

Política, Natureza e História vistas pelos Humanistas e Reformadores Protestantes: entre assimilações e disjunções

Politics, Nature, and History as seen by Humanists and Protestant Reformers: between assimilations and disjunctions

Davi Schelotag de Moraes

Bacharel e licenciado em História
Universidade de São Paulo (USP)
davischelotag235@gmail.com

Recebido: 08/09/2025

Aprovado: 21/05/2026

Resumo: O presente artigo compara as leituras de reformadores protestantes e do humanismo renascentista que, apesar de se sustentarem em premissas distintas que suscitaram objetivos díspares, coincidem em suas implicações na construção da Modernidade e nas tentativas de superação dos paradigmas ditos medievais. Há semelhantes impactos na política e na filosofia natural ao separarem Natureza e Graça, Lei Natural e Lei Eterna, mas suas concepções antropológicas, com a valorização da Virtude ou o reconhecimento da necessidade da Graça, divergem diametralmente. Tais concepções produziram leituras diversas e opostas a respeito da natureza e finalidade do Mundo político e o papel e possibilidade da agência transformadora do Homem na História, manifesta no reconhecimento da Soberania Divina ou no confronto com a Fortuna. Contudo, figuras como Calvino operaram sínteses que reforçam a porosidade das fronteiras entre humanismo e teologia protestante com a possibilidade de aperfeiçoamento da ordem política e, conseqüentemente, a riqueza das análises comparativas.

Palavras-chave: Humanismo; Renascimento; Reforma Protestante

Abstract: This article compares the interpretations of Protestant reformers and Renaissance humanism. Although grounded in distinct premises that gave rise to divergent aims, both converge in their implications for the construction of Modernity and in their attempts to overcome so-called medieval paradigms. They exert similar impacts on politics and natural philosophy by separating Nature and Grace, and Natural Law and Eternal Law. However, their anthropological conceptions, whether through the valorization of Virtue or the recognition of the necessity of Grace, diverge sharply. These conceptions produce distinct and opposing interpretations regarding the nature and purpose of the political world, as well as the role and possibility of human transformative agency in history, expressed either in the recognition of Divine Sovereignty or in the confrontation with Fortune. Nevertheless, figures such as Calvin developed syntheses that reinforce the permeability of the boundaries between humanism and Protestant theology, along with the possibility of improving the political order and, consequently, the richness of comparative analyses.

Keywords: Humanism; Renaissance; Protestant Reformation

Introdução

Reformadores protestantes e humanistas do Renascimento coincidiram na rejeição da filosofia Tomista¹ ao afirmarem uma nova dinâmica entre a Revelação e o Mundo criado, entre Lei Natural e Lei eterna, operando uma distensão mais incisiva entre a Natureza e a Graça, onde a Natureza passa a ser dotada de leis próprias que não são mero espelho de algo que a transcende e a Teologia transforma-se, principalmente, num estudo da Revelação Especial².

Para compreender a radicalidade do rompimento, se faz necessária uma breve exposição dos pressupostos da Lei Natural no tomismo apresentados por Anthony Pagden. O autor explica que a Lei Natural, compreendida racionalmente pelos seres humanos e acessível para todos, era entendida como um dos meios de graça instituídos por Deus para que a humanidade venha a conhecê-lo e dirigir-se rumo aos bens que lhes são próprios (a fruição da divindade).

A participação na Lei Eterna de Deus através da razão é o que Aquino denominou como Lei Natural. Dessa forma, é possível compreender a afirmação segundo a qual a Lei Natural fora tida como espelho da Lei Eterna, compreendida a partir de categorias teológicas que hierarquizam o real. Tendo isso como pressuposto, a tarefa de sistematizar todas as ciências numa narrativa coerente do Universo criado a partir da filosofia aristotélica acaba por ser uma consequência quase necessária. Dentro desse sistema a Graça permanece imprescindível para a salvação, mas não a única forma de acesso ao conhecimento verdadeiro de Deus, o que leva os tomistas a afirmarem que a Graça somente aperfeiçoa o conhecimento natural.

¹ Falar em contestação da filosofia Tomista não implica, necessariamente, na completa rejeição da escolástica. Quentin Skinner, em *As fundações do pensamento político moderno*, da grande relevo à influência da tradição escolástica no pensamento do Renascimento e na defesa das liberdades republicanas: “De modo geral se tem subestimado a contribuição da escolástica para o florescimento das ideias políticas republicanas no final da Renascença [...] Essas leituras, embora comumente aceitas, esquecem o fato de que as liberdades tradicionais das cidades republicanas da Itália não foram defendidas, na última Renascença, apenas por humanistas profissionais, mas também por numerosos teólogos e juristas, cujos escritos ainda costumavam utilizar uma linguagem bem mais próxima da escolástica que do pensamento moral e político do humanismo” (Skinner, 1996, p. 165).

² A contestação da filosofia Tomista, iniciada pela Reforma Protestante e por intelectuais do Renascimento, é levada a cabo pelos letrados da Ilustração que viam nesses dois movimentos seus antecedentes e propunham dar continuidade aos seus legados. Nas palavras de Anthony Pagden: “Puesto que, como vio Foucault, la Ilustración fue sin lugar a dudas um processo continuo, es posible que ningún movimiento cultural o intelectual anterior o previo haya sido tan profundamente consciente del lugar que ocupó en la historia. En este punto, se distingue de los dos grandes períodos de cambio que la precedieron, el Renacimiento y la Reforma, de los cuales, como veremos, se considero continuadora en muchos aspectos fundamentales [...] Si el Renacimiento y la Reforma son para nosotros dos épocas claras y diferenciadas del pasado, dos momentos de un gran cambio cultural, moral e intelectual, se debe en gran parte a la ‘Ilustración’, que, conocedora de su propia identidad histórica, los convirtió en sus precedentes” (Pagden, 2015, p. 27)

Ademais, reformadores protestantes e humanistas do Renascimento também foram importantes atores na contestação dos poderes do Sacro Império Romano-Germânico e do Papado, seja com a afirmação da autonomia das repúblicas toscanas e lombardas, ou com a confessionalização territorial dos príncipes que protestaram. Protestantes e humanistas se apropriaram de tradições jurídicas em comum e até mesmo argumentos, como é o caso das semelhanças entre o ataque de Marsílio de Pádua e o de Lutero aos poderes temporais da Igreja Católica.

Ambos os movimentos³ compartilham um genitor comum em Agostinho de Hipona quando abordados sob o prisma da importância da redescoberta de uma subjetividade de inspiração agostiniana⁴ que deu origem tanto a Petrarca, como à salvação *sola fide*, subjetiva e não intermediada pela Igreja, de Lutero. A influência agostiniana também é visível na já apontada transformação das leituras a respeito da Natureza criada:

³ Acerca das relações entre Reforma Protestante, Renascimento e modernidade, constata Modesto Florenzano: “Não é difícil indicar o que representa, a modernidade nos seus vários planos e dimensões básicos: o homem como indivíduo autônomo, irredutível à sociedade e com sua subjetividade levada às últimas consequências; a sociedade como contrato e estratificada em classes na qual impera, ou deveria imperar, a igualdade jurídica; o Estado como poder limitado e/ou constitucional, também autônomo, separado da – e em oposição – à sociedade civil; a economia capitalista, como sistema de produção baseado no livre mercado, no trabalho assalariado e na propriedade privada; e, no plano do pensamento e da visão de mundo, a presença, mais ou menos forte e difundida, da mentalidade racional e desencantada [...] O Renascimento constitui o primeiro ato, inaugural, do drama da modernidade, a Reforma religiosa o segundo, e o capitalismo o terceiro e último ato. Diria que ao Renascimento devemos, por um lado, a invenção de dois procedimentos metodológicos que formam a base de todo o nosso saber científico, a filologia e crítica textual e o método experimental indutivo, e o descobrimento da autonomia do homem e de seu lugar no livre *seculum*, isto é, na história e no mundo. À Reforma religiosa devemos, com o livre-exame e a consciência individual como único juiz, a emergência do indivíduo como um ser irredutível à sociedade e ao Estado, fundamento de todo o liberalismo. E ao capitalismo devemos a criação de uma economia cujo funcionamento e dinâmica obriga a aumentar continuamente a produtividade, e assim racionalizar e transformar o mundo e o próprio homem.” (Florenzano, 2019).

