by so many tongues, and portrayed in so many places, that no one can pretend to shut his eyes or his ears to it. If, therefore, while Abraham's killing his son of his own accord would have been unnatural, his doing it at the command of God shows not only guiltless but praiseworthy compliance, why does Faustus blame Moses for spoiling the Egyptians? Your feeling of disapproval for the mere human action should be restrained by a regard for the divine sanction. Will you venture to blame God Himself for desiring such actions? Then "Get thee behind me, Satan, for thou understandest not the things which be of God, but those which be of men." Would that this rebuke might accomplish in you what it did in Peter, and that you might hereafter preach the truth concerning God, which you now, judging by feeble sense, find fault with! as Peter became a zealous messenger to announce to the Gentiles what he objected to at first, when the Lord spoke of it as His intention. Now, if this explanation suffices to satisfy human obstinacy and perverse misinterpretation of right actions of the vast difference between the indulgence of passion and presumption on the part of men, and obedience to the command of God, who knows what to permit or to order, and also the time and the persons, and the due action or suffering in each case, the account of the wars of Moses will not excite surprise or abhorrence, for in wars carried on by divine command, he showed not ferocity but obedience; and God in giving the command, acted not in cruelty, but in righteous retribution, giving to all what they deserved, and warning those who needed warning. What is the evil in war? Is it the death of some who will soon die in any case, that others may live in peaceful subjection? This is mere cowardly dislike, not any religious feeling. The real evils in war are love of violence, revengeful cruelty, fierce and implacable enmity, wild resistance, and the lust of power, and such like; and it is generally to punish these things, when force is required to inflict the punishment, that, in obedience to God or some lawful authority, good men undertake wars, when they find themselves in such a position as regards the conduct of human affairs, that right conduct requires them to act, or to make others act in this way. Otherwise John, when the soldiers who came to be baptized asked, What shall we do? would have replied, Throw away your arms; give up the service; never strike, or wound, or disable any one. But knowing that such actions in battle were not murderous but authorized by law, and that the soldiers did not thus avenge themselves, but defend the public safety, he replied, "Do violence to no man, accuse no man falsely, and be content with your wages." But as the Manichæans are in the habit of speaking evil of John, let them hear the Lord Jesus Christ Himself ordering this money to be given to Cæsar, which John tells the soldiers to be content with. 'Give', He says, 'to Cæsar the things that are Cæsar's'" (AGOSTINHO: 2004, p. 414). Na *'De civitate Dei'*, pode-se encontrar, em consonância com a reflexão exposta acima, o seguinte raciocínio: "O sábio, acrescentam, há de travar guerras justas. Como se o sábio, cõnscio de ser homem, não sentirá muito mais ver-se obrigado a declarar guerras justas, pois, se não fossem justas, não devia declará-las e, portanto, para ele não haveria guerras! A injustiça do inimigo é a

Levando-se em conta que às vezes é necessário aos reis e aos príncipes declararem guerra para executar essa vingança, poderemos, por isso, concluir que as guerras, com esse fim, são lícitas. Porque se se dá ao rei poder para conservar seu reino em paz e quietude, poderão eles empregar o seu poder para reprimir os sediciosos, prejudiciais à paz e inimigos dela? Para socorrer aos que são vítimas de violência e para castigar aos malfeitores? Poderão eles empregar melhor o seu poder que destruindo os intentos dos que perturbam tanto o repouso dos particulares com a paz e tranqüilidade comum, e promovem sediciosamente tumultos, violência, opressões e outros danos? Se eles devem ser a salvaguarda e os defensores da lei, sua obrigação e seu dever é destruir os intentos de todos aqueles que, com sua injustiça, corrompem a disciplina da lei. Além disso, se agem com toda justiça ao castigar os salteadores que, com seus latrocínios, prejudicam a não poucas pessoas, terão eles de consentir que a terra toda seja saqueada e depredada, sem pôr cobro a isso? Porque pouco importa se é rei ou um particular quem entra no terreno de outro (sobre o qual não tem direito algum) para matar ou saquear. Toda essa classe de gente há de ser considerada como salteadora de estradas, e como tal há de ser castigada. A própria natureza nos ensina que o dever dos príncipes é fazer uso da espada, não somente para corrigir as faltas dos particulares, mas também para defender a terra confiada aos seus cuidados, se é que alguém queira penetrar nela. O Espírito Santo também nos declara, na Escritura, que tais guerras são lícitas e justas (CALVINO: 2000a, p. 252).

