

PRINCÍPIOS DE DIREITOS HUMANOS NO PENSAMENTO DE JOÃO CALVINO E SUA REPERCUSÃO NA OBRA DE ABRAHAM KUYPER

Lucas Oliveira Vianna¹¹

Matheus Thiago Carvalho Mendonça¹²

Resumo: Embora as teorias pós-modernas tenham desnudado lacunas importantes na aplicação moderna de direitos humanos, o substrato teórico que fundamentava a própria razão para que as pessoas tenham direitos foi esvaziado. É necessário analisar as lacunas do humanismo da Modernidade a partir de seus precedentes teológicos suprimidos muito anteriormente ao advento das teorias críticas pós-modernas. Nesse contexto, o presente artigo parte dos dogmas compartilhados entre as tradições católica e protestante, presentes na literatura bíblica, com o fim de examinar a aplicação desses conceitos teológicos operada no âmbito sociopolítico pelo teólogo João Calvino. Examina, ainda, a tradição política neocalvinista, desenvolvida a partir de Calvino, especialmente o trabalho de Abraham Kuyper. A hipótese sustentada busca articular os construtos teológicos calvinistas para elaborar uma filosofia política rica e atenta a questões sociais que hoje em dia são majoritariamente reconhecidas como necessárias à proteção dos direitos humanos em suas diferentes manifestações.

Palavras-chave: Calvino; Kuyper; Direitos Humanos; Filosofia Política.

Abstract: While postmodern theories have revealed important gaps in the modern application of human rights, the theoretical groundwork that underpinned the very reason why people have rights has crumbled. It is necessary to analyze the gaps in the humanism of Modernity from its theological precedents, suppressed long before the advent of postmodern critical theories. In this context, this paper starts from the dogmas shared between the Catholic and Protestant traditions, present in biblical literature, in order to examine the application of these theological concepts operated in the sociopolitical scope by the theologian John Calvin. It also examines the neo-Calvinist political tradition, developed from Calvin, especially the work of Abraham Kuyper. Our hypothesis seeks to articulate the Calvinist theological constructs to elaborate a rich

¹¹ Doutorando em Direitos Humanos pela Universidade do Noroeste do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ). Mestre em Direitos Humanos pela mesma instituição. Pós-graduado em Cristianismo e Política pelo Seminário Teológico Jonathan Edwards, em parceria com o Centro Universitário Filadélfia. Bacharel em Direito pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI). Atua como Professor nas matérias de Direito Constitucional e Liberdade Religiosa na Faculdade *Franklin Covey Business School*, e Direitos Humanos no Centro Universitário Filadélfia. Técnico Judiciário no Tribunal Regional Federal da 4ª Região. Pesquisa nas áreas de Direitos Humanos, Filosofia do Direito, Teoria do Direito, Filosofia da Tecnologia e Epistemologia Social.

¹² Bacharelando em Filosofia na *Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata* (Buenos Aires, Argentina). Graduando em Direito na *Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales (UNLP)*. Bacharelando de Artes em Estudos Bíblicos e Teológicos no *Boyce College, Southern Baptist Theological Seminary*. Membro e Pesquisador-Assistente na *Human Development & Capability Association*. Integrantes dos grupos de pesquisa (CNPq) Tradição da Lei Natural (PPGD/UFPa) e Direito dos Refugiados e o Brasil (UFPR).

political philosophy attentive to social issues that today are mostly recognized as necessary for the protection of human rights in their different manifestations.

Keywords: Calvin; Kuyper; Human rights; Political Philosophy.

Introdução

A compreensão hodierna de Direitos Humanos tem como antecedente teórico as perspectivas modernas iluministas, fundadas numa concepção racionalista do ser humano, como se vê, por exemplo, no engenho teórico kantiano, dentre tantos. Já na pós-modernidade problematiza-se a ideia de racionalidade humana, desvelando-se como esse conceito foi historicamente vinculado ao triunfalismo modernista para veicular uma compreensão eurocêntrica e colonialista do que seria a razão humana. Nesse momento, as abordagens ao tema dos direitos humanos adquirem matizes distintas, com ênfase nas noções de identidade, diversidade, pluralismo e multiculturalismo.

Inobstante, embora as teorias pós-modernas tenham desnudado lacunas importantes na aplicação moderna de direitos humanos, fato é que esvaziou-se o substrato teórico que constituía o fundamento da possibilidade de os indivíduos terem direitos. Aliás, um dos grandes problemas das discussões acadêmicas contemporâneas é justamente a definição do que seja pessoa — o que se visualiza especialmente nas pesquisas situadas no campo da bioética e do transumanismo.

Nesse ponto, é relevante que se compreenda que as teorias jusnaturalistas clássicas que surgem na modernidade — e que são objeto das críticas pós-modernas —, ao enfatizarem a racionalidade humana como seu atributo distintivo em relação aos demais seres, não o fizeram de forma inédita no campo das reflexões éticas. Com efeito, o que houve foi uma retomada de um conceito oriundo da filosofia aristotélica, que readquiriu visibilidade no período do Renascimento, do ser humano como uma “substância individual de natureza racional”.

Sem embargo, essa noção já era objeto de recepção pela filosofia cristã, já desde Boécio (477—524 a. C.), mas, principalmente, de modo extenso e sistemático, por Tomás de Aquino, com base na proximidade de seu significado com o dogma cristão da *imago Dei*. O que houve na Modernidade, portanto, foi a apropriação de um conceito já amplamente trabalhado na filosofia aristotélico-tomista, com o amputamento de seu substrato teológico vigente, a fim de adequar-se à transição da lógica pré-moderna teorreferencial para as emergentes teorias antropocêntricas.

Entende-se, nesse sentido, que é oportuna uma reflexão acerca das lacunas do humanismo da Modernidade que tenha por ponto de partida não as problematizações pós-modernas, mas uma análise de seus precedentes teológicos suprimidos muito anteriormente ao advento das teorias críticas pós-modernas. Nesse sentido, já tivemos a oportunidade de desenvolver essa espécie de pesquisa debruçando-nos sobre a obra do católico Tomás de Aquino, tratando de um robustecimento do jusnaturalismo tomista por meio da obra de autores como John Finnis (MENDONÇA; VIANNA, 2021). Há, contudo, uma relativa ausência no meio acadêmico de pesquisas semelhantes no que se refere às tradições político-cristãs protestantes.

Por essa razão, o presente artigo adota como premissa os dogmas compartilhados entre as tradições católica e protestante, presentes na literatura bíblica, para então examinar a aplicação desses conceitos teológicos operada no âmbito sociopolítico pelo teólogo João Calvino, tanto em suas obras literárias quanto na postura pública mantida pelo pastor na cidade de Genebra, em sua atuação junto ao Conselho Municipal daquela cidade.

Não basta, contudo, examinar as implicações sociais de doutrinas religiosas para demonstrar sua comunicabilidade na esfera pública. É imperioso, também, que se demonstre como esses conceitos teológicos podem se traduzir em proposições sociopolíticas concretas que encontrem consonância com os valores presentes na razão pública.

Por essa razão, em sua última parte, esta obra examina a tradição política neocalvinista desenvolvida de modo sistemático pelo polímata Abraham Kuyper que, em sua atuação nos Países Baixos, trabalhou a partir dos construtos teológicos calvinistas para elaborar uma filosofia política rica e atenta a questões sociais que hoje em dia são majoritariamente reconhecidas como necessárias à proteção dos direitos humanos em suas diferentes manifestações.