⁴ Interessa ressaltar que, na concepção Agostiniana, a verdade é, ao mesmo tempo, imanente e transcendente. Desse modo, a verdade habita no íntimo do ser humano. “No que diz respeito a todas as coisas que compreendemos, não consultamos a voz de quem fala, a qual soa por fora, mas a verdade que dentro de nós preside à própria mente, incitados talvez pelas palavras à consultá-la. Quem é consultado ensina verdadeiramente e este é Cristo, que habita, como foi dito, no homem interior” (Agostinho, 1987, p. 319). Deve-se destacar que a compreensão de interioridade, em Agostinho, prenuncia a noção de subjetividade do pensamento moderno. Em vista disso, é imprescindível frisar que este é o sentido da famigerada afirmação: *In interiore homine habitat veritas* (“No homem interior habita a verdade”), disposta em seu escrito *De Trinitate* (XIV, 17). Tal entendimento foi resgatado por Martinho Lutero. Ademais, é a partir de sua própria condição que Agostinho avalia a possibilidade de acesso ao divino. Tamanha é a importância do “conhecimento de si” que Agostinho de Hipona, em sua obra *Confissões*, atribuiu um valor notável a interioridade como caminho para a derradeira Verdade, operando uma espécie de mudança no caminho platônico do sensível ao suprassensível. Sob essa perspectiva, constata Johannes Brachtendorf: “Em Agostinho, há também a ideia de que o trajeto de subida não leva diretamente dos objetos exteriores ao divino, mas realiza uma virada para o interior do espírito [...] o espírito do homem representa uma etapa intermediária nesse trajeto que surge o esquema trimembre: de cima para dentro para cima” (Brachtendorf, 2020, Livro VII). Além da noção de interioridade, Albrecht Dihle e Hannah Arendt constatarem ser Agostinho o fundador do conceito moderno de “vontade”, como instância distinta do intelecto e decisiva sobre a qualidade das ações. As ponderações de Agostinho acerca da vontade e da liberdade humana são de imprescindível contribuição para todo o pensamento posterior, sendo que Hannah Arendt lhe atribuiu o título de “primeiro filósofo da vontade”. Cf. ARENDT, Hannah. *O Conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. Além disso, Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, vol. 2, cap. 2. Rio de Janeiro: Relume, 1991.

Para Santo Agostinho, com grande diferença o mais poderoso e influente entre os predecessores de santo Tomás, a vida na terra, o que ele chamava a “cidade terrena”, era um simples estado passageiro, um lugar de trânsito da alma humana em sua viagem em direção ao além. O que redimia o homem – e o que realmente importava – não procedia de sua natureza, mas da Graça de Deus. Ao contrário, para santo Tomás, o caráter básico da humanidade estava determinado pela natureza. Para santo Agostinho, a Graça havia apagado a natureza humana. Para santo Tomás, a havia aperfeiçoado⁵. (Pagden, 2015, p. 56) [Tradução nossa]

Em suma, vislumbra-se o paradoxo de movimentos que têm uma estrutura semelhante de retorno a um passado tomado como ideal, que rejeitam a filosofia tomista, se apropriam da descoberta de uma subjetividade⁶ de matriz agostiniana e se contrapõem aos mesmos poderes (Império e Igreja), mas que produzem visões políticas diametralmente opostas por suas premissas a respeito das capacidades e finalidades da vida humana e sua relação com Deus.

Paradoxo que se deve principalmente aos desafios últimos que tinham diante de si. Se os reformadores protestantes, com suas diferenças, visavam corrigir os desvios da Igreja Católica, reestabelecendo o que entendiam ser a sã doutrina e, por isso, a ênfase na depravação humana, na Revelação Especial, na premência da Graça e no recolhimento diante de um Mundo passageiro cujo governo serve pura e simplesmente para frear os efeitos da queda em âmbito social, garantindo a mínima realização da Justiça e garantia de segurança. Os humanistas do renascimento, mais especificamente o Humanismo Cívico nascido no seio do Renascimento, preocupava-se com uma dimensão eminentemente humana: como manter uma República como espaço único, entre Monarquias e Impérios, de realização plena de todas as capacidades humanas. Por isso a ênfase na Virtude, seja para lidar com as contingências do exterior ou para a ordem das questões internas, como também meio através do qual o Homem encontra salvação no Mundo:

A república não era intemporal porque não refletia por simples ato de correspondência a ordem eterna da natureza. Estava organizada de forma diferente,

⁵ “Para san Agustín, con gran diferencia el más poderoso e influyente de los predecesores de santo Tomás, la vida en la tierra, lo que él llamaba la ‘ciudad terrenal’, era una simple estación de paso, un lugar de tránsito del alma humana en su viaje hacia el mas allá. Lo que redimía al hombre – y lo que realmente importaba – no procedía de su naturaleza, sino de la gracia de Dios. Por el contrario, para santo Tomás, el carácter básico de la humanidad estaba determinado por la naturaleza. Para san Agustín, la gracia había borrado la naturaleza humana. Para santo Tomás, la había perfeccionado”

⁶ Acerca da subjetividade, cabe uma análise de Jacob Burckhardt: “Na Idade Média, os dois lados da consciência humana – aquele voltado para o interior e o outro, para o exterior – jaziam ou semiadormecidos ou semidespertos, sob um véu comum. Véu tecido de fé, ilusão e preconceitos infantis, através do qual o mundo e a história eram vistos com tonalidades estranhas. O homem só estava consciente de si próprio como membro de uma raça, de um povo, de um partido, de uma família ou corporação – somente através de alguma categoria coletiva. Foi na Itália que este véu se desfez primeiro; um tratamento objetivo do Estado e de todas as coisas deste mundo se tornou possível. Ao mesmo tempo, o lado subjetivo se afirmava com ênfase correspondente; o homem se tornava um indivíduo espiritual, e se reconhecia como tal.” (Burckhardt, 2009, p. 81).

e uma mente que aceitasse a república a cidadania como realidades primordiais poderia se ver obrigada implicitamente a separar a política da ordem natural. A república era mais política do que hierárquica. Estava organizada para afirmar a sua soberania e sua autonomia e, por conseguinte, sua individualidade e sua particularidade. No momento em que o pensamento florentino revelou-se preparado para aceitar a lealdade a Florença como um conceito separado da ordem natural e de seus valores eternos, deparamo-nos com o sentido primordial do tão conhecido dito florentino, segundo o qual deve-se amar o próprio país mais do que a própria alma. Havia nele, implícitos, uma distinção e um conflito. Mas afirmar a particularidade da república a esse ponto significava reconhecer sua existência no tempo, e não na eternidade, e, portanto, sua transitoriedade e condenação ao não permanente, por ser essa a condição do particular. Que o ideal republicano aceitava como fato o perecimento da república é simbolizado pela escolha, como seu herói, de Brutus, um rebelde fracassado. A única certeza com relação às repúblicas era que chegariam a um fim no tempo, ao passo que o universo teocêntrico afirmava a perpetuidade da monarquia, sem levar em consideração o destino das várias monarquias particulares. (Pocock, 2021, pp. 81-82)

Trata-se, em última instância, de uma distinção de perspectivas: *nunc-stans*, de um Deus fora da História ou a Fortuna que precisa ser enfrentada por homens limitados por sua condição de mortais dentro da História. Toda Fortuna é boa Fortuna quando observada da perspectiva de um Deus soberano, mas não se aplica ao Mundo vivido como tal. Essa é a tensão elementar entre os dois movimentos.

A República dos humanistas do Renascimento

O estudo de Erwin Panofsky, *Renascimento e Renascimentos na Arte Ocidental*, põe em evidência que, nas releituras e apropriações de modelos da Antiguidade Clássica em períodos anteriores ao Renascimento, não havia uma consciência clara da ruptura com esse passado que possibilitasse lê-lo a partir de seus próprios termos. O “homem medieval” via-se como um continuador que poderia se apropriar livremente da tradição da Antiguidade como uma simples herança. O Renascimento italiano, em contrapartida, criou a categoria “Idade Média” como uma mediadora entre dois momentos históricos distintos: A Antiguidade Clássica e a sua recuperação como modelo pelos humanistas a partir de um método filológico crítico.