E, uma vez que a guerra era justa, se a serviço da manutenção da ordem e da integridade política e espiritual, as guarnições (denominadas por Calvino como sendo os soldados que estão na fronteira para a conservação da terra), as alianças (confederações que os príncipes das comarcas fazem entre si para

causa de o sábio declarar guerras justas. Semelhante injustiça, embora não acompanhada de guerra, simplesmente por ser tara humana, deve deplorá-la o homem. É evidente, por conseguinte, que neles reconhece a miséria quem quer que considere com dor males tão enormes, tão horrendos e inumanos. Quem os tolera e considera sem dor é muito mais miserável ao julgar-se feliz, porque perdeu o sentimento humano” (AGOSTINHO: 2003, p. 396).

ajudar-se mutuamente) e munições (a todas as provisões que se fazem para o serviço da guerra) do Estado também seriam lícitas (CALVINO: 2000a)

A justificação teológica de tal postura, neste caso, viria por analogia e por eliminação. A fundamentação de seu pensamento sobre o assunto parece deixar de lado o esforço de dedução direta do texto bíblico para, por meio de exercícios racionais e argumentativos, sustentar um procedimento aparentemente contrário à doutrina Cristã. Entretanto, Calvino faz uso de toda sua erudição, bem como de seus ancestrais intelectuais, assim como de um nítido discurso dialético para resolver um problema de ordem prática: como justificar teologicamente o derramamento de sangue por meio das experiências bélicas. Como isso poderia se coadunar com a lei da caridade?

Se alguém me objetar que no Novo Testamento não há testemunho nem exemplo algum pelo qual se possa provar que é lícito aos cristãos guerrear, respondo que a razão pela qual era lícito antigamente é válida também agora. E, pelo contrário, respondo que não há razão alguma que impeça os príncipes defenderem seus vassalos e súditos. Em segundo lugar, afirmo que não é necessário buscar declaração a respeito disso na doutrina dos apóstolos, já que sua intenção tem sido a de ensinar o reino espiritual de Cristo, e não ordenar os estados temporais. Finalmente, respondo que podemos muito bem deduzir, do Novo Testamento, que Cristo, com sua vinda, não mudou coisa alguma a respeito disso. Porque, como diz Santo Agostinho, se a disciplina cristã condenasse toda espécie de guerras, aos soldados – que foram a ele para se informarem a respeito do que deveriam fazer para salvar-se – João Batista teria aconselhado a deixarem de ser soldados para dedicarem a uma vocação. No entanto, não o fez. Apenas os proibiu de praticar violência ou de causar dano a quem que fosse, e lhes ordenou que se dessem por satisfeitos com seu soldo. Ao ordenar-lhes que se contentassem com seu soldo, não os proibiu

de guerrear (Lc 3,14⁶⁷) (CALVINO: 2000a, p. 252).

Calvino apresenta, pois, como fundamento à licitude das guerras uma espécie de permissão negativa, uma vez que entendeu que, não havendo proibição expressa no Novo Testamento, poder-se-ia presumir não se ter alterado a *ratio* das formas e ocasiões do embate armado segundo o Antigo Testamento. Mais adiante, porém, a fim de suavizar sua opinião pragmática, devolvendo à discussão toda a carga dramática inerente à teologia, Calvino fixa os limites do comportamento do governante belicoso, demonstrando que a guerra, mesmo lícita aos olhos de Deus, deveria ser o último caminho a ser trilhado.

Mas os governantes devem guardar-se para não se submeterem ao menor de seus desejos; ao contrário, se devem impor algum castigo, devem abster-se da ira, do ódio ou da excessiva severidade e, sobretudo, com diz Santo Agostinho, em nome da humanidade, devem ter compaixão daquele a quem castigou pelos danos que cometeu. Ou, então, quando devam tomar das