1. Aspectos Humanísticos da Religião Cristã

Um exame dos valores humanísticos presentes no cristianismo não pode ignorar a ampla pluralidade de correntes religiosas existentes atualmente que se denominam cristãs. Há diversas denominações proclamando, em diferentes níveis, os valores cristãos, sejam elas católicas, protestantes, anglicanas, luteranas, presbiterianas, metodistas ou outros grupos independentes (BARRET *et al.*, 2001, p. 561), cujas características distintivas não serão analisadas no presente artigo.

Sem embargo, a pluralidade de confissões que se ramificam do cristianismo não significa uma incomunicabilidade entre elas, nem a impossibilidade de se encontrar doutrinas comuns a partir dos quais se possa desenvolver uma genuína filosofia cristã supradenominacional.

Não obstante as divergências teológicas existentes, quase a totalidade das denominações históricas (assim entendidas aquelas cujas bases remontam, no mínimo, à Reforma do século XVI) tem um ponto em comum — a adoção da Bíblia (Antigo e Novo Testamentos) como livro sagrado e base prescritiva moral, ainda que com diferentes ênfases autoritativas e hermenêuticas no texto. Essa é a zona de intersecção entre virtualmente todos os filósofos reconhecidamente cristãos da história, seja aqueles que empregam, como metodologia interpretativa, critérios histórico-gramaticais, ou aqueles que se posicionam no âmbito da interpretação alegórica ou da alta crítica textual.

Desse modo, a fim de compreender adequadamente as bases teóricas da percepção cristã dos direitos humanos, sem especificação denominacional, faz-se relevante o exame de seus pressupostos compartilhados, os quais são visíveis nos conceitos bíblicos que servem de sustentáculo às concepções humanísticas da filosofia cristã.

Os pensadores cristãos ao longo dos séculos encontraram facilidade em desenvolver uma filosofia cristã abrangente embasada na Escritura em virtude da característica bíblica peculiar de envolver não apenas questões religiosas em sentido estrito, mas abranger também aspectos sociais, morais, políticos, e até jurídicos, relacionando todos estes campos da vida humana com a relação entre o homem e a divindade, propiciando o desenvolvimento de uma visão filosófica abrangente. Em vista disso, a filosofia histórica cristã não foi ausente de contribuições no campo dos direitos humanos, como será visto adiante.

Um dos pontos centrais da teologia cristã, lamentavelmente negligenciado na prática, por um extenso período da história, pela própria Igreja, é a dignidade intrínseca da vida humana. Na perspectiva judaico-cristã, Deus criou todos os seres humanos (não apenas os cristãos) à sua própria imagem e semelhança, conferindo à vida humana um valor intrínseco que deve ser reconhecido por todos (SARLET, 2012, p. 34). Trata-se da doutrina denominada pelos filósofos cristãos de *imago Dei*, que tem por base a narrativa criacional do livro de Gênesis: “Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou” (Gn 1:27).

Conquanto haja extensa alteração histórica no campo da filosofia cristã sobre o que seria o conteúdo ontológico dessa imagem — comumente associada com a racionalidade, pessoalidade ou livre arbítrio humano — a sua implicação moral direta é pacífica no âmbito das diferentes tradições cristãs: a vida humana detém um valor moral intrínseco que lhe foi atribuído pelo Criador e é derivado da própria dignidade divina dEle (MACHADO, 2013, p. 37). Essa inter-relação ontoética entre a natureza humana e a divina, com a comunicação parcial da dignidade desta àquela, ocasiona consequências que foram muito significativas para o reconhecimento dos direitos humanos.

Primeiramente, a vida humana tem uma relação ontológica direta e única com o divino, o que lhe atribui um significado moral superior às demais criaturas. Nas palavras de um conhecido teólogo, “a doutrina da imagem de Deus no homem é da maior importância na teologia, pois essa imagem é a expressão daquilo que é mais distinto no homem e em sua relação com Deus. O fato de ser o homem imagem de Deus distingue-o dos animais e de todas as outras criaturas”, sendo notável que “até mesmo os anjos não compartilham com os homens essa honra” (BERKHOF, 2012, p. 190).

É relevante observar que esse raciocínio também está presente na literatura neotestamentária, que: destaca a posição singular do homem como mandatário do governo da criação (“Pois não foi a anjos que sujeitou o mundo que há de vir, sobre o qual estamos falando”, Hb 2:5); a tarefa de juízo conferida aos santos que abrange mesmo os anjos caídos (“Não sabeis que havemos de julgar os próprios anjos”, 1 Co 6:3); e a capacidade do plano de salvação da criação em despertar o interesse supremo mesmo dos seres celestiais (“o evangelho, coisas essas que anjos anelam perscrutar”, 1 Pe 1:12).

O valor da vida humana, na cosmovisão cristã, é, portanto, de uma fonte ontológica transcendente, e elevado supremamente acima de todas as outras coisas criadas; isso, porém, não por causa de uma dignidade que parta do homem em si, considerado autonomamente, sem fontes outras, como se fosse oriunda de suas virtudes morais intrínsecas ou de sua justiça subjetiva, mas decorrente do fato de sua vida ser um reflexo da existência de outro Ser, supremamente digno, ao qual está, mesmo após a queda, inescapavelmente relacionada, e o qual imprimiu, em certa medida, sua própria imagem e dignidade no homem. Trata-se, pois, por mais paradoxal que possa parecer ao leitor contemporâneo secularizado, de um humanismo teocêntrico.

Em segundo lugar, a doutrina da *imago Dei* está intimamente relacionada com a inalienabilidade dos direitos humanos, uma vez que, se a atribuição de valor moral ao

ser humano tem autoria divina, não pode ser revogada pelo homem por questões de suposta conveniência social. Quando o rei Acabe viola o direito de um cidadão, ele é interpelado e repreendido por isto. O Estado, na perspectiva bíblica, não é a encarnação divina, como em outras tradições religiosas, mas um ministro de Ele e a Ele sujeito, com uma função específica e um dever de prestação de contas. O Rei, por exercer um ofício que foi divinamente designado, possui uma autoridade particular, a qual, contudo, é limitada pela co-dignidade que mantém com os membros do povo.

Trata-se de uma dignidade que é inerente porque ligada à própria natureza humana, e não derivada de qualquer sistema político, jurídico ou social, e contingente apenas se considerada em relação ao Deus que a conferiu valor moral. Se o valor do ser humano lhe é inerente, ele não pode ser utilizado como um “mero objeto ou instrumento” (SARLET, 2012, p. 34). Nas palavras do filósofo cristão John Stott, “a origem dos direitos humanos é a criação. Os seres humanos nunca os ‘adquiriram’, nem algum governo ou outra autoridade os conferiu. Nós os temos desde o princípio. Nós os recebemos junto com nossa vida da mão do nosso Criador” (STOTT, 2014, p. 204).

Não são insignificantes os impactos da tradição cristã na visão ocidental de direitos humanos¹³. Pode ser visualizada, por exemplo, na Declaração da Independência Americana, em que é proclamado: “Consideramos estas verdades como autoevidentes, que todos os homens são criados iguais, que são *dotados pelo Criador* de certos direitos *inalienáveis*, que entre estes são vida, liberdade e busca da felicidade” (EUA, 1776). Também pode ser reconhecida nos escritos do cientista político Thomas Paine, o qual defendeu que, se pretendemos raciocinar historicamente sobre os direitos humanos, não devemos parar em algum ponto da antiguidade, mas retornar “ao tempo em que o homem veio da mão do seu Criador. O que ele era na época? Homem. Homem era seu elevado e único título e um maior não lhe pode ser dado” (PAINE, 2007, p. 47-48).