A Antiguidade deixou de ser uma simples herança viva que passa por mutações e reutilizações dentro da tradição medieval, para se tornar um passado sepultado e idealizado como instrumento de combate aos valores “degenerados” do medievo pelos humanistas do Renascimento. A esse respeito, Modesto Florenzano nota o fenômeno curioso, até mesmo paradoxal, de um rompimento com a

tradição medieval, de uma inovação, que consiste também em uma recuperação e filiação a uma tradição, a da Antiguidade Clássica, com a diferença essencial da existência de uma consciência de si mesmos:

Note-se a ironia, para não dizer paradoxo, decorrente do fato de que ao escolherem e adotarem conscientemente uma tradição, uma autoridade, situada no passado, os renascentistas estavam não apenas restabelecendo uma continuidade, uma tradição, mas estavam, na realidade, realizando um rompimento, uma ruptura com a tradição, com a autoridade viva até aquele momento dominante. (Florenzano, 1996, p. 24)

Nesse movimento, inicialmente filológico, de retomada de uma cultura até em então violada e abandonada, os intelectuais humanistas⁷ passaram a ter contato com a civilização romana, a história de sua República e seus textos políticos e filosóficos reconstituídos dentro de seus contextos próprios. Surge a semente de uma oposição ao sistema até então posto. Contudo, o combate ao medievo não poderia se resumir à simples reconstituição dos textos clássicos em seus devidos lugares como modelos para a criação intelectual dos humanistas, mas também implicou na contestação do universalismo católico medieval.

Até então, a natureza era vista como espelho da *lex aeterna* e a *civitas* lida a partir de uma cidadania universal garantida a partir da conversão, em que a Igreja surgia como instituição superior por excelência sob todas as jurisdições⁸. Portanto, tanto a Natureza quanto a política eram lidas como desenvolvimentos de pressupostos teológicos em que há a centralidade de Deus e da salvação. Com o humanismo há um deslocamento de Deus para o homem e sua capacidade racional⁹ e criativa, e a natureza passa a ser lida não mais como simples espelho da lei eterna, mas como uma criação com leis próprias a serem compreendidas pelo homem. A partir dessa leitura, poder-se-ia deduzir leis positivas para a regulação da vida comum entre os homens independentemente de um universalismo teológico:

Dada a prioridade do homem sobre a natureza e da *ratio* sobre a *lex*, obteve-se a consequência de uma curiosidade inédita do homem para com a natureza que envolve e transforma, também, o estatuto do maravilhoso e das diferenças. Na nova objetividade de perspectiva renascentista, se os homens racionalizam a si próprios e

⁷ O movimento humanista apresenta suas raízes no século XIV, especialmente com os escritos de Petrarca e as atividades desenvolvidas nas universidades italianas. A ruptura com a tradição escolástica, ou seja, com a produção de conhecimento intimamente conectada com as autoridades da Bíblia e Aristóteles, as quais fundamentavam uma metafísica teleológica, representou, desse modo, o traço distintivo que constituiu a identidade dos humanistas. Em detrimento da constante retomada da tradição (aos textos do passado, como se fossem escritos de sabedoria inquestionável), dos padrões de comportamento herdados, de mera crença ou fé, ou de hierarquia cosmológica dinâmica e universal, eles prezam por uma atitude essencialmente racional, baseada numa série de conhecimentos adquiridos.

⁸ É possível identificar demonstrações dessa perspectiva propostas pelas próprias autoridades eclesiásticas como o decreto *Ad Apostolicæ Sedes* de Inocêncio IV e a bula *Unam Sanctam* de Bonifácio VIII.

⁹ Em relação ao antropocentrismo e a importância da interioridade na cultura renascentista, Cf. HELLER, Ágnes. *O cotidiano e a história*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

suas relações em termos de lei, política e comportamentos regulados (*civitas* e *civilitas*), a natureza também é, por sua vez, racionalizada (torna-se “razão natural”) com base no mesmo código, ordenada com a lei natural. O “processo civilizador” do homem renascentista projeta-se, enfim, enquanto extensão da *ratio* e do *ius* no próprio mundo da natureza: é esta a base da moderna *razão natural* e da *lei natural*. É a partir da nova centralidade autorreferencial do homem renascentista, portanto, que “lei” e “razão” são naturalizadas, isto é, pensadas enquanto decorrentes da própria natureza. (Agnolin, 2013, pp. 252-253)

A esse respeito, vale destacar as relações com a teologia reformada luterana no que Roberto Romano constata que os escritos de Lutero foram estratégicos no desenvolvimento da Filosofia Moderna, sobretudo, pela ênfase na subjetividade que acabou por dissolver a Tradição. “O divino, após Lutero, encontra-se de modo privilegiado na consciência humana. Cada indivíduo realiza, em si mesmo, as núpcias entre o infinito e a finitude” (Romano, 2015, p. 7). Destarte, é a partir da própria consciência que o caminho para o divino se aperfeiçoa.

Lutero conduz à mais alta formulação o vínculo entre Deus e homem. Ambos, pela Graça e com o auxílio da fé, são como “uma noiva com seu noivo” (...) Na visão luterana, o cristão individual é assumido diretamente no vínculo divinizador (...) O itinerário para o divino, desde Lutero, não é exterior, mas se desenvolve na consciência. Sem a Graça, desaparecem as esperanças da imortalidade, somos jogados num mundo sem poros. As núpcias entre o finito e o infinito, a reconciliação absoluta, constituem a única esperança de paz. (Romano, 2015, pp. 8-12)

É importante reiterar que a chamada “via da subjetividade” já estava presente em Agostinho de Hipona, ou melhor, no “idealismo agostiniano”. Toda retórica agostiniana de “mediação necessária”, da imprescindibilidade do socorro divino, da incomensurabilidade entre o finito e o infinito e da “transcendência descendente” serão retomadas, de forma categórica, pelos reformadores, especialmente no aspecto da soteriologia. Acerca da interioridade como ponto de partida do itinerário para o divino no pensamento de Agostinho, Luiz Marcos da Silva Filho escreve:

É a partir de si mesmo e de sua situação- de um *ego* dilacerado por vícios e disperso na multiplicidade e na temporalidade- que Santo Agostinho irá avaliar a possibilidade de acesso a Deus. Para colocar em termos platônicos, e Agostinho nos permite a metáfora, nas *Confissões* tudo se passava como se o homem se reconhecesse impotente para sair da caverna em direção ao mundo das ideias, que na filosofia agostiniana é a mente ou intelecto de Deus, de forma que, na ausência de um socorro divino, de uma ponte salvífica, o ser humano estaria condenado ao desespero e à dispersão, encaminhando-se ao nada (Silva Filho, 2021, pp. 12-13).

Ademais, a cisão entre governo civil e lei positiva e governo da alma e lei eterna prenunciada na racionalização autocentrada dos humanistas também encontra paralelos na teologia luterana. Para Lutero, retomando a Cidade de Deus de Agostinho, a lei cívica garante a liberdade no âmbito civil,

preservando a paz e a incolumidade da pátria, ao passo que a lei divina resguarda a virtude e condena o pecado¹⁰.

Desse modo, nem todo pecado deve ser qualificado como crime. Em suma, a instituição do governo serve para frear os efeitos da Queda no âmbito social, enquanto a lei divina e a Graça restringem o pecado em nível espiritual individual e, em certa medida, subjetivo, devendo a desobediência aos poderes seculares se efetivar quando esses buscam governar o que pertence a Deus¹¹. Ao estabelecer tais distinções, os reformadores luteranos e os humanistas do Renascimento sedimentaram as bases do pensamento político moderno e suas concepções contratuais da vida política.

Retornando à oposição à ordem medieval em seu aspecto político por parte dos intelectuais do Renascimento, resultante da recuperação dos textos clássicos e da nova hermenêutica da natureza das leis a partir da centralidade da racionalidade humana e suas capacidades, Quentin Skinner¹² demonstra que, ao mesmo tempo em que se desenvolvia essa nova corrente intelectual humanista, as cidades-estados italianas enfrentavam as pretensões dos imperadores germânicos e do papado e divisões internas que solapavam a possibilidade de estabilidade política.

Diante disso, surgiram aqueles que defendiam a impossibilidade da defesa das liberdades republicanas e a necessidade dos déspotas para alcançar a felicidade pela paz e ordem, como também retóricos da liberdade que defendiam a necessidade das Virtudes, em seu sentido retomado pela análise dos clássicos da Antiguidade, para domar a Fortuna e fazer um bom governo.