⁶⁷ Lc 3: 1-14: “E no ano quinze do império de Tibério César, sendo Pôncio Pilatos presidente da Judéia, e Herodes tetrarca da Galiléia, e seu irmão Filipe tetrarca da Ituréia e da província de Traconites, e Lisânias tetrarca de Abilene, Sendo Anás e Caifás sumos sacerdotes, veio no deserto a palavra de Deus a João, filho de Zacarias. E percorreu toda a terra ao redor do Jordão, pregando o batismo de arrependimento, para o perdão dos pecados; Segundo o que está escrito no livro das palavras do profeta Isaías, que diz: Voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do Senhor; Endireitai as suas veredas. Todo o vale se encherá, e se abaixará todo o monte e outeiro; E o que é tortuoso se endireitará, E os caminhos escabrosos se aplanarão; e toda a carne verá a salvação de Deus. Dizia, pois, João à multidão que saía para ser batizada por ele: Raça de víboras, quem vos ensinou a fugir da ira que está para vir? Produzi, pois, frutos dignos de arrependimento, e não comeceis a dizer em vós mesmos: Temos Abraão por pai; porque eu vos digo que até destas pedras pode Deus suscitar filhos a Abraão. E também já está posto o machado à raiz das árvores; toda a árvore, pois, que não dá bom fruto, corta-se e lança-se no fogo. E a multidão o interrogava, dizendo: Que faremos, pois? E, respondendo ele, disse-lhes: Quem tiver duas túnicas, reparta com o que não tem, e quem tiver alimentos, faça da mesma maneira. E chegaram também uns publicanos, para serem batizados, e disseram-lhe: Mestre, que devemos fazer? E ele lhes disse: Não peçais mais do que o que vos está ordenado. E uns soldados o interrogaram também, dizendo: E nós que faremos? E ele lhes disse: A ninguém trateis mal nem defraudeis, e contentai-vos com o vosso soldo.

armas contra qualquer inimigo, ou seja, contra ladrões armados, não devem fazê-lo sem causa grave. Mais ainda, quando surgir uma tal ocasião devem contorná-la até que a própria necessidade obrigue, pois é necessário que ajamos muito melhor do que ensinam os pagãos, um dos quais afirma que a guerra não deve ser feita por outra finalidade senão para conseguir a paz. Convém, pois, buscar todos os meios possíveis antes de recorrer às armas. Em resumo, em todo derramamento de sangue os governantes não devem se deixar levar por preferências, mas devem ser guiados pelo desejo do bem da nação, pois, de outro modo, abusam pessimamente de sua autoridade, a qual não lhes foi dada para sua utilidade particular, mas para servir aos demais (CALVINO: 2000a, p. 252).

A guerra, para Calvino, seria uma consequência possível do papel do Estado, mesmo sendo ele reformado, na manutenção da ordem da sociedade. Partindo do pressuposto de que a função do governo civil seria possibilitar o culto, gerir a justiça, manter a paz, promover o bem comum em uma sociedade provisória, à espera da volta de Cristo e da consumação de seu reino, entendia o reformador que, para manter tais propósitos, seria possível e teologicamente lícito lançar mão da espada para combater as ameaças externas. Como fica evidente de seus próprios escritos, não haveria diferença entre a punição de um criminoso interno e a insurgência contra o inimigo estrangeiro. Sendo necessária, a guerra poderia ser travada, pois fundamental para a manutenção das instituições necessárias ao culto divino – Igreja e Estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista o que foi demonstrado nos capítulos que compõem o presente trabalho, pode-se perceber a influência de Calvino no que diz respeito aos fundamentos morais da reflexão jurídica, da moralização do fundamento do direito. Não obstante Calvino não poder, em hipótese alguma, ser considerado como único pensador a influenciar o fenômeno jurídico contemporâneo, sua teoria político-jurídica baseada nas próprias Escrituras, ainda que empreendida de forma desdramatizadora acabou por fornecer as bases iniciais da redefinição do pensamento jurídico a que se propuseram os juristas da primeira modernidade, que racionaliza o direito, mas estabelece sua fonte, seu arrimo, nos pressupostos morais.

Justamente a fundação da ordem política na moral bíblica. Ao dizer que o Estado é encarregado de salvaguardar a moral política, bem como, principalmente, extrair tal função do próprio texto bíblico, segundo o qual o Estado seria uma instituição criada e sancionada por Deus para manter a ordem pública até a consumação dos tempos, Calvino cria um programa para o Estado. Esta teoria de Calvino possibilita, legítima teologicamente, a reflexão jurídico-política a respeito das funções do Estado e do Direito.

Estes são, em linhas gerais, os principais postulados da teoria política calviniana. Notadamente decorrente de sua cosmovisão cristã e a ela intimamente

ligada, a preocupação com a organização política ocupa importante espaço na obra do reformador, uma vez que, para o cristão reformado, a responsabilidade política constituía propriamente uma das formas de reverência e culto a Deus⁶⁸.