Mesmo após a secularização do humanismo por Kant, vê-se traços dessa contribuição na relação que o filósofo estabeleceu entre a dignidade do homem e sua racionalidade: “a humanidade e toda natureza racional em geral são consideradas como fins em si (condição suprema limitadora da liberdade de ação de todos os homens), [...], [e essa compreensão] se estende a todos os seres racionais em geral” (KANT, 1964, p. 94). Esse argumento não consegue deixar de ecoar uma das linhas da teologia cristã que

¹³ Para uma visão abrangente sobre o impacto da ética cristã no humanismo ocidental, ver: MAGANWALDI, Vishal. *O Livro que Fez o Seu Mundo: como a bíblia criou a alma da civilização ocidental*. São Paulo: Editora Vida, 2012.

defendia que a *imago Dei* no homem consistia exatamente em sua racionalidade, tese que foi muito defendida por diversos pais da igreja primitiva (BERKHOF, 2012, p. 187; HODGE, 2015, p. 13746; KELLY, 1994).

É inegável que, a partir do Iluminismo, houve a antropocentrização da dignidade humana, desvinculando o significado moral do homem da existência da divindade. No entanto, uma vez que manteve o conceito mas abandonou o substrato ontológico, até hoje o humanismo antropocêntrico encontra dificuldade em estabelecer qual a fonte de tal significado, incorrendo frequentemente em autorreferenciação e circularidade, em razão da ausência de uma fonte moral transcendente, como a que havia na filosofia cristã. Não por outra razão um dos principais problemas acadêmicos atuais é justamente a fundamentação e universalidade dos direitos humanos, visualizando-se um reavivamento das correntes jusnaturalistas, fortemente influenciadas pela filosofia tomista (VIANNA; MENDONÇA, 2021).

O dogma da *imago Dei* está diretamente relacionado também a outro direito humano prestigiado pela tradição cristã: a igualdade. Se todos os seres humanos foram criados à imagem de Deus, sem exceção, não pode haver distinções de valor moral entre a vida de duas pessoas (KUYPER, 2014, p. 35). A distinção entre o Rei e o cidadão é apenas funcionalmente qualificada, e não decorrente de uma diferenciação de seus estatutos ontológicos. Nos escritos bíblicos veterotestamentários, a igualdade é expressa em um princípio teológico fundamental: “Deus não faz acepção de pessoas” (Dt 10:17). Essa compreensão, única nas culturas da época, foi aplicada a todas os âmbitos relacionais do ser humano.

Nesse sentido, o personagem bíblico Jó, no livro que é entendido por muitos críticos literários como o mais antigo de toda a Escritura, estende esse princípio até à relação aparentemente mais desigual que havia — a de servidão —, ao declarar: “Se desprezei o direito do meu servo ou da minha serva, quando eles contendiam comigo, então, que faria eu quando Deus se levantasse? E, inquirindo ele a causa, que lhe responderia eu?” (Jó 31:13-14). A base do seu questionamento é clara: “Aquele que me formou no ventre materno não os fez também a eles? Ou não é o mesmo que nos formou na madre?” (Jó 31:15). Vê-se, aqui, que a dialética ontoética é explícita: a igualdade de dignidade entre senhor e servo derivava de sua origem criacional comum.

Conceber os servos como portadores da imagem de Deus tanto quanto o cidadão livre, e co-iguais com este diante do Criador, era uma noção ímpar entre as culturas da época, que consideravam os escravos como meras coisas. A legislação babilônica, por

exemplo, estabelecia uma estratificação social bem definida, e a classe era considerada no momento da aplicação das leis. Na legislação hebraica, por outro lado, nem mesmo os reis, que em outras sociedades contemporâneas eram tidos como divindades incontestáveis, estavam fora dessa igualdade. Sua autoridade não era inquestionável e eles estavam sujeitos a críticas e repreensões quando se portavam de forma injusta (STOTT, 2014, p. 213).

Para além disso, todavia, talvez o distintivo mais inovador do pensamento bíblico acerca da igualdade decorra da percepção de que esta não veiculava uma mera equivalência moral abstrata, senão que também trazia uma carga de justiça social. O Deus retratado na Bíblia dedicava uma preocupação específica com os desfavorecidos da sociedade, comandando, já no Antigo Testamento: “Defendei o direito do órfão, pleiteai a causa das viúvas.” (Is 1:17). Essas classes — órfãos e viúvas — eram as mais vulneráveis em uma sociedade patriarcal, como a da época, em que cabia à figura masculina a responsabilidade pelo sustento financeiro do lar.

Também havia uma clara preocupação com o estrangeiro, que, por sua condição de forasteiro, era propenso a ter seus direitos violados. Nessa senda, não deveria haver discriminação — a mesma lei que regia a conduta dos nacionais seria aplicada aos estrangeiros: “haja apenas um estatuto, tanto para vós outros como para o estrangeiro que morar entre vós, por estatuto perpétuo nas vossas gerações; como vós sois, assim será o estrangeiro perante o Senhor” (Nm 15:15). Novamente, a igualdade estava fundada na ideia de que a imagem de Deus não estava presente apenas naqueles que cultuavam ao Deus de Israel, ou que pertenciam à etnia hebraica, mas em todos os seres humanos. Com efeito, frequentemente as exortações dirigidas ao povo mesclavam de forma substancial críticas à idolatria e à opressão social órfãos, viúvas e estrangeiros, demonstrando que ambas as espécies de pecado eram vistas igualmente como uma afronta ao Criador.

Percebe-se, ainda, que a igualdade bíblica não era vista apenas como um conceito formal, mas como um direito que deveria ser adotado em seu aspecto material, e concretizado mediante ações específicas. Nesse sentido, não era condenado somente o agir contra o pobre, mas também a omissão diante dele: “abre a boca a favor do mudo, pelo direito de todos os que se acham desamparados” (Pv 31:8). Como defende Stott (2015, p. 198) a Bíblia está preocupada tanto com os direitos civis, que impõem aos demais e ao Estado uma atitude omissiva (proteções contra violações), quanto com direitos econômicos, que impingem ao Estado um dever comissivo, tais como a

instrução ou a alimentação, pois tanto a opressão quanto a omissão são “insultos às intenções de Deus para a humanidade”.

Como se vê, a lógica era sempre relacional a Deus. Não era apenas imoral agir contra o necessitado — era também uma ofensa contra o Deus que o havia criado: “o que oprime ao pobre insulta aquele que o criou” (Pv 14:31). Em razão dessa compreensão, foram estabelecidos diversos institutos de proteção social, dentre os quais podemos destacar: a assistência aos pobres era um mandamento (Dt 15:7-8); havia tributos destinados especificamente para o sustento das classes desfavorecidas (Dt 14:28-29); na colheita, parte da produção agrícola devia ser deixada no campo, disponível como alimento para os necessitados, com base na chamada “lei da respinga” (Dt 24:19-21); e havia limitações legais ao penhor dos bens dos pobres (Dt 24:12-13). Na cosmovisão bíblica, essa “inclinação favorável ao pobre” não era uma espécie de favoritismo, nem uma violação à igualdade (como é frequentemente reivindicado por alguns grupos atualmente), mas se justificava pelo fato de que “ou a sociedade como um todo está predisposta contra eles ou porque eles não têm ninguém para defendê-los” (STOTT, 2014, p. 213).