¹⁰ “Se não houvesse lei e governo, percebendo então que o mundo todo é mau e que apenas um ser humano entre mil é um cristão verdadeiro, as pessoas devorariam umas às outras e ninguém seria capaz de se alimentar, sustentar sua esposa e filhos, e servir a Deus. O mundo se tornaria um deserto. Deus decretou, portanto, os dois governos, o [governo] espiritual, que molda cristãos verdadeiros e pessoas justas através do Espírito Santo em Cristo, e o governo secular, que coloca em xeque os anticristãos e imorais e força-os a manter a paz exteriormente e a se aquietarem, queiram eles ou não” (Hall, 2017, p. 32)

¹¹ “Lutero, em *Sobre a autoridade secular*, depois de restringir o campo de ação do governo secular aos assuntos que dizem respeito à vida material e terrena, caracteriza o tirano como aquele que extrapola os limites do âmbito civil e, por um desvio de atuação, arroga o direito de legislar em matéria de fé, sem ter competência e tampouco conhecimento para tanto. Quando isso acontece, o cristão deveria rejeitar a ingerência indevida nos assuntos espirituais e resistir a esse governo que o impede de viver a verdadeira fé, uma vez que era preciso obedecer antes a Deus do que aos homens [...] Mas a resistência do cristão só poderia ser passiva, já que o recurso à violência havia sido condenada por Cristo: a atitude ordenada diante de uma ordem iníqua e contrária aos preceitos divinos seria a recusa de cumpri-la e a resignação diante das consequências da desobediência” (BARROS, 2013, pp. 132-133)

¹² Para uma exposição mais detalhada, Cf. SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Desse modo, os defensores da liberdade advogavam em prol da virtude como a verdadeira nobreza, resgatando, para tal, teses republicanas¹³, especialmente de Cícero e Políbio. É a partir de então que diversos autores realizam um elogio da vida ativa, frisando seu caráter virtuoso e harmonizável com a dimensão axiológica do cristianismo.

Petrarca, ao demonstrar admiração pela vida dos homens políticos, jamais lhe confere autonomia moral. Em outras palavras, a vida ativa não é nada se não vier acompanhada de um autêntico espírito cristão [...] o que nos obriga a inscrever Petrarca, no que concerne à sua perspectiva ética, ainda no contexto medieval. (Adverse, 2013, p. 61)

A *virtus* foi retomada principalmente por Petrarca em suas leituras de Cícero e determinou grandemente o que veio a ser chamado como “humanismo cívico florentino”¹⁴, se opondo a uma noção agostiniana¹⁵ das capacidades humanas:

O primeiro passo, e fundamental, que os humanistas deram consistiu em desenvolver e explicitar a série de pressuposições do conceito ciceroniano de *virtus*: primeira, que realmente está ao alcance dos homens atingir o mais alto nível de excelência; segunda, que uma educação adequada constitui condição essencial para se alcançar esse objetivo [...] Assim eles deram à luz uma doutrina que haveria de resultar quase embaraçosamente duradoura: a doutrina de que a educação clássica não constitui apenas a única forma de escolaridade adequada a um cavaleiro, mas também a melhor preparação possível para seu ingresso na vida pública (Skinner, 1996, p. 109).

¹³ “Hans Baron afirmou que a liberdade republicana remonta ao humanismo cívico italiano, que nasceu, primordialmente, na luta de Florença contra os despotismos externos. Para o autor, os traços primordiais do humanismo cívico florentino consistiam nas críticas aos exércitos permanentes, na afirmação da liberdade como independência e autogoverno, no aperfeiçoamento do espírito público, no entendimento segundo o qual a virtude representava a verdadeira nobreza, nos ataques à monarquia, na participação dos cidadãos em igualdade para ascender aos cargos públicos, na inversão na visão histórica de Roma (primazia da República em detrimento do Império) e na valorização da vida ativa e do patriotismo.” (Leite, 2022, p. 60-61).

¹⁴ “Humanismo e Humanismo cívico não se confundem, já que o primeiro apresenta uma dimensão holística, enquanto uma manifestação cultural que supera as barreiras da esfera política e passa a ocupar o papel de reformulação dos métodos de aprendizagem e ensino; da maneira como se entende o homem, suas atribuições, capacidade e ação no mundo; O humanismo cívico, por sua vez, é compreendido enquanto um fenômeno político na época de independência das cidades italianas, ou seja, no período em que a Península Itálica era marcada pela fragmentação política, sobretudo na conjuntura do século XV.” (Leite, 2022, p. 53). Ademais, Cf. BARON, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. 2. Ed. Princeton: Princeton University Press, 1966.

¹⁵ Além das capacidades humanas, Agostinho concebia a ordem política como um desígnio divino para homens pecaminosos, uma medida paliativa para uma condição provisória, visto serem somente peregrinos à espera do além-vida. Ao passo que para uma leitura aristotélica da política é uma criação humana e autossuficiente em sua finalidade de atender necessidades mundanas. Apesar disso, é possível atestar certa dose de realismo político em Agostinho, que não se limita a uma defesa de práticas públicas de perpetuação da dominação. “A proposição é de uma nova política que não simplesmente reitere as práticas de poder e dominação romanas pagãs, que não só inverta os lugares das classes dominantes e dominadas, mas que transforme qualitativamente todas as relações sociais a partir de uma *reformatio* ou emenda da interioridade de cada um e da sociedade. Ou melhor, Agostinho em sua teoria política propõe uma nova política decorrente da confrontação entre a experiência histórica e um modelo de sociedade ideal (ou paradisíaca), de que depreende – a ver se deduz -ideias transcendentais que cumprem papel semelhante de ideias reguladoras.” (Silva Filho, 2022, p. 29).

A título de exemplo dessa concepção humanista de vida pública¹⁶, em que o conhecimento teórico se alia à atuação política e se sustentam mutuamente pautados na crença da perfectibilidade humana e da cidade, Eugenio Garin apresenta a vida de Coluccio Salutati, um admirador e sucessor de Petrarca e Chanceler de Florença.

Ao analisar as cartas de Salutati¹⁷, Garin observa que não se tratava simplesmente do exercício de um ofício público em questões diplomáticas, mas que continham fineza teórica a respeito dos mais variados temas, onde o autor exaltava as liberdades republicanas, delineava o conceito de tirania e as virtudes de um bom governo. O exercício político de Salutati permitiu que as artes e ciências florescessem em Florença e que atuassem na vida pública:

Enquanto a Itália e a Europa envolvem-se em guerras, Florença não somente constrói igrejas e os palácios que são descritos na prosa do Chanceler com frases de uma delicada doçura, mas assiste também a uma efervescência de cultura e arte que seria inexplicável sem um nexos muito sólido com o compromisso civil [...] Em Petrarca, o retorno das *humanae litterae* encontra uma expressão singular e nos leva a descobrir regiões inexploradas da alma. Mas em Salutati, esse retorno transforma-se num coral: vai-se estruturando numa visão da vida dotada de uma grande força de expansão. É a civilização florentina que se desenvolve harmoniosamente, na unidade de uma cidade exemplar. (Garin, 1996, pp. 31-32)

Pode-se constatar, portanto, que apesar das aproximações entre a teologia dos reformadores protestantes e a filosofia dos humanistas do renascimento no que tange ao desenvolvimento de uma subjetividade de cariz agostiniano e separação entre Governo Civil e da alma, há uma perspectiva otimista em relação à natureza humana e suas capacidades de aperfeiçoamento individual e social entre os humanistas que não encontra correspondente no pensamento reformado¹⁸. Sendo o homem

¹⁶ Acerca do humanismo de vida pública (humanismo cívico florentino), Helton Adverse constata: “Em linhas gerais, o termo corresponde a um redirecionamento do humanismo renascentista ocorrido no início do século XV [...] o humanismo cívico é um movimento de ideias estritamente associada à prática política. Seus principais representantes não atuam diretamente nas Universidades italianas, mas exercem cargos públicos nas principais cidades da Península, assim como junto à cúria papal.” (Adverse, 2013, p. 54)

¹⁷ E aqui vale lembrar das descrições de Skinner a respeito do desenvolvimento das críticas políticas humanistas a partir da arte da escrita de cartas oficiais, os professores da *ars dictaminis*.