Há de se salientar, obviamente, que Calvino não desenvolveu uma reflexão política autônoma e analítica, mas destinou, dentro de seus escritos religiosos, uma atenção toda especial à política e ao direito, justamente por entender a importância de tais instituições para a reforma da humanidade e para o êxito da própria pregação protestante. Calvino, sem dúvida, não refundou o pensamento político, mas pensou as instituições políticas a partir de uma nova epistemologia teológica, fortemente influenciada por sua formação jurídica e humanista. Assim como os juristas seus mentores intelectuais partiram para uma redescoberta das fontes greco-romanas em detrimento da atividade de glosadores e comentadores por eles criticada, Calvino menospreza todo o arcabouço teórico eclesial e busca diretamente no texto bíblico os fundamentos para seu pensamento. E é com base nessa releitura, livre, segundo acreditava ele, das perversões papistas, que Calvino redesenha toda a teologia cristã, a qual, em que pese muito manter do catolicismo em suas origens, sem dúvida apresenta traços distintivos de originalidade e de abordagem.

Denunciando, também como seus antecessores intelectuais humanistas, o aprisionamento do direito nas glosas e comentários, Calvino aponta a necessidade de se resgatar a essência do sagrado soterrada por todo o edifício católico romano. Sua reflexão teológico-política, assim como a de Lutero, possui

⁶⁸ Neste ponto, ainda que não haja referência expressa no texto de Calvino, é importante notar que seu entendimento acerca da compreensão de que a responsabilidade política também se qualificaria como culto e reverência a Deus decorre, em certa medida, da lição paulina contida em 1Co 10: 31, segundo a qual todos os atos do cristão são – ou devem ser – atos de louvor. Diz o texto: “Portanto, quer comais quer bebais, ou façais outra qualquer coisa, fazei tudo para glória de Deus”.

a intenção de expurgar da doutrina bíblica as perversões trazidas por anos de hegemonia católica, permitindo uma manifestação genuína e original do divino. Sua obra, é pois, mais uma hierofania do cristianismo, a qual verberou por toda a organização político-jurídica ocidental dos séculos posteriores.

Nos dizeres de Cavalcanti, foram essas idéias que influenciaram os grandes teóricos políticos da época seguinte, dentre eles, Hugo Grotius, bem como o pensamento contratualista secular e as declarações de direito das revoluções liberais. (2002). Villey, adicionando e enfatizando a influência estóica, comunga da mesma opinião (2005).

É partindo da moral cristã, da moral como fonte do direito, que se teoriza a ação interna e externa do Estado, para defender sua ordem. A partir deste pressuposto é que há a secularização do direito. A secularização vem tanto de uma nova necessidade epistemológica, decorrente do declínio do poder da Igreja Católica, quanto da valorização da ordem política decorrente da moralidade pensamento reformado (exposta no presente trabalho), do qual Calvino é o principal expoente.

REFERÊNCIAS

AGAMBEM, Giorgio. **Il tempo che resta**: um commento alla lettera ai romani. Torino: B. Boringhieri, 2000.

AGOSTINHO. **A cidade de Deus (contra os pagãos)**. Tradução de Oscar Paes Leme. Parte II. Bragança Paulista: São Francisco: 2003.

_____. Reply to Faustus the Manichaeon. In: **The Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists**. Organized by Philip Schaff Grand Rapids: CCEL. 2004. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf104.html>. Acesso em 22/04/2006.

_____. **O livre-arbítrio**. Tradução de Nair de Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

ALVAREZ CAPEROCHIPI, José A. **Reforma protestante y Estado moderno**. MADRID: Civitas, 1986.

ARMINIUS, James. **Works of James Arminius**. 3V. Grand Rapids: CCEL. 2002. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/arminius/works1.html>. Acesso em 22/04/2006.

BATTLES, Ford Lewis. **Interpreting John Calvin**. Grand Rapids: Baker Books, 1996.

BARTH, Karl. **The theology of John Calvin**. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: William B. Eerdmans. 1995.

BÍBLIA SAGRADA. Versão Revista e Corrigida da tradução de J. F. de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2001.

_____. Nova Versão Internacional. São Paulo: Vida, 2003.

BIÉLER, André. **O pensamento econômico e social de Calvino**. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo. Casa Editora Presbiteriana. 1990.

_____. **The social humanism of Calvin**. Translated by Paul T. Fuhrmann. Richmond: John Knox, [1964].

_____. **O humanismo social de Calvino**. São Paulo: Oikoumene, 1970.

BILLIER, Jean-Cassien. MARYIOLI, Aglaé. **História da filosofia do direito**. Tradução de Maurício de Andrade. São Paulo, Manole, 2005.