Posteriormente, essa ideia de igualdade material foi expandida no Novo Testamento com a mensagem de Jesus de que a verdadeira virtude consiste não em proteger aqueles por quem temos afeição, mas em defender aqueles que consideramos nossos inimigos (Mt 5:44-46). Como ressalta Paul Oestreicher (1980, p. 1-8), o discurso de Jesus trazia a ideia revolucionária de que “o teste da nossa humanidade deve ser encontrado no modo como tratamos os nossos inimigos”, e, por conseguinte, “a maturidade e a humanidade de uma sociedade será medida pelo grau de dignidade que ela permite ao desafeiçoado e ao impotente”. Essa visão é extremamente pertinente tanto para a compreensão do caráter universal dos direitos humanos, quanto para a relevância das políticas distributivas que visam à sua concretização.

A título de conclusão, faz-se oportuna a transcrição de uma síntese feita por John Stott (2014, p. 207-208) acerca da lógica relacional teocêntrica dos direitos humanos na ótica do cristianismo. O autor defende que é possível extrair diversos direitos humanos através da aplicação da dignidade inerente ao homem aos três relacionamentos singulares que ele pode manter. Primeiramente, no relacionamento do ser humano com Deus, essa dignidade implicará as liberdades de prática da religião, de crença, de expressão, e de opinião; no relacionamento do homem com o seu próximo, acarretará as liberdades de associação, de casamento, de reunião pacífica, de constituir família, bem

assim, principalmente, o direito a ter a sua dignidade respeitada pelos demais, sem distinções e preconceitos; e, por fim, no seu relacionamento com o mundo (ordem criada), ensejará os direitos ao trabalho digno, ao devido descanso, ao alimento, à saúde, a compartilhar dos recursos da terra, e à libertação da pobreza, das doenças e da fome.

Conclui-se, portanto, que a literatura bíblica, tanto vetero quanto neotestamentária, veiculou concepções sociais notavelmente inovadoras para sua época, enxergando particularidades nas relações sociais que só foram ser objeto de sistematização pelas teorias políticas muito posteriormente. Como o autor previamente mencionado, na concepção cristã, “todos os direitos humanos são, basicamente, o direito de ser humano, e assim desfrutar a dignidade de ter sido criado à imagem do próprio Deus” (STOTT, 2014, p. 208).

2. O Humanismo Teocêntrico de João Calvino

Diversas correntes de filosofia cristã foram desenvolvidas ao longo da história, elaboradas por nomes como Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino, João Calvino, dentre diversos outros. Uma grande parcela dessas vertentes filosóficas foi desenvolvida durante a Reforma Protestante do século XVI, ou por autores posteriores. A Reforma Protestante foi um movimento revolucionário, de caráter religioso, social e político, que envolveu diversas correntes paralelas de pensamento, mutuamente influentes entre si, e que foi responsável pelo rompimento do domínio político e religioso da Igreja institucional sobre a sociedade civil (GONZÁLEZ, 2011).

O nome mais comumente lembrado da Reforma é o de Martinho Lutero, responsável pelo evento que é considerado o marco histórico de início da Reforma Protestante: a simbólica fixação de suas 95 teses, um conjunto de críticas à igreja institucional, na porta da Igreja de Wittenberg (GONZÁLEZ, 2011, p. 559). No entanto, embora Lutero seja o principal nome ligado à Reforma — e, inegavelmente, tenha sido responsável por escritos contundentes no campo da religião —, destacou-se, dentro do movimento reformista, no campo filosófico, o sistema de pensamento de João Calvino, em razão de sua amplitude e abrangência sobre as diversas áreas da vida humana. Enquanto Lutero enfatizou a aplicação dos nascentes princípios protestantes aos âmbitos subjetivo e eclesiástico, Calvino elaborou, a partir daqueles princípios, um sistema de pensamento que alcança as mais diversas áreas da vida humana (política, economia, antropologia, cultura) e não apenas o campo espiritual em sentido estrito (KUYPER, 2014, p. 31).

Assim sendo, embora tenha sido extremamente relevante na história eclesiástica, a carência da reforma luterana em relação à reforma calvinista está na falta de uma doutrina social e política desenvolvida (BIÉLER, 1990, p. 59). Calvino, por outro lado, não se limitava à contemplação metafísica da divindade (WOLTERSTORFF, 1983, p. 13). Para o Calvinismo, relacionar-se adequadamente com Deus não era apenas cultuá-lo no contexto eclesiástico imediato, mas também desenvolver as capacidades humanas, concedidas por Deus, de forma justa e moral nas mais diversas áreas da vida.

Esse desejo de desenvolver uma filosofia cristã integral permitiu que Calvino abandonasse o dualismo maniqueísta sagrado/secular que dominava a cosmovisão medieval e proclamasse que a religião diz respeito não somente ao âmbito confessional, mas “ao todo de nossa raça humana” (KUYPER, 2014, p. 63). Por isso, o Calvinismo pode criar muito mais do que uma confissão religiosa, desenvolvendo “teorias de ontologia, ética, felicidade, ciência, e liberdade humana” (BANCROFT, 1888, p. 405).

2.1. A ação pública de Calvino em prol dos direitos sociais

A leitura das declarações anteriores, que relacionam diretamente a vida pública com questões teológicas, pode levar à ideia de que Calvino teria amalgamado a Igreja e o Estado. Todavia, ocorreu exatamente o oposto. A propósito, na esfera política, por exemplo, Lutero já esboçara a separação de Estado e Igreja ao defender a existência de dois reinos, distintos entre si: a Igreja, governada pelo Evangelho e o Estado, regido pela lei civil (GONZÁLEZ, 2011, p. 44; VORSTER, 2014).

Contudo, foi Calvino quem concluiu definitivamente que a jurisdição da Igreja era de ordem unicamente espiritual, totalmente separada do governo civil, e que apenas este detém, com exclusividade, o poder coercitivo estatal, denominado pelo filósofo de “direito da espada” (CALVINO, 2006, p. 207-212). O Estado não deve agir de acordo com as normas religiosas, mas “segundo a sistemática e normas fixadas pelas leis civis. Nenhuma conta deve o Estado à Igreja” (BIÉLER, 1990, p. 388). Calvino também se opunha veementemente a que as autoridades eclesiástica e estatal fossem possuídas por uma única pessoa (WALLACE, 2003, p. 31). Tais concepções, extremamente inovadoras para a época, demonstravam o entendimento do filósofo acerca da necessidade de separação entre Estado e Igreja, tão essencial para o exercício do atual direito à liberdade de crença.

Outro avanço do Calvinismo relacionado ao campo dos direitos sociais foi a defesa do direito à educação. A prestação educacional era, na época anterior à Reforma,

destinada apenas a uma parcela da população: os membros da aristocracia e do clero (HALL, 2008, p. 11-41). João Calvino se opôs a isto, defendendo que a educação é “indispensável para a formação completa do ser humano”, “condição para o acesso à justiça” e “possui em sua essência uma função social que possibilita o atingimento de direitos inerentes ao homem [...]” (FREITAS; CASTILHO, 2016, p. 780-783). A educação passou a ser concebida, pois, como um meio de justiça social, tendo Calvino destacado o seu caráter capacitador: “não basta, aliás, simplesmente propiciar aos pobres ajuda material. Impõe-se, também, dar aos necessitados os meios de, por si mesmos, saírem de sua condição” (BIÉLER, 1990, p. 225).