¹⁸ Também vale destacar a postura divergente entre Petrarca e Lutero quanto à Igreja e a Antiguidade pagã. Se a visita de Lutero à Roma o fez se revoltar contra a corrupção da cristandade, Petrarca viu na própria cristandade a corrupção de uma era de ouro da Roma Pagã: “Depois de visitar Roma, e ficar impressionado com suas ruínas, Petrarca deu-se conta do contraste entre um passado de grandeza e um presente deplorável e, de acordo com Panofsky ‘elaborou uma nova versão da história’. Em outras palavras, Petrarca foi o primeiro a olhar para a antiga Roma Pagã, como uma era de luz e esplendor, e para a Roma recente, cristã, como uma era de trevas e decadência [...] Para Panofsky, ‘ao afirmar que os Romanos pagãos é que tinham caminhado na luz e os Cristãos nas trevas, Petrarca revolucionou a interpretação da história não menos radicalmente do que Copérnico que, duzentos anos mais tarde, haveria de revolucionar a interpretação do universo físico’.” (Florenzano, 1996, p. 24)

dominado pelas paixões pecaminosas, não há expectativa de uma ação virtuosa por suas próprias forças como ficará evidente na exposição sobre a doutrina da justificação luterana¹⁹.

Os reformadores luteranos e a depravação humana

A reforma luterana, como bem apontado por Quentin Skinner, não foi o simples produto do protesto de um único homem, mas encontrou um terreno receptivo por conta de uma série de correntes místicas e teológicas tardo medievais, além da crítica humanista, que já vinham se opondo aos pressupostos da escolástica tomista e apontando os abusos da Igreja Católica.

As cinco *solas* que sintetizam a teologia da Reforma Protestante têm como pressuposto básico a completa incapacidade humana de conhecer e desejar a Verdade que possibilita a salvação, e a necessidade de alcançar a justificação através da fé que imputa a justiça de Cristo ao pecador incapaz. A fé é um dom concedido por um Deus soberano e onipotente, insondável ao intelecto humano, aos seus eleitos.

Dessa forma, negava-se o livre arbítrio humano e a solução luterana foi distinguir entre a liberdade para escolher entre coisas indiferentes para a salvação e aquelas que possibilitam conquistar um lugar no Reino de Deus. Sua doutrina da justificação pela fé, decorrente dos mesmos pressupostos apontados acima, implicou na separação entre dois tipos de justiça: uma imputada na qual o cristão se torna imediatamente cidadão do Reino de Deus pelos méritos de Cristo, e uma civil concernente à administração do mundo secular punindo o mal e protegendo os justos, mas que não têm relação com a salvação da alma.

Tanto sua negação do livre arbítrio, como sua doutrina da justificação implicaram numa separação entre Natureza e Graça, poder secular e espiritual, de maneira análoga ao que foi feito no humanismo com a *lex aeterna* e a *ratio* natural, mas negando de forma categórica as capacidades humanas. No calvinismo isso assume uma relação ainda mais complexa, visível quando João Calvino escreve sobre o mundo criado que testemunha os atributos de Deus e que tem suas leis próprias

¹⁹ De acordo com Roberto Romano, Nietzsche culpabilizava Lutero por ter sepultado o espírito do Renascimento com a recuperação da Igreja e seus valores: “O mais importante, nesse ponto, é a negação decidida, enunciada por Nietzsche, do papel dessacralizador exercido por Lutero. Ele teria *impedido* o Renascimento, com a religião pagã, reinstaurando a transcendência no mesmo ato em que fundava toda a especulação filosófica, de Leibniz até Hegel.” (Romano, 2015. p. 17)

compreendidas pelos cálculos de sábios estudantes da astronomia e da medicina²⁰, mas que o conhecimento desse mundo só serve para tornar todos indesculpáveis diante da justiça divina. O homem não ascende do conhecimento da Natureza para o conhecimento do Deus revelado, seu coração é uma máquina criadora de ídolos, que toma a compreensão da Natureza em si mesma como deus. A Natureza e a Teologia se atomizam, a única ponte entre elas passa a ser a fé.

A soteriologia, antropologia e epistemologia da Reforma implicaram a contestação do papel da Igreja como intermediadora²¹ entre o fiel e Deus para a salvação, e de qualquer poder coercitivo por parte da Igreja para o convencimento dos fiéis, sendo seu papel unicamente ministrar a palavra e os sacramentos. O poder coercitivo passa a ser defendido como prerrogativa das autoridades seculares que, a partir de uma leitura do capítulo 13 da Epístola aos Romanos, têm seus poderes validados pela própria soberania divina. Autoridade que não pode ser derrubada, ao menos nas leituras iniciais de luteranos, sem que consequentemente se rejeite a soberania divina caindo em pecado.

Dessa forma, apesar de construir uma oposição às pretensões papais de domínio da esfera civil como feito anteriormente por Marsílio de Pádua no contexto da luta das cidades independentes contra o Império e a Igreja, produzir semelhante separação entre Natureza e Graça feita pelo humanismo, a perspectiva de uma humanidade caída e de um poder secular que não tem relação alguma com matéria de salvação - em que até mesmo sua tirania é instrumento de Deus para corrigir os pecados-, fez com que a teologia dos reformadores luteranos produzisse um horizonte de expectativas em relação à política opostas ao que foi propugnado pelo Humanismo Cívico.

Tal leitura remete ao que Skinner apontou como uma contradição entre uma leitura agostiniana da política como uma ordem provisória instituída por Deus para punir o mal mantendo a ordem entre pecadores com uma finalidade externa a si mesma, sendo os homens meros peregrinos cuja estadia

²⁰ É curioso que a centralidade da análise no homem para Calvino, que teve uma formação humanista, com toda a sua complexidade interna e potenciais são testemunho da própria existência de Deus. Olhar para o homem e conhecer a sua subjetividade, medir o mundo através de si mesmo, não implica em seu pensamento necessariamente um deslocamento da centralidade divina. Basta uma simples passagem por suas Instituições para verificar: “Quase toda a suma de nossa sabedoria, que deve ser considerada a sabedoria verdadeira e sólida, compõe-se de duas partes: o conhecimento de Deus e o conhecimento de nós mesmos. Como são unidas entre si por muitos laços, não é fácil discernir qual precede e gera a outra. Pois, em primeiro lugar, ninguém pode olhar para si sem que volte imediatamente seus sentidos para Deus, no qual vive e se move, porque não há muita dúvida acerca de que não provenham de nós as qualidades pelas quais nos sobressaímos.” (Calvino, 2008, p. 37)

²¹ Outro aspecto importante reside na negação das obras como condições indispensáveis para a bem-aventurança. Desse modo, afirma Lutero: “Essa é a liberdade cristã: é unicamente a fé, é ela que faz, não que nos tornemos ociosos ou maus, mas que não necessitemos de obra alguma para obtermos a devoção e a bem-aventurança [...] A fé não somente faz que a alma se torne livre, cheia de graça e bem-aventurada, semelhante à Palavra divina, mas também une a alma com Cristo, como uma noiva com seu noivo” (Lutero, 2015, pp. 35-37).

terrena é uma preparação para a vida eterna, e uma leitura aristotélica que põe para a política finalidades mundanas que envolvem a realização de gozos e capacidades humanas. Tal distinção ecoa a reflexão de Hannah Arendt sobre a “não mundanidade” da filosofia cristã em Agostinho:

Encontrar um vínculo entre as pessoas suficientemente forte para substituir o mundo foi a principal tarefa política da primeira filosofia cristã; e foi Agostinho quem propôs edificar sobre a caridade não apenas a “fraternidade” cristã, mas todas as relações humanas [...] Esse surpreendente exemplo do princípio político cristão é, de fato, muito bem escolhido, porque o vínculo da caridade entre as pessoas, embora incapaz de criar por si próprio o domínio público, é bem adequado ao princípio fundamental cristão da não mundanidade e admiravelmente apropriado para guiar por este mundo um grupo de pessoas essencialmente não-mundanas – um grupo de santos ou um grupo de criminosos-, bastando apenas que se conceba que o mundo está condenado e que toda atividade será nele realizada com a ressalva *quamdiu mundus durat* (“enquanto dura o mundo”) (Arendt, 2008, p. 65).

Entretanto, a exasperação da “não mundanidade” cristã e da separação entre o governo civil e da alma implicou em ações que rejeitavam completamente o viver sob a égide de um poder secular, provisório administrador de um mundo caído em que convivem pecadores salvos e não salvos, para se buscar a implementação do Reino de Deus através de seus santos vivendo unicamente sob a lei do amor.

O surgimento de movimentos com esse caráter alarmou reformadores e forçou refinamentos e reformulações da Teologia Política para estabelecer um novo equilíbrio entre a Lei Eterna de Deus que governa as almas e culpabiliza o pecado, e a Lei civil que não é necessariamente um espelho exato da lei do evangelho, apesar de ser inspirado em seu conteúdo moral por ela.