BRAGA, Pedro. **O cristianismo e o direito**: a revolução cristã no campo jurídico. Revista Brasileira de Informação Legislativa. n. 152. Brasília: Senado Federal, out/dez 2002, p. 93-107.

BRAUDEL, Fernand. **Gramática das civilizações**. Tradução de Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1989.

BRIGHT, John. **História de Israel**. Tradução de Luiz A. S. Rossi e Eliane C. S. Rossi. 7.ed. São Paulo: Paulus, 2003.

BURNS, Edward McNall; LERNER, Robert E.; MEACHAM, Standish. **História da Civilização Ocidental: do homem das cavernas às naves espaciais**. 2v. Tradução de Donaldson M. Garshagen. 42. ed, São Paulo: Globo, 2003.

CALVINO, João. **As institutas da religião cristã**. Edição especial com notas para estudo e pesquisa. Tradução de Odayr Olivetti. 4.v. São Paulo: Cultura Cristã, 2006(a).

_____. **As institutas da religião cristã**. Edição clássica. Tradução de Waldir Carvalho Luz. 4.v. São Paulo: Cultura Cristã, 2006(b).

_____. **Institutio Christianae Religionis**. Paris et Geneva: Risler, Cherbuliez, 1834. Disponível em: http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutio1/Page_ii.html. Acesso em 30/06/2006.

_____. **Institutes of the christian religion**. Translated by Henry Beveridge. Grand Rapids: CCEL, 2002(a). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes.html>. Acesso em 22/04/2006.

_____. **On the christian life**. Translated by Henry Beveridge. Grand Rapids: CCEL, 2002(b). Disponível em: http://www.ccel.org/ccel/calvin/chr_life.html. Acesso em 22/04/2006.

_____. **Poder Civil**. Tradução de Ilson Hayser, Martin N. Dreher, Helberto Michel, Arno F. Steltzer e Sabatini Lalli. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino. Petrópolis: Vozes, 2000(a), p. 237-275.

_____. **Como se deve usar da presente vida e de seus recursos**. Tradução de Ilson Hayser, Martin N. Dreher, Helberto Michel, Arno F. Steltzer e Sabatini Lalli. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino. Petrópolis: Vozes, 2000(b), p. 229-236.

_____. **Commentary on Genesis**. 2.v. Grand Rapids: CCEL, 1999(a).

Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

_____. **Harmony of the law**. 4v. Grand Rapids: CCEL, 1998(a). Disponível

em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

_____. **Commentary on Joshua**. Grand Rapids: CCEL, 1998(b). Disponível

em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

_____. **Commentary on Psalms**. 5.v. Grand Rapids: CCEL, 1999(b).

Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006

_____. **Commentary on Isaiah**. 4.v. Grand Rapids: CCEL, 1999(c).

Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

_____. **Commentary on Jeremiah and Lamentations**. 5.v. Grand Rapids:

CCEL, 1999(d). Disponível em:

<http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

_____. **Commentary on Ezekiel**. 2.v. Grand Rapids: CCEL, 1999(e).

Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

_____. **Commentary on Daniel**. 2.v. Grand Rapids: CCEL, 1999(f).

Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

_____. **Commentary on Hosea**. Grand Rapids: CCEL, 1999(g). Disponível

em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

_____. **Commentary on Joel, Amos and Obadiah**. Grand Rapids: CCEL,

1999(h). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>.

Acesso em 22/04/2006.

_____. **Commentary on Jonah, Micah and Nahum**. Grand Rapids: CCEL,

1999(i). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>.

Acesso em 22/04/2006.

_____. **Commentary on Habakkuk, Zephaniah and Haggai**. Grand

Rapids: CCEL, 1999(j). Disponível em:

<http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

_____. **Commentary on Zechariah and Malachi.** Grand Rapids: CCEL, 1999. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006(l).