Outrossim, um tema muito enfatizado por João Calvino em suas obras foi a justiça social. A noção de justiça vigente até então adotou um padrão “que mantinha certa camada social alheia ao conhecimento necessário e exigido para a integração, o reconhecimento e a aceitação no âmbito das mesmas sociedades, criando um ciclo de subserviência.” (ROMEIRO; FREITAS, 2016, p. 960). O reformador, por sua vez, entendia que a eliminação das injustiças sociais devia ser feita por meio de políticas concretizadoras distributivas, não bastando a mera omissão estatal. Para o teólogo, “o Estado justo é aquele que não espera que os oprimidos, os fracos e os pobres se dirijam a ele para sua defesa, mas, antes, que se lhes antecipa, a fim de que reine de toda maneira a equidade” (BIÉLER, 1990, p. 385).

Com base nesse ideal de justiça social, o reformador instaurou, direta e indiretamente, diversas políticas públicas de garantia de direitos humanos na cidade de Genebra, a maior parte delas fruto direto da pressão de Calvino e do corpo de pregadores sobre o Conselho Municipal.

Dentre tantas, destacam-se: restrições econômicas contra a especulação e o monopólio, com o fim de possibilitar à população a compra de produtos de alimentação básica; o tabelamento dos preços do pão, do vinho e da carne, para coibir abusos dos comerciantes; uma ordem de diáconos da Igreja, com o objetivo específico de prestar assistência financeira aos pobres e tratar dos enfermos; albergues para abrigar necessitados e estrangeiros que estivessem de passagem; um Hospital Geral público, para atendimento da população, e determinada, por recomendação de Calvino, a presença constante de um médico e um cirurgião, custeados pelo fundo municipal, destinados especificamente para o atendimento a domicílio dos pobres; leis trabalhistas com vistas a impedir a exploração dos empregados, tendo havido ênfase especial do Reformador na necessidade de que os salários remunerassem adequadamente, de modo

a possibilitar uma vida digna; um limite para os juros que podiam ser cobrados em contratos de empréstimos; a requerimento dos pregadores da cidade, um fundo público para sustento dos pobres; dentre diversos outros projetos (BIÉLER, 1990, p. 222-240). Destaca-se, ainda, que refugiados vindos de outros locais (fato que era comum em virtude das perseguições religiosas que eclodiram na Reforma) não eram somente recebidos na cidade, mas também havia um esforço do Estado para, de todas as formas, dar-lhes um trabalho remunerado e digno (BIÉLER, 1990, p. 228).

Todas essas medidas demonstram uma compreensão, por parte do Reformador de Genebra, da importância da promoção da dignidade de vida de todas as pessoas, e um entendimento de que essa dignidade não dizia respeito somente à proteção contra violações, mas também à propiciação de condições materiais dignas.

2.2. O aspecto econômico do pensamento de Calvino

No aspecto econômico, o pensamento calvinista merece especial atenção, eis que não raras vezes foi mal compreendido pela falta de uma abordagem sistemática dos escritos do reformador. Muito foi escrito sobre a influência do pensamento de Calvino para o estabelecimento do capitalismo, sustentando-se que as ideias calvinistas justificavam o sistema capitalista ao afirmar que o acúmulo de posses era sinal do favor divino (WEBER, 2004). Autores defenderam que o calvinismo “ofereceu uma justificativa religiosa para o individualismo competitivo das empresas comerciais” (MICKLEM, 1948, p. 174) e que na ética calvinista “há uma porta através da qual o capitalismo era capaz de entrar furtivamente” (TROELTSCH, 1931, p. 644-645).

Ora, embora tal entendimento tenha sido contestado veementemente por autores como Laski (1958, p. 92), o fato é que permaneceu amplamente difundida como certa a relação entre o calvinismo e o liberalismo capitalista. Mas o que realmente declarou Calvino sobre a propriedade de bens materiais?

Primeiramente, o Reformador protestou enfaticamente contra a desigualdade social exacerbada e contra o uso irrestrito dos bens pessoais, afirmando que “a caridade cristã não pode tolerar que uns poucos dissipem seus bens enquanto há aquele a quem falta até mesmo o necessário” (BIÉLER, 1990, p. 228). No mais, a filosofia calvinista não considerava as riquezas como inerentemente más, e realmente defendia o direito à abundância de posses como parte das concessões divinas ao homem, mas esse direito não era absoluto e incondicional. O rico não deveria ignorar a realidade das pessoas ao seu redor. “Conquanto um homem tenha o direito de ser rico, ele não tem o direito de

permanecer rico enquanto um profundo abismo é estabelecido entre eles e os pobres à sua volta. Ele precisa considerar-se a si mesmo um mordomo daquilo que possui” (WALLACE, 2003, p. 83).

A riqueza, embora legítima, também não era um fim em si mesma, mas uma condição dada por Deus para que o homem exercesse o mandato divino de ajudar aos necessitados. O uso dos bens do rico deveria ser considerado um ministério de serviço; “sempre que se é rico, se é o rico de alguém” (CALVINO *apud* BIELER 426-432). A riqueza é uma providência divina não apenas individual, mas social: “Mas, se um homem tem sua própria propriedade dada por Deus, ele igualmente, tem seu próprio pobre a quem ele precisa ver como alguém colocado estrategicamente à sua volta por Deus. Essas pessoas pobres pertenciam aos ricos da mesma maneira que suas próprias famílias” (WALLACE, 2003, p. 81). Tais ideias não eram apenas princípios abstratos, mas tinham consequências bem concretas nas relações comerciais diárias. Como afirmou Calvino, “todas as negociações nas quais uma parte injustamente se esforça para ganhar através da perda do outro são condenadas” (CALVINO, 1857, s.p.).

O próprio Estado, tão afastado das questões econômicas no sistema capitalista, não estava livre desse domínio, e a sua omissão era pecaminosa. Nos dizeres de Biéler (1990, p. 451), “a Bíblia se ergue também contra a cumplicidade dos poderes públicos e dos ricos para explorar os pobres”. Calvino declara expressamente isso ao afirmar: “Vós, pois, oprimis os pobres. E como se faz isso? É na medida, diz ele, em que os entregais às garras de seus credores e os deixais à mercê de distintos argentários” (CALVINO, 1565).

Diante de todas essas manifestações, vê-se a incoerência de tomar-se os escritos calvinistas como legitimadores do capitalismo absoluto. Como pontua Wallace (2003, p. 83) “o espírito de Calvino, em todos os seus ensinamentos sobre a posse e o fluxo da riqueza, parece ser bem diferente do ‘Espírito do capitalismo’, ao qual seu nome tornou-se tão intimamente associado.” Na verdade, conclui o autor, os seus ensinamentos socioeconômicos tiveram muito mais pontos em comum com o pensamento medieval que o antecedeu do que com o capitalismo que o sucedeu, uma vez que “ele acreditava em restringir em vez de liberar o espírito de competitividade” (WALLACE, 2003, p. 84).

Calvino não era contra a existência de uma diferença de capacidade financeira entre diferentes pessoas: “eu reconheço, de fato, que não nos foi determinada uma igualdade de tal monta a ponto de tornar ilícito ao rico viver em qualquer grau de

elegância maior do que o pobre” (CALVINO, 1857, s.p.). Ainda assim, devia haver um tipo de igualdade a ser observada: “que a ninguém seja permitido passar fome, e ninguém obtenha sua abundância ao custo de defraudar outros” (CALVINO, 1857, s.p.). Em suma, Calvino não pretendia abolir totalmente a distinção de posses entre os homens, mas tampouco concordava com uma sociedade baseada apenas na competitividade despreocupada com os desfavorecidos (WALLACE, 2003, p. 83-84).