As novas delineações da Teologia Política reformada deram seus primeiros passos entre os próprios teólogos luteranos, principalmente no que tange a questão da Tirania e os limites da resistência a ela e a possibilidade de transformação do Mundo político. Ainda que Lutero tenha mantido uma postura de prudência, até mesmo conservadora, sobre o direito de resistência aos tiranos, um tema recorrente entre reformadores, salvo em um momento circunstancial em Torgau, e crítico da causa protestante contra o Imperador do Sacro Império Romano Germânico, em outubro de 1527, no qual, admitiu tal oponibilidade aos governantes degenerados em tiranos (Nunes, 2022, p. 202). De qualquer forma, couberam a luteranos como Filipe de Hesse e João da Saxônia, com seus respectivos juristas de suas cortes, elaborarem os argumentos constitucional e de direito privado de resistência.

Felipe de Hesse e seus juristas construíram o argumento constitucional das magistraturas inferiores, o qual habilitava os príncipes eleitores do Sacro Império Romano Germânico a resistirem

contra o imperador, uma vez que Filipe de Hesse, em cartas ao Eleitor da Saxônia e ao Margrave de Bradenburgo-Ansbach, escritas em Dezembro de 1529, afirma que a correta exegese da exortação de Paulo no capítulo 13 da Carta aos Romanos seria a de que o apóstolo se referia a todos os soberanos territoriais que exercem jurisdição sobre um império ou reino. Afirma também que os poderes foram ordenados com a finalidade de “desempenhar uma determinada função, na qual se inclui o dever de observar algumas obrigações legais mútuas, bem como o de garantir o bem-estar e a salvação de seus próprios súditos” (Skinner, 1996, p. 471- 472).

Segundo Krodell, essa correspondência mostra o esforço de Landgrave Filipe de circunscrever a possível aplicação da exortação de Paulo aos Romanos (Capítulo 13) à situação de perigo para a causa protestante alemã, enfatizando que os soberanos dos territórios dos principados alemães:

Eram as autoridades governamentais de que Paulo falava nesse capítulo, e que o imperador era somente *primus inter pares* com base em pactos [tratados] com os soberanos, um arranjo contratual que o imperador quebraria agora ao fazer a guerra contra os protestantes em razão de sua fé. (Lutero, 1972, p. 254)

Em outras palavras, para Filipe de Hesse, a relação político-jurídica entre o imperador e os demais príncipes não poderia ser reconhecida no binômio governante-governado. Implicava, antes, uma relação alheia a essa lógica de subordinação, com competências coordenadas entre autoridades detentoras de *imperium* em seus respectivos domínios e que, como tais, podiam em plena licitude se opor aos rompimentos de tratados firmados com autoridades também soberanas como o imperador (Nunes, 2022, p. 196).

Por seu turno, João da Saxônia e seu chanceler Brück apresentaram “o argumento de direito privado com lastro no direito privado”(NUNES, 2022, p. 199), com base em canonistas como Panormitanus, cuja tese era a licitude de se resistir a um juiz injusto, que deveria, em verdade, ser considerado um indivíduo privado e por extensão ao imperador também se aplicaria a mesma lógica, devendo também o mesmo ser considerado uma pessoa privada, despojada de sua autoridade pública sendo passível, portanto, de ser objeto de revide em razão de sua injusta violência perpetrada (Nunes, 2022, pp. 199-201).

O Calvinismo e a síntese entre a teologia reformada e o humanismo

A trajetória intelectual, os círculos frequentados e a atuação política de João Calvino já nos mostram diferenças significativas em relação a Lutero. Calvino mudou-se para Paris aos 12 anos para

estudar teologia e filosofia, passando pelo Collège de Montaigu onde Erasmo e Rabelais também estudaram. Afirma-se que nesse colégio Calvino teve contato, através de Antonio Coronel, com o pensamento de Santo Agostinho e Bernardo de Claraval e fez grandes avanços em seus estudos filosóficos. Por determinação de seu pai, iniciou seus estudos em Direito com Pierre de L'Estoile em Orleans onde passou a ser influenciado pelos ideais humanistas disseminados pelas universidades francesas e estimulados por Francisco I. Após essa fase inicial de estudos, mudou-se para o Collège Fortet e aprofundou sua formação humanista pelo contato com a produção de Guillaume de Budé, os ensinamentos de grego de Pierre Danés e hebraico com François Vatable.

Pode-se concluir disso que “esse contexto humanista francês exerceu um poderoso fascínio sobre o ainda estudante Calvino, levando-o a publicar seu comentário sobre a obra *De Clementia*, de Sêneca, em 1532.” (Moraes, 2014, p. 106). Muito pouco se sabe acerca das motivações de Calvino quanto à escolha desse texto específico de Sêneca para iniciar sua carreira intelectual. O próprio autor não nos legou nada a respeito. No entanto, entre os comentadores especializados, especula-se que retomar a leitura e a interpretação de Sêneca, naquela altura, seria um meio propício de encontrar interlocutores qualificados e de se inserir no debate filosófico e jurídico da primeira metade do século XVI. Afinal, como se sabe, é próprio do entorno intelectual de João Calvino recuperar e valorar temas clássicos da antiguidade greco-romana, notadamente as obras de Sêneca e de Cícero, por exemplo.

Segundo Höpfl, Calvino intentara, “ao publicar tão cedo e às suas próprias custas”, “deixar sua marca no mundo dos literatos humanistas” (Höpfl, 2008, p. 5). Assim, traduzir e comentar o *Tratado sobre a Clemência* indicava, ao jovem e ambicioso Calvino, um profícuo caminho que merecia ser trilhado por todo homem que desejasse reconhecimento intelectual. Um desses possíveis interlocutores almejados por Calvino seria o próprio Erasmo, uma vez que o célebre autor já havia publicado tempos antes, no ano de 1515, uma edição igualmente comentada das obras “completas” atribuídas à Seneca naquela ocasião. Nesse caminho, Calvino escolhe o *De Clementia* para traduzir e comentar, na clara tentativa de, além de completar o legado do autor de Roterdã, inserir-se entre as produções intelectuais de seu tempo, endereçando, inclusive, muitos de seus comentários diretamente ao próprio Erasmo (Nunes; Bueno, 2024, p. 131).

Ademais, Calvino também foi amplamente influenciado pelas ideias da Reforma Protestante, visto que seus mentores humanistas também eram defensores de uma modernização da Igreja e já haviam produzido uma tradução do Novo Testamento para o francês pelas mãos de Lefèvre d'Étaples.

Percebe-se então uma diferença essencial entre o teólogo e exegeta Lutero e o humanista e adepto da filologia propugnada por Lorenzo Valla que era Calvino:

Calvino inseriu-se em uma tradição que remetia ao apóstolo Paulo, a Agostinho e a Lutero. O que Calvino tentou fazer nas *Institutas* foi mostrar que o ser humano, essa *fabrica idolorum*- fábrica de ídolos-, foi afetado pelo mal, pela desobediência em Adão e mergulhado na corrupção do pecado, e, portanto, necessita conhecer a Deus, o que só é possível mediante o paradigma da encarnação. E esse trabalho é feito com maestria, seguindo as mais novas técnicas filológicas e hermenêuticas do humanismo renascentista. Não há dúvida de que Calvino era um teólogo bíblico, mas, quando se analisa a composição das várias edições das *Institutas*, percebe-se que “Calvino tinha acesso às principais técnicas da teoria literária, do criticismo textual e da análise filológica que a Renascença havia colocado à sua disposição e não teve dúvidas de usá-las” (Moraes, 2014, p. 123).

Como descrito acima, a encarnação é elemento essencial da exposição de Calvino nas *Institutas*. Sendo o abismo entre Deus e o homem de tal magnitude, crença já exposta nas considerações a respeito da reforma luterana, faz-se necessário que o Verbo assuma humanidade e que os homens venham a conhecer o Deus transcendente por categorias e padrões humanos. A centralidade do homem é trazida como instrumento de superação na construção de uma nova relação com o divino²². O Calvino humanista e teólogo reformado dialogam em um mesmo desenvolvimento. Além disso, a preponderância da predestinação na teologia calvinista foi resultado de sistematizações posteriores influenciadas pelo racionalismo escolástico, e não o resultado da elaboração humanista de Calvino.