_____. **Commentary on Matthew, Mark and Luke.** 3.v. Grand Rapids: CCEL, 1999(m). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

_____. **Commentary on John.** 2.v. Grand Rapids: CCEL, 1999(n). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

_____. **Commentary on Acts.** 2.v. Grand Rapids: CCEL, 1999(o). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

_____. **Commentary on Romans.** Grand Rapids: CCEL, 1999(p). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

_____. **Commentary on Corinthians.** 2.v. Grand Rapids: CCEL, 1999(q). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

_____. **Commentary on Galatians and Ephesians** Grand Rapids: CCEL, 1999(r). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

_____. **Commentary on Philippians, Colossians, and Thessalonians** Grand Rapids: CCEL, 1999(s). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

_____. **Commentary on Timothy, Titus and Philemon** Grand Rapids: CCEL, 1999(t). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

_____. **Commentary on Hebrews.** Grand Rapids: CCEL, 1999(u). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

_____. **Commentary on the catholic epistles.** Grand Rapids: CCEL, 1999(v). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

CAMPOS, Héber Carlos de Campos. **A “filosofia educacional” de Calvino e a fundação da Academia de Genebra.** Disponível em:

<http://www.mackenzie.br/teologia/fides/vol05/num01/Heber.pdf>. Acesso em 27/03/2007.

CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e política**: teoria bíblica e prática histórica. Viçosa: Ultimato, 2002.

CAZELLES, H. **História política de Israel**: desde as origens até Alexandre Magno. Tradução de Cácio Gomes. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1986.

CLEMENTS, R. E. (org.). **O mundo do antigo Israel**. Tradução de João R. Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

COHN, H. H. **Los derechos humanos en la Biblia e en el Talmud**. Barcelona: Riopiedras, 1996.

CORRÊA, Caetano. Dias. Humanismo, religião e relações internacionais no Antigo Testamento. In: OLIVEIRA, Odete Maria de. **Configuração dos humanismos e relações internacionais**. Ijuí: Unijuí, 2006.

_____. Direito, religião e fiscalidade no Antigo Testamento. In: BALTHAZAR, Ubaldo César (org.). **O tributo na história: da Antigüidade à globalização**. Florianópolis, Fundação Boiteux, 2007.

COSTA, Herminsten Maia Pereira da. **João Calvino**: o humanista subordinado ao Deus da Palavra – a propósito dos 490 anos de seu nascimento. 1999. Disponível em: www.mackenzie.com.br/teologia/fides/vol04/num02/Hermisten.pdf. Acesso em 13/07/2006.

COTTRET, Bernard. **Calvin**: a biography. Translated by M. Wallace McDonald. Edinburgh: T & T Clark, 2000.

CRÜISEMANN, F. **A torá**: teologia e história social da lei do Antigo Testamento. Tradução de Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 2002.

DAL RI JR, Arno. **História do direito internacional**: comércio e moeda, cidadania e nacionalidade. Florianópolis, Fundação Boiteux, 2004.

_____. Tradições do pensamento às teorias internacionais: Hugo Grotius, Thomas Hobbes e Immanuel Kant. In: DAL RI JR, Arno. OLIVEIRA, Odete Maria de (orgs.). **Relações Internacionais**: interdependência e sociedade global. Ijuí: Unijuí, 2003, p. 115-156)

DURANT, Will. **A reforma**: história da civilização européia de Wicliff a Calvino: 1300 a 1564. 2. ed. Tradução de Mamede de Souza Freitas. Rio de Janeiro: Record, 1957

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Mito e realidade: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ENGELS, Friederich. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. Tradução de Roberto Goldkorn. 6.ed. São Paulo: Global, 1984.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado teológico-político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FASSÓ, Guido. **História de la filosofía del derecho**. Madrid: Pirâmide, v.2. 1982.

GATIS, George Joseph. **La teoria política de Juan Calvino**. Disponível em: www.contra-mundum.org/castellano/gatis/PoliticaCalvino.pdf. Acesso em 24/05/2005.

_____. **Jurisprudencia puritana: un estudio fundamental de la ley bíblica**. Disponível em: <http://www.contra-mundum.org/castellano/gatis/Jurisprudencia.pdf>. Acesso em 24/05/2005.

GENTILI, Alberico. **O direito de guerra**. Tradução de Ciro Mioranza. Introdução de Diego Panizza. Ijuí: Unijuí, 2005.

GILISSEN, J. **Introdução histórica ao direito**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001

GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. **O pensamento de João Calvino e a ética protestante de Max Weber: aproximações e contrastes**. Disponível em: <http://www.mackenzie.com.br/teologia/fides/vol07/num02/Maspoli.pdf>. Acesso em 24/05/2007.

GOMES, Davi Charles. **A suposta morte da epistemologia e o colapso do fundacionalismo clássico**. Disponível em: www4.mackenzie.com.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_V__2000__2/Davi.pdf. Acesso em 24/05/2007.