Trata-se, portanto, de uma posição equilibrada entre o reconhecimento do direito legítimo à propriedade e a compreensão da importância de se garantir sua função social, distanciando-se tanto de perspectivas abolicionistas da propriedade como as presentes nas teorias comunistas, quanto das contemporâneas defesas do Estado mínimo em projetos neoliberais.

3. O projeto ético-político de Abraham Kuyper

O neocalvinismo neerlandês foi um movimento de reforma do século XIX, iniciado pelo político, jornalista, estadista e teólogo cristão Abraham Kuyper (1837-1920), junto de outros articuladores, que se esforçaram para entender e responder os enfrentamentos da igreja cristã ocidental após o advento da Modernidade. Também conhecido como “kuyperianismo” — dado o fato de que tem em Kuyper o seu nome mais influente —, buscou reafirmar o Calvinismo, resgatando aspectos doutrinários e logrando assim, uma espiritualidade de engajamento social, cultural e político, abordados por João Calvino desde a Reforma do século XVI (KUYPER, 2003, p. 36; RAMLOW, 2012, p. 19).

De maneira sintética, afirma-se que Kuyper (2003, p. 23) compreende que o Calvinismo possui “uma teoria de ontologia, de ética de felicidade social e de liberdade humana, derivada totalmente de Deus”. Nesse sentido, o autor assume um posicionamento crítico à funcionalidade da apologética tradicional acerca do conflito de sentido para o ser humano ocidental. Ele identifica que tal abordagem não promove a causa cristã, tampouco a defesa da fé, referindo-se a esse modelo como inútil, visto que se limita a discussões doutrinárias irrelevantes para o contexto no qual a comunidade cristã está inserida (KUYPER, 2003, p. 19). Deve-se, em vez disso, promover ações com as demandas fundamentais da comunidade em geral, de modo a satisfazer plenamente o bem comum.

Como consequência de suas perspectivas, no campo político, Kuyper contribuiu para formalizar um partido cristão no país e inseri-lo no espectro democrático, sendo

jornalista, editor-chefe e líder do Partido Antirrevolucionário *De Standaard*, em 1872, que se tornou, em 1879 o primeiro partido político holandês moderno e o primeiro partido cristão democrata do mundo (DULCI, 2018, p. 99). Foi eleito membro da Casa Baixa do Parlamento em 1874.

Em 1880, a Associação de Educação Superior Reformada manifestou o objetivo de implementar uma universidade cristã, o que resultou na fundação da Universidade Livre de Amsterdã, assim chamada por ser uma instituição que buscava, desde seus primórdios, ser independente das pressões políticas do Estado e Igreja estatal. Nesse sentido, militando pela laicidade colaborativa, Kuyper foi um ator protagonista no estabelecimento das *Gereformeerde Kerken* (Igrejas Reformadas), onde a membresia foi composta por um grupo de pessoas que se sentiram forçadas a deixar a igreja pertencente ao Estado, em 1886.

Ademais, em uma de suas *Stone Lectures* — a saber, a preleção intitulada “Calvinismo e Política” — Kuyper busca apontar que o fenômeno da política não se limita à esfera religiosa, mas também em sua compreensão sobre o Estado. Para tanto, partindo da doutrina sobre a soberania de Deus, ele discute a sua perspectiva dessa soberania e seus desdobramentos no Estado, na sociedade e na igreja. Nessa palestra, Kuyper expõe sua compreensão de diversas temáticas sociais, sustentando que o cristão possui o dever de promover a justiça e o pluralismo (KUYPER, 2003).

Kuyper (2003, p. 91) ainda reconhece a democracia como uma “graça de Deus”. Citando o próprio Calvino, Kuyper dá “graças a Deus” pela oportunidade concedida aos cidadãos de poder escolher seus próprios magistrados civis. Não obstante, Kuyper se desdobra sobre a liberdade da escolha popular, ao passo que recusa fortemente alternativas totalitárias de ênfase teocrática ou absolutista, bem como os abusos de poder da própria igreja. Não obstante, na esfera social, Kuyper ocupou-se dos problemas sofridos pela classe trabalhadora por meio de publicações com essa temática, onde realizou uma conferência organizada em 1891 para refletir sobre a questão social.

Agora, é certo que, para realizar tal envolvimento cultural, é requerida uma compreensão de como uma determinada teologia se relaciona com a sociedade. E essa base ontológica, para os neocalvinistas, faz-se tecendo um diálogo da teologia elaborada com uma *práxis* que interpreta instituições como o Estado, a escola e a família, visto que para os neocalvinistas essas possuem uma funcionalidade específica (WOLTERSTORFF, 1983).

Assim, o kuyperianismo possui uma perspectiva ética e política a partir de uma reflexão teológica, que, para tanto, apresenta sua intencionalidade diante de uma relação histórica com o pensamento de Calvino, mas, que logra uma trajetória inédita, dotada de especificidades nos Países Baixos do século XIX, que se constitui em um fenômeno sociopolítico e expande a partir de uma teologia estritamente política, na qual propõe, à luz desta compreensão, uma relação da igreja e dos cristãos com a sociedade.

Kuyper articula uma teoria política que pretende opor-se ao totalitarismo estatal, mas também ao clericalismo ou integralismo medieval. O contexto em que Kuyper viveu foi de grandes conflitos no campo da política. As monarquias passavam a ser substituídas e emergiram diversos pós-iluministas, que buscavam novas formulações e propostas de governabilidade. Partindo dessa conjuntura, Kuyper entende a necessidade de que o pensamento e uma ação cristã na política, pudessem ser implementadas (KOYZIS, 2014, p. 278).

É curioso observar que, na época, havia liberdade genuína para grandes visões religiosas ou confessionais (BARTHOLOMEW, 2017, p. 159). Destarte, Kuyper concentrou esforços numa ação política cristã, que, apesar disso, não desconsiderou nem o fez deslegitimar que sua perspectiva estava em um contexto pluralista, onde múltiplas visões competiam na esfera pública.

É diante disso que Kuyper desenvolveu uma plataforma partidária, composta por dezoito pontos. Dentre eles, Kuyper apresentou cinco requisitos para o partido político: (1) Deve ser definido por uma plataforma comum; (2) Deve ser composto de capítulos organizados em tantas localidades quanto possível; (3) Os delegados dos capítulos se reunirão em uma convenção nacional para nomear candidatos para o Parlamento (BARTHOLOMEW, 2017, p. 160).

Nesse sentido, é interessante notar que, embora isso pareça óbvio, porque grande parte da sociedade vivia sob um regime democrático, no contexto de Kuyper, essa forma de organização política era nova, visto que a política holandesa tinha sido um espaço para a preservação das elites e camadas elevadas no poder, ao passo que Kuyper almejava oportunizar a participação das camadas populares, a saber, o envolvimento dos pobres, uma vez que os processos de industrialização haviam gerado reivindicações da parte dos trabalhadores. Outros autores acrescentam que o calvinismo na perspectiva de Kuyper trouxe uma contribuição à própria democracia e aos direitos humanos (MOLENDIJK, 2008, p. 236).

Com efeito, Kuyper delinea então, os três princípios que norteiam a plataforma do Partido Anti-Revolucionário, sendo eles: 1) soberania para cada esfera da sociedade; a compreensão de que, 2) a nação não é um agregado, mas um organismo; e, 3) nenhuma coerção, mas liberdade para a formação intelectual, espiritual e na área da educação (BARTHOLOMEW, 2017, p. 161).