Ademais, a primeira edição das *Institutas* tinha como destinatário o Rei da França, seguindo a tradição dos reformadores magisteriais, a exemplo da dedicatória de Lutero ao eleitor da Saxônia na obra *Sobre a Autoridade Secular*, Calvino expõe sua submissão às autoridades constituídas, sintetizadas na figura de Francisco I (Nunes, 2017, pp. 38-39) com a finalidade de corrigir os desentendimentos gerados pela associação dos protestantes franceses a radicais e anabatistas.

Calvino se viu desafiado a contestar o milenarismo anabatista, que exasperava a “não mundanidade” cristã propondo a abolição dos poderes seculares e da lei para viver sob o amor do

²² “Tal neste ponto foi Calvino, e somente ele, que alcançou a plena realização do ideal de religião espiritual pura. A religião, como ele a concebeu, deve [...] sem a mediação de qualquer criatura realizar a comunhão direta entre Deus e o coração humano. Não por causa de algum ódio contra os sacerdotes, como tais, nem por causa de qualquer menosprezo pelos mártires, nem depreciação do significado dos anjos, mas somente porque Calvino sentia-se obrigado a vindicar a essência e, absolutamente isento de toda submissão ou hesitação, empreendeu uma guerra, com santa indignação contra tudo que se interpunha entre a alma e Deus [...] o homem caído necessita de um mediador, mas tal mediador não poderia ser encontrado em qualquer semelhante. Somente o Deus-homem, - somente o próprio Deus poderia ser este mediador. E esta mediação não poderia ser confirmada por nós, mas somente por Deus, pela habitação de Deus- O Espírito Santo, no coração do regenerado” (Kuyper, 2014, p. 57).

Reino de Deus, reafirmando a dignidade dos magistrados no governo civil²³ e estabelecendo um equilíbrio em que se admite um aperfeiçoamento do mundo político²⁴ pela ação dos poderes constituídos de acordo com os princípios do Evangelho.

Esse aperfeiçoamento seria considerado uma antecipação dos gozos futuros do além vida, que nunca atinge um estado de perfeição e que necessita do direcionamento da consciência cristã. O reformador supracitado compreendia que o primeiro uso da lei de Deus consistia na ordenação da sociedade em geral.

O primeiro uso é direcionado para a sociedade em geral. A lei moral pode ser vista como revelação de Deus sobre o melhor modo de vida para a humanidade. Nesse sentido, não muda a condição espiritual de uma pessoa, mas é muito útil para organizar a sociedade humana e restringir a desordem. O envolvimento político e social dos cristãos reformados cresceu a partir da apreciação desse primeiro uso da Lei e um desejo de ser útil para todas as pessoas na construção de uma sociedade justa. (Smallman, 2015, p. 42)

Com isso se torna compreensível a grande influência política de Calvino em Genebra, onde pôs em prática seus pressupostos teológicos de uma boa política cristã em um mundo corrompido pelo pecado. Aqui se desenvolve de maneira explícita o que Paolo Prodi aponta em seu livro:

Com efeito, consideramos que as reformas, no seu conjunto, foram respostas à crise da passagem de um sistema de ordenamentos jurídicos concorrentes a um sistema de dualismo entre ordenamento positivo emergente e consciência cristã. O denominador comum dessas respostas, seja das evangélico-reformadas, seja das católicas, é a vontade não apenas de manter a Igreja como instituição, mas também de desenvolver sua característica de tribunal e foro das consciências: as soluções serão

²³ Para Calvino, “a sociedade não pode viver sem autoridade; Deus lhes confia missão de caráter particular [...] o cimento desta ordem é uma ética exterior, a moral política; deriva esta da moral espiritual, a moral da liberdade em Cristo, que a igreja tem por missão fazer conhecer os homens. A ordem civil é regulada pelas leis, de um lado, e pela instituição do Estado, de outro, que dispõe de um poder de constrictão para fazê-las respeitar. O que de mais essencial 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 [...] Visto que é ela de origem divina, a missão do Estado não deveria ser entendida como somente negativa ou repressiva. Devem os magistrados efetuar, em nome de Deus, uma obra construtiva, a fim de manter na sociedade uma vida agradável e sã.” (Biéler, 2012, pp. 351-353).

²⁴ Calvino retoma a concepção segundo a qual a instituição do governo civil se deve aos efeitos do pecado original, aproximando-se, assim, da perspectiva agostiniana. Desse modo, “toda estrutura do Estado, toda afirmação do poder do magistrado, todo meio mecânico de obter pela força a ordem e garantir um curso seguro de vida é, portanto, sempre algo artificial; algo contra o que as aspirações mais profundas de nossa natureza se rebelam; e que, exatamente por causa disto, pode tornar-se a fonte de um terrível abuso de poder por parte daqueles que o exercem quanto de uma revolta contínua por parte da multidão. Assim, originou-se a batalha dos séculos entre Autoridade e Liberdade, e nesta batalha estava a própria sede inata pela liberdade, a qual revelou-se o meio ordenado por Deus para refrear a autoridade onde quer que ela tenha se degenerado em despotismo. E deste modo toda verdadeira concepção sobre a natureza do Estado se sobre a adoção da autoridade pelo magistrado e, por outro lado, toda verdadeira concepção sobre o direito e o dever do povo de defender a liberdade, depende do que o Calvinismo colocou aqui no primeiro plano como a verdade primordial- que Deus instituiu os magistrados por causa do pecado” (Kuyper, 2014, p. 88).

muito diferentes entre si numa interligação variada com o poder político emergente dos novos Estados modernos e com o direito positivo. (Prodi, 2005, p. 239)

Basta observar a criação do Consistório em 1542 por Calvino, uma instituição composta por 12 leigos e 19 membros da igreja, que se reunia para avaliar condutas imorais em Genebra e exortar aqueles que estivessem se desviando. Seu poder era sobre as consciências e a única pena a de excomunhão, mas estabelecia uma relação umbilical com o Conselho Municipal na medida em que as matérias de religião e comportamento moral eram fundamento da ordem pública.

Por certo, a reforma empreendida por Calvino foi crucial para as ações dos futuros líderes reformadores. As teses sustentadas pelo teólogo supracitado, além de usufruírem de uma forte sistematização, estimularam diversos ministérios no desenvolvimento de mudanças religiosas e sociopolíticas.

A influência de Calvino sobre os líderes da Reforma que iam surgindo foi enorme. Por um lado, a sua capacidade de mostrar que a base para tudo aquilo ensinado por ele foram as Escrituras, deu-lhe credibilidade imediata com todos que possuíam o mesmo elevado respeito pela autoridade da Bíblia. Além disso, devido ao seu cuidado e desenvolvimento sistemático, os princípios de Calvino podiam ser ensinados. A doutrina que emanava de Genebra tinha grande apelo, desafiava os estudiosos e camponeses igualmente (Smallman, 2015, p. 34).

Em virtude do que foi apresentado, André Biéler constata que Calvino exerceu uma profunda influência na efetivação da passagem da Idade Média para a Era Moderna. Ademais, o autor em questão afirma que a doutrina calvinista pode ser qualificada como um grande exemplo de teologia evangélica dinâmica, que não ignora as condições e circunstâncias concretas da História. Desse modo, sua teologia “permanece sempre à escuta, assim a Palavra de Deus, para discernir as suas exigências proféticas, quanto dos eventos contingentes, para compreender as suas flutuações e a sua evolução” (Biéler, 2012, p. 622).

Ainda sobre as condições e circunstâncias concretas da História, Calvino, ao elaborar sem uma nitidez final acerca de um direito de resistência, recorre a exemplos seculares e faz uma especulação prudente a respeito da vocação dos magistrados inferiores, agentes públicos que estariam lícitamente autorizados por fundamentos seculares, além de bíblicos, a resistirem aos tiranos que surgissem em suas respectivas épocas e circunstâncias geográficas (Nunes, 2017, pp. 44-45), tal especulação está em sua principal obra teológica, “A Instituição da Religião Cristã”, especificamente, no livro IV, capítulo XX, sobre “O Poder Civil”, em que é possível encontrar “o ápice da sistematização das ideias políticas do pensamento de Calvino”(Nunes, 2011, p. 27):

Pode ser que existam em nossos dias magistrados populares instituídos para conter a licenciosidade dos reis, correspondentes àqueles “Éforos”, firmemente contrários à autoridade dos reis espartanos, ou os Tribunos do Povo, colocados acima e em contraposição aos cônsules romanos, ou os ‘Demarcas’, levantados em oposição ao Conselho dos atenienses. E talvez, nas atuais circunstâncias, seja da mesma natureza a autoridade exercida pelos três estados em reinos específicos, quando eles realizam suas principais assembleias. Se existirem [magistrados do povo estabelecidos], não é parte de minhas intenções proibi-los de agir em conformidade com seu dever e de resistir à licenciosidade e ao furor dos reis; ao contrário, se eles forem coniventes com a violência desenfreada [dos reis] e suas ofensas contra as pessoas pobres em geral, direi que uma tal negligência constitui uma infame traição de seu juramento. Eles estão traindo o povo e lesando-o naquela liberdade cuja defesa sabem ter lhes sido ordenada por Deus (Calvino, 2005, p. 128).