GONÇALVES, Cláudio César. **O uso social da riqueza em João Calvino**. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião – Universidade Presbiteriana Mackenzie [2006].

GOTTWALD, Norman K. **Introdução socioliterária à bíblia hebraica**. 2. ed. Tradução de Anacleto Álvares. São Paulo: Paulus, 1988.

GRAHAM, W. Fred. **The constructive revolutionary John Calvin and his sócio-economic impact**. Atlanta: John Knox, 1978.

GROSSI, P. **Mitologias jurídicas da modernidade**. Tradução de Arno Dal Ri Jr. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

GROTIUS, Hugo. **O direito da Guerra e da paz**. Tradução de Ciro Mioranza. Introdução de António Manuel Hespanha. Ijuí: Unijuí, 2004.

_____. **De la libertad de los mares**. Traducción de V. Blanco Garcia e L. Garcia Arias. Madrid: Cento de Estudios Constitucionales, 1979.

_____. **The Truth of the Christian Religion in Six Books**. Translated by John Clarke. Grand Rapids: CCEL, 2007. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/grotius/truth.html>. Acesso em 15/05/2007.

HANCOCK, Ralph C. **Calvin and the foundations of modern politics**. Ithaca: Cornell U. 1989.

HESPANHA, António Manuel. **Cultura jurídica européia: síntese de um milênio**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

HESSELINK, I. John. **Calvin's concept of the law**. Eugene: Pickwick, 1992.

HOPFL, Harro. **The Christian polity of John Calvin**. Cambridge: Cambridge University, 1982.

_____. (org.). **Lutero e Calvino: sobre a autoridade secular**. Tradução de Hélio de Marco Leite de Barros e Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. **As raízes medievais da Europa**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Os intelectuais na Idade Média**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

JACKSON, B. S. Idéia de lei e administração legal. In: CLEMENTS, R. E. (org.). **O mundo do antigo Israel**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo:

Paulus, 1995.

JANIS, Mark W. EVANS, Carolyn. **Religion and international law**. Boston: Martinus Nijhoff, 2004.

JOHNSON, Paul. **História do cristianismo**. Tradução de Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

JOSEFO, F. **História dos hebreus**. v.1. Tradução de Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.

KNUDSEN, Robert. O calvinismo como uma força cultural. In: REID, William Stanford. **Calvino e sua influência no mundo ocidental**. São Paulo: Presbiteriana, 1990.

LOPES, Augustus Nicodemus. **O ensino de Calvino sobre a responsabilidade social da igreja**. Disponível em: http://www.mackenzie.com.br/teologia/fides/ensaios/calvino_social.htm. Acesso em 24/05/2005.

LUTERO, Martinho. **Carta aos príncipes da Saxônia**. Tradução de Ilson Hayser, Martin N. Dreher, Helberto Michel, Arno F. Steltzer e Sabatini Lalli. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 152-166.

_____. **Contra as hordas de salteadores e assassinas dos camponeses**. Tradução de Ilson Hayser, Martin N. Dreher, Helberto Michel, Arno F. Steltzer e Sabatini Lalli. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 167-173.

_____. **Da autoridade secular**. Tradução de Ilson Hayser, Martin N. Dreher, Helberto Michel, Arno F. Steltzer e Sabatini Lalli. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 81-123.

_____. **Exortação à paz**. Tradução de Ilson Hayser, Martin N. Dreher, Helberto Michel, Arno F. Steltzer e Sabatini Lalli. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 125-151.

_____. **Sobre a liberdade cristã**. Tradução de Ilson Hayser, Martin N. Dreher, Helberto Michel, Arno F. Steltzer e Sabatini Lalli. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 45-80.

_____. **Do cativeiro babilônico da igreja**. Tradução de Martin N. Dreher.

São Paulo: Martin Claret, 2006.

MATOS, Alderi de Souza. **Calvinismo e política**. Disponível em: www4.mackenzie.com.br/7075.html. Acesso em 29/03/2007.

MATTOS, José Dalmo Fairbanks Belfort de. **O conceito cristão de guerra justa**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1964.

MENDONÇA, Antônio Gouvêia. **A experiência religiosa e a institucionalização da religião**. Dossiê Religiões no Brasil. Estudos avançados. v. 18. n. 52. São Paulo: IEA, Setembro/Dezembro 2004.