Inclusive, neste aspecto, uma diferença política que pode ser delineada entre os neocalvinistas e a direita religiosa acerca das diferentes interpretações sobre o papel do Estado é a seguinte: a partir do texto bíblico do livro de Romanos 13.3,4, a direita religiosa defende que o Estado deve somente executar a lei; de tal forma que forneça apenas policiamento e defesa militar. Por outro lado, os neocalvinistas entendem que o governo possui duas funções básicas: administrar a justiça, por meio do Direito Criminal, e, promover o bem público, satisfazendo as necessidades materiais básicas da população, especialmente, das pessoas que vivem na pobreza e na vulnerabilidade.

Agora, no que diz respeito à questão da pobreza, antes, é necessário compreender que o contexto sociocultural e político em que Abraham Kuyper viveu foi dinâmico e repleto de mudanças. Desde a Revolução Francesa, os países da Europa acompanharam a propagação do modo de produção capitalista e o contraponto advindo das economias socialistas. A Revolução Industrial chegou à Holanda em meados de 1870 e desencadeou uma depressão de três décadas que afetou grandes segmentos da sociedade envolvidos com a agricultura (BIÉLER, 1999, p. 149).

As consequências dessas mudanças nos processos de trabalho provocaram uma produtividade desumanizada, a exploração da mão de obra, que têm aspectos diretamente vinculados aos mecanismos de colonização e escravidão, visto que o poder econômico passa a ser o elemento norteador da vida humana e suas relações. Esse fenômeno põe o trabalhador numa relação entre o capital e o trabalho, onde o salário é, per si, um mero produto da lei econômica que rege as necessidades e os desejos. É diante desse cenário, de um exacerbado crescimento urbano, desemprego e crise habitacional advindas do aumento da pobreza e da miséria, que a igreja do século XIX buscava responder aos problemas de sua época.

Diante disso, Abraham Kuyper (1950, p. 14) identifica que até o final da década de 1880, os protestantes em seu próprio país, bem como os cristãos europeus, não estavam preparados adequadamente para enfrentar os desafios da Revolução Industrial. De semelhante modo, o nascimento da Doutrina Social da Igreja Católica, que ocorre no pontificado de Leão XIII, é indissociável das condições gerais que o viveu o mundo

oitocentista; primeiro, através das revoluções políticas, e, depois, por meio dos fenômenos culturais, das transformações sociais e propostas de inovação na economia. Kuyper organizou o primeiro Congresso Social Cristão na Holanda, apenas alguns meses após Leão XIII ter promulgado a encíclica *Rerum Novarum*, que por sua vez, foi escrita quarenta anos depois das ideias de Karl Marx circularem nos ambientes operários. A respeito disso, um dos biógrafos de Kuyper expressa o seguinte:

A paixão de Kuyper pelos pobres foi persistente, não apenas no Congresso Social Cristão de 1891, mas bem antes e muito depois disso; não somente em seus pronunciamentos sobre ética social, mas também em sua política, sua história, seu comentário bíblico, sua eclesiologia, sua proposta para a educação e reformas universitárias: em todos os lugares os pobres apareciam, em toda parte a opressão o incomodava [...]. Ele chamou seus seguidores para se juntarem ao Mestre. “Você não honra a Palavra de Deus”, ele advertiu, se “você alguma vez esquecer como o Cristo (assim como seus profetas antes dele e seus apóstolos depois dele), invariavelmente tomavam partido contra aqueles que eram poderosos e viviam no luxo, e também denunciavam o sofrimento contra o povo oprimido (BRATT, 2002, p. 37-38).

A respeito dos pobres, Kuyper esboça o seguinte raciocínio:

Pelos pobres, entendemos pessoas que não podem se sustentar porque são viúvas, menores, idosos ou doentes. É uma área da vida onde a misericórdia colhe seus louros e consola aqueles que precisam ser consolados. Mas a questão social é, na melhor das hipóteses, apenas indiretamente conectada com os pobres, e o fator real do movimento social não são os humildes pobres [...], mas sim o trabalhador sadio no auge de sua vida, uma pessoa que pode trabalhar e quer trabalhar, mas que pede — e em breve demanda — que ele seja fornecido com um trabalho que lhe permite ganhar a vida salário para si e seus dependentes (KUYPER, 2015, p. 302).

Com efeito, Kuyper (1950, p. 52) rejeitou a ideia de um estado socialista, ao passo que se opôs a um modelo de economia que pudesse privilegiar as camadas elevadas. Ele criticou o perigo do Estado ser usado sob a influência dos ricos e, assim, criar leis que os favorecessem. Não abraçou a social-democracia, mas, ao mesmo tempo, posicionou-se radicalmente contra o “*laissez faire, laissez aller, laissez passer*” — que acompanhava o desdobramento do capitalismo e livre comércio nos ideais do liberalismo — insistindo que os indivíduos devem entender quais são as suas próprias responsabilidades, e, enquanto comunidade, devem também considerar as necessidades dos outros, inclusive nos assuntos econômicos (KUYPER, 2015, p. 172).

Dessa forma, o próprio Kuyper defendeu a importância de legitimar os sindicatos, com a função de mediar as relações entre trabalhadores e empregadores. Kuyper observou criticamente os efeitos da industrialização e se mostrou atento às

questões dos direitos trabalhistas, os quais eram sucateados por contratos impessoais, o que provocava abusos concretos dos proprietários e afetava os pobres. Certamente, considerando sua grande influência teológica, é valendo-se da compreensão de Calvino do salário como um dom de Deus, uma vez que corresponde ao significado espiritual, enquanto fruto do trabalho humano (BIÉLER, 1990, p. 54), que Kuyper enfatizou a necessidade de justos salários. Ademais, sua preocupação é em especial com os pobres, mesmo consciente dos diferentes tipos de pobreza, e a sua promoção de leis trabalhistas sinaliza o desejo de contemplar o trabalhador que não consegue encontrar um emprego permanente e um salário digno.

Em suma, o projeto ético-político de Kuyper demonstrou ser possível construir uma teologia pública que não seja reducionista ou meramente reacionária, mas sólida o suficiente para contribuir com as dificuldades que afetavam o tecido social neerlandês em seu tempo. A partir da premissa da pluralismo político e da justiça social, Kuyper colaborou até mesmo com a evolução das noções republicanas em uma democracia, prezando por um Estado que não seja inerte aos pleitos dos trabalhadores, mas que tampouco se expanda ao ponto de engolir todas as esferas da sociedade.

Considerações finais

As lacunas da compreensão de direitos humanos apresentadas na modernidade são evidenciadas por diversas pesquisas desenvolvidas no cenário pós-moderno, principalmente a partir das perspectivas crítica e decolonial. Paralelamente, observa-se um renovado interesse no meio acadêmico em revitalizar filosofias políticas pré-modernas, como aquelas trabalhadas por Aristóteles e Tomás de Aquino. Sem embargo, não se observam muitas propostas de tratamento do tema que partam de tradições de cunho distintamente protestante.

Com o objetivo de empreender uma abordagem dessa jaez, o presente artigo partiu de doutrinas bíblicas pertinentes à reflexão sobre o estatuto ético do ser humano, para então examinar como o reformador João Calvino, em sua atuação pública na cidade de Genebra, articulou esses dogmas teológicos para propor medidas relevantes de caráter social e assistencial.

Observou-se, naquela cidade, com base na influência do pensamento do pastor, a implantação de uma série de políticas públicas protetoras de direitos sociais inovadoras para sua época, tais como leis trabalhistas diversas (inclusive com a fixação de um salário-mínimo), tabelamento do preço de produtos essenciais, implantação de serviços

públicos de educação e saúde, políticas de distribuição de renda, limitação de juros, restrições ao monopólio e à especulação e estruturas destinadas ao acolhimento de refugiados.

Agora, embora Calvino tenha refletido, de forma profunda, acerca de diversas problemáticas sociais em sua época — e, inclusive, tenha tido oportunidade de aplicar parte de suas convicções por meio de sua influência política em Genebra —, Kuyper destaca-se por haver enfrentado demandas de um novo tempo: liberdade religiosa, educação cristã, pleitos trabalhistas, autonomia das universidades, mecanismos estatais de ajuda social, etc. Diante de cada um deles, o estadista neerlandês negou-se a lidar com reducionismos, mas ofereceu contundentes respostas decorrentes da premissa de que o cristão possui o dever de promover a justiça e o pluralismo.

Mesmo cristão, Kuyper não vendeu-se a ilusão de um Estado teocêntrico ou uma de igreja com privilégios que engolisse as demais esferas da sociedade, mas, dando “gracias a Deus” pela democracia, Kuyper valorizou o pluralismo político, de ideias e a representatividade social. Neste ponto reside a maior das contribuições de Kuyper: compreender o Estado como ferramenta para o bem comum e conclamar os cristãos a trabalhar pelo bem de seus semelhantes.

Referências bibliográficas

BANCROFT, George. *History of the United States of America*. From the discovery of the continent. Vol. 2. New York: D. Appleton and Company, 1888.

BARRETT, David B.; KURIAN, George T.; JOHNSON, Todd M. *World Christian Encyclopedia*. vol. 1, 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2001.

BARTHOLOMEW, Craig G. *Contours of the Kuyperian Tradition: a systematic introduction*. Westmont: InterVarsity Press, 2017.

BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. Trad. Odayr Olivetty. 4^a ed. rev. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BIÉLER, André. *O Pensamento Econômico e Social de Calvino*. Trad. Waldir Carvalho Luz. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

BRATT, James D. *Abraham Kuyper Modern Calvinist, Christian Democrat*. Grand Rapids: Company, 2013.

CALVINO, João. *As Institutas*. Livro IV. Trad. Waldir Carvalho Luz. 2^a ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

PRINCÍPIOS DE DIREITOS HUMANOS NO PENSAMENTO DE JOÃO CALVINO E SUA
REPERCUSÃO NA OBRA DE ABRAHAM KUYPER

CALVINO, João. *Comentários bíblicos em Salmos*. Vol. 1. São Paulo: Fiel, 2013.

CALVINO, João. *Calvin's Commentary on the Bible*. 1857.

CALVINO, João. *Leçons et Exposition Familières Sur Les Douze Petits Prophètes*. Genebra: Zar Nicolas Barbier, & Thomas Courteau, 1565.

CALVINO, João. Sermão XCV sobre Dt 15.11,15. In: CUNITZ, Edouard; BAUM, Johann-Wilhelm; REUSS, Eduard Wilhelm E. *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Tomo XXVII. Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1863.

DULCI, Pedro Lucas. *Fé cristã e ação política: a relevância pública da espiritualidade cristã*. Viçosa: Ultimato, 2018.

EUA. *Declaração da Independência Americana*. 1776.

FREITAS, Josué R. M. de; CASTILHO, Ricardo. A função social do direito à educação e sua influência por meio da reforma do século XVI. *RJLB*, v. 2, n. 6, p. 773-790, 2016.

GONZÁLEZ, Justo L. *História ilustrada do cristianismo: a era dos reformadores até a era inconclusa*. 2ª ed. rev. São Paulo: Vida Nova, 2011.

HODGE, Charles. *Systematic Theology: The Complete Three Volumes*. Versão Kindle. Marcação em posição. GLH Publishing, 2015.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

KELLY, John N. D. *Patrística: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã*. Trad. Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1994.

KOYZIS, D. *Visões e Ilusões Políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas*. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2021.

KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. Trad. Ricardo Gouveia e Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

KUYPER, Abraham. *Em toda a extensão do cosmos*. Trad. Fabrício Tavares de Moraes. Brasília: Editora Monergismo, 2017.

KUYPER, Abraham. *Christianity and the class struggle*. Grand Rapids: Piet hein publishers, 1950.

KUYPER, Abraham. *Our Program: A Christian Political Manifesto*. Abraham Kuyper Collected Works in Public Theology. Acton Institute for the Study of Religion & Liberty Lexham Press, St., Bellingham, USA, 2015.

KUYPER, Abraham. *Pro Rege: Living Under Christ's Kingship*. Volume 2: The Kingship

of Christ in Its Operation. Abraham Kuyper. Collected Works in Public Theology. St. Bellingham: Acton Institute for the Study of Religion & Liberty Lexham Press, 2017b.

LASKI, Harold. *The Rise of European Liberalism*. Londres: Ruskin House, 1958.

MACHADO, Jónatas E. M. *Estado Constitucional e neutralidade religiosa: entre o teísmo e o (neo)ateísmo*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.

MAGANWALDI, Vishal. *O Livro que Fez o Seu Mundo: como a bíblia criou a alma da civilização ocidental*. São Paulo: Editora Vida, 2012.

MENDONÇA, Matheus Thiago Carvalho; VIANNA, Lucas Oliveira. A preservação do bem religioso e o Estado de Direito: Contribuições jusfilosóficas a partir de Finnis e Sen. *Revista Summae Sapientiae*, v. 4, n. 1, p. 43-72, 2021.

MICKLEM, P. A. *The Secular and the Sacred*. Londres: Hodder and Stoughton, 1948.

MOLENDIJK, Arie L. Neo-Calvinist Culture Protestantism: Abraham Kuyper's Stone Lectures. *Church History and Religious Culture*, v. 88, n. 2, p. 235–250, 2008.

OESTREICHER, Paul. *Thirty years of human rights*. Trad. John Stott. The British Churches' Advisory. Forum on Human Rights, 1980.

PAINE, Thomas. The Rights of Man. In: *Os Direitos do Homem*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2007.

RAMLOW, Rodomar Ricardo. *O Neocalvinismo Holandês e o Movimento de Cosmovisão Cristã*. 2012, 99 fls. Dissertação de Mestrado – Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-Graduação, Universidade São Leopoldo (EST), 2012.

RAMLOW, Rodomar Ricardo. O Mandato Cultural na Teologia da Criação: fé, compromisso e ação. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 33, p. 127-137, jan./abr. 2014.

SARLET, Ingo W. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 9ª ed. rev. atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2012.

STOTT, John. *Os cristãos e os desafios contemporâneos*. Trad. Meire Portes Santos. Viçosa: Ultimato, 2014.

TROELTSCH, E. *The Social Teaching of the Christian Churches*. New York : The Macmillan Company, 1931.

VIANNA, Lucas O.; MENDONÇA, Matheus T. C. How To Face The Challenge of The Ethical Foundation of Human Rights? An answer from the Natural Law. In: Nunes, César Augusto R.. (Org.). *Temas de Direitos Humanos do VI CIDHCoimbra*. 1ª ed. Campinas: Brasília, 2021, p. 54-67.

PRINCÍPIOS DE DIREITOS HUMANOS NO PENSAMENTO DE JOÃO CALVINO E SUA
REPERCUSÃO NA OBRA DE ABRAHAM KUYPER

VORSTER, Jakobus M. Natural Law and the two kingdoms. *In die Skriflig*, v. 48, n. 1,, 2014.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WOLTERSTORFF, Nicholas. *Until Justice and Peace Embrace*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.