NABULSI, Karma. **Traditions of war: occupation, resistance, and law**. Disponível em: <http://www.questia.com/read/14383459?title=Traditions%20of%20War%3a%20Occupation%2c%20Resistance%2c%20and%20the%20Law>. Acesso em 15/05/2008.

O'DONOVAN, Oliver. O'DONOVAN, Joan Lockwood. **From Irenaeus to Grotius: a sourcebook in christian political thought**. Grand Rapid: William B. Eedermans, 2000.

OLIVEIRA, Odete Maria de. **Relações internacionais: estudos de introdução**. Curitiba: Juruá, 2001.

PARKER, T. H. L. **John Calvin: a full-scale life of the controversial reformation leader and influential theologian**. Herts, Lion: 1975

PRODI, Paolo. **Uma história da justiça**. Tradução de Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do direito**. Tradução de Marlene Holzhausen. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SCHAFF, Philip. **History of the christian church, Volume VII. Modern christianity: the german reformation**. Grand Rapids: CCEL, 2002(a). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc7.html>. Acesso em 22/04/2006.

_____. **History of the christian church, Volume VIII. Modern Christianity: the swiss reformation**. Grand Rapids: CCEL, 2002(b). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc8.html>. Acesso em 22/04/2006.

SCHMITT, Carl. **El nomos de la tierra em el derecho de gentes del ius publicum europaeum**. Traducción de Dora Schilling Thou. Granada: Comares, 2002.

_____. **Teologia política**. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SÊNECA. **Tratado sobre a clemência**. Tradução de Ingeborg Braren. Petrópolis, Vozes: 1990.

SEITENFUS, Ricardo. **Relações internacionais**. São Paulo: Manole, 2004.

SILVA, José Roberto da. **Ética do povo e ética política**: Nicolau Maquiavel, João Calvino e a contemporaneidade. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião – Universidade Presbiteriana Mackenzie 2007.

SILVESTRE, Armando Araújo. **Calvino e a resistência ao Estado**. São Paulo: Mackenzie, 2005.

_____. **Calvino e o direito de resistir ao Estado**. Disponível em: www.mackenzie.com.br/teologia/fides/vol07/num02/Armando_Silvestre.pdf. 2002. Acesso em 22/04/2006.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura T. Motta. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

SOUZA, Marcelo de Castro. **O empréstimo a juros em João Calvino**. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião – Universidade Presbiteriana Mackenzie [2006].

STADTMULLER, Georg. **História del derecho internacional publico**. Traducción por Francisco F. Jardon Santa Eulália. Madrid: Aguilar, 1961.

STUMPF, Christoph A. **The grotian theology of international law**: Hugo Grotius and the moral foundations of international relations. Germany: Walter de Gruyter, 2006.

TAVARES, José A. Giusti (org). Coletânea de textos históricos. In: **História do pensamento humano**. São Leopoldo: Unisinos, 1973.

TOUSCOZ, Jean. **Direito Internacional**. Tradução de Nuno Canas Mendes. Portugal: Europa-América, [1994].

TRUYOL Y SERRA, A. **História de la filosofía del derecho y del Estado**. v.1. 13.ed. Madrid: Alianza Universidad Textos, 1998.

_____. **Historia del Derecho Internacional Público**. Madrid: Tecnos, 1998.

VAN RULER, Arnold A. **Calvinistic trinitarianism and theocentric politics: essays toward a public theology.** Translation by John Bolt. Lewiston: Mellen, 1989.

VAUX, R. de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento.** Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Teológica, 2003.

VATTEL, Emmerich de. **Direito das gentes.** Brasília: UnB, 2004.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico ocidental.** Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito.** Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VITÓRIA, Francisco. **Os índios e o direito da Guerra.** Tradução de Ciro Mioranza. Introdução de Francisco Castilla Urbano. Ijuí: Unijuí, 2006.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** 4. ed. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

WENDEL, François. **Calvin: the origins and development of this religious thought.** London: Collins, 1963.

WESTBROOK, Raymond. **Studies in biblical and cuneiform law.** Paris: J Garibalda e Cie, 1988.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Síntese de uma história das idéias jurídicas: da antigüidade clássica à modernidade.** Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.

_____. **Cultura Jurídica Moderna, Humanismo Renascentista e Reforma Protestante.** In: Revista Seqüência. n. 50. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005, p. 9-24.

YEO, Yong Joo. **O pensamento jurídico da reforma calvinista.** 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião – Universidade Presbiteriana Mackenzie [2006].