Théodore de Bèze, sucessor de Calvino em Genebra, na obra *Do Direito dos Magistrados* de 1574, seguindo a tradição da Confissão de Magdeburgo de 1550, um documento de matriz luterana, recorre ao argumento constitucional das magistraturas inferiores, que também se funda e se universaliza nos precedentes históricos fornecidos pela história profana (Serrano Nunes, 2018, pp. 221-223):

Em *Do Direito dos Magistrados*, são mencionados treze exemplos histórias do papel das instituições ou das organizações políticas análogas aos Estados Gerais ou magistrados inferiores em realidades históricas e geográficas diversas, bem como o compromisso dos governantes com as leis fundamentais de suas respectivas comunidades políticas: Roma, Atenas, Lacedemônia, Israel (colocando em evidência a monarquia depois que o “povo escolhido” tinha escolhido viver politicamente sob monarcas comuns a outros povos do terra), Dinamarca, Suécia, Escócia, Inglaterra, Polônia, Veneza, Espanha, Sacro Império Romano-Germânico e França²⁵ (Serrano Nunes, 2018, p. 225) [Tradução nossa].

Em verdade, no contexto dos argumentos que dão lastro ao tratado de Bèze de 1574, os exemplos didáticos contra a tirania, em um rol sem uma preocupação de ordem cronológica, parecem ter a função de evidenciar a universalidade do argumento constitucional de resistência pela via das magistraturas inferiores. Acerca dos exemplos mais contemporâneos à Bèze, sugerem a consciência de sinais evidentes da internacionalização do calvinismo, dentre os quais, destacam-se a eleição do rei Henrique na Polônia e as condições pactuadas no documento “Artigos do Rei Henrique”, inclusive pela nobreza protestante polonesa, que teve um potencial articulador de suas reivindicações em Bèze

²⁵ “Dans *Du droit des magistrats*, sont mentionnés treize exemples historiques du rôle des institutions ou des organismes politiques analogues aux États généraux ou des magistrats inférieurs dans des réalités historiques et géographiques diverses, ainsi que le compromis des gouvernants avec les lois fondamentales de leurs communautés politiques respectives : Rome, Athènes, Lacédémone, Israël (mettant en évidence la monarchie après que le « peuple élu » ait choisi de vivre politiquement sous des monarques communs à d’autres peuples de la terre), le Danemark, la Suède, l’Écosse, l’Angleterre, la Pologne, Venise, l’Espagne, le Saint Empire Romain Germanique et la France.”

(Nunes, 2020, p. 132), ou a punição imposta pela nobreza da Escócia à Maria Stuart em razão da acusação de ser uxoricida (Serrano Nunes, 2018, p. 225).

Considerações finais

A partir do que foi exposto acima pode-se concluir que, apesar dos semelhantes efeitos políticos gerados pelas ideias de humanistas do renascimento e teólogos reformados no que tange à contestação de uma ordem medieval e das prerrogativas da Igreja Católica, como também de uma modificação epistemológica a partir da rejeição de algumas noções da escolástica tomista e de suas leituras da Lei Natural e Lei Eterna, há ao menos duas diferenças fundamentais e imbricadas entre as duas matrizes intelectuais.

A primeira diferença fundamental encontra-se na concepção de humanidade, com suas capacidades e finalidades existenciais, que modela um horizonte de expectativas em relação ao mundo político, que é o lugar por excelência de ação humana para determinar os rumos de uma coletividade. Admitindo-se a depravação e incapacidade humana propugnadas por Lutero, como também por Calvino, as condições de possibilidade imagináveis para a atividade política humana e suas finalidades serão diametralmente opostas ao horizonte aberto para a perfectibilidade individual e política do humanismo renascentista.

Relacionado à concepção de humanidade, há a valorização da Soberania Divina ou da Fortuna. O Deus soberano que a tudo controla e determina está em sintonia com a concepção de humanidade depravada dos reformadores, ao passo que a Fortuna traz consigo a necessidade das Virtudes. Sem um Deus soberano, só há anomia e desespero diante das capacidades humanas admitidas pela reforma, assim como sem as Virtudes só há o acaso e arbitrariedade da Fortuna.

A síntese de Calvino, apesar de corrigir a exacerbação da não mundanidade de protestantes como os anabatistas, com uma abertura para o aperfeiçoamento político no tempo presente, não deixa de enfatizar a Soberania Divina que a tudo conduz, afirmando que não há nada como a Fortuna em um Mundo finamente arranjado. Contudo, sua formulação de exemplares da história profana foi levada adiante por Théodore de Bèze num claro processo de secularização da argumentação política suscitada pela separação acentuada entre a Cidade de Deus e a vida no Mundo, num movimento que coube a Católicos e Protestantes assumirem suas jurisdições no domínio da consciência individual e dos valores morais que, não de forma direta, influem e sustentam a ordem política vigente.

Do que se concluí, portanto, uma coincidência final entre o problema da República do humanismo renascentista e o direito de resistência pautado no contratualismo desenvolvido por reformadores luteranos e calvinistas: a inserção no tempo secular sob perspectiva eminentemente humana cujos argumentos teológicos se deslocam cada vez mais para a posição de meros lastros da moralidade e garantias de um conhecimento verdadeiro e verificável. O que nos permite compreender as explicações de Anthony Pagden a respeito dos letrados da Ilustração se verem como continuadores de uma herança inaugurada pela Renascimento e pela Reforma Protestante.

Referências bibliográficas

- ADVERSE, Helton. A matriz italiana. In: BIGNOTTO, Newton (Org.). **Matrizes do republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- AGNOLIN, Adone. **História das religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013
- AGOSTINHO DE HIPONA. De Magistro, Cap. XI, 38. In: **Os Pensadores, SANTO AGOSTINHO**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo: Editora Forense Universitária, 2008
- ARENDT, Hannah. **A vida do espírito, vol. 2, cap. 2**. Rio de Janeiro: Relume, 1991.
- ARENDT, Hannah. **O Conceito de amor em Santo Agostinho**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- BARON, Hans. **The Crisis of the Early Italian Renaissance**. 2. Ed. Princeton: Princeton University Press, 1966.
- BARROS, Alberto Gonçalves Ribeiro de. Matriz Inglesa. In: BIGNOTTO, Newton (org.). **Matrizes do Republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013
- BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. O direito de resistência na França renascentista. **Kriterion**, v. 47, n. ja/ju 2006, p. 99-114, 2006Tradução. . Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0100-512x2006000100005>. Acesso em: 30 jul. 2025.
- BIÉLER, André. **O pensamento econômico e social de Calvino**. Tradução por Valdyr Carvalho Luz. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.
- BRACHTENDORF, Johannes. **Confissões de Agostinho**. Tradução por Milton Camargo Mota. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio**. Tradução por Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia de Bolso (Companhia das Letras), 2009.
- CALVINO, João. **A instituição da religião cristã**. Tradução de Carlos Eduardo Oliveira; José Carlos Estevão. São Paulo: Editora Unesp, 2008.
- CALVINO, João. **Lutero e Calvino, Sobre a Autoridade Secular**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FLORENZANO, M. Notas sobre tradição e ruptura no renascimento e na primeira modernidade. **Revista de História**, [S. l.], n. 135, p. 18-29, 1996. DOI: 10.11606/issn.2316-

9141.v0i135p18-29. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18793>. Acesso em: 5 jul. 2025.

FLORENZANO, Modesto. Três viradas históricas: 1517, 1789, 1917. **Revista História da USP (Blog)**. Disponível em: <https://revhistoria.usp.br/blog/?p=106>. Acesso em: 22/07/2025.

GARIN, Eugenio. **Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano**. São Paulo: Editora Unesp, 1996.

HALL, David W. **Calvino e a praça pública**. Tradução por Cláudia Vassão Ruggiero. São Paulo: Cultura Cristã, 2017

HELLER, Ágnes. **O cotidiano e a história**. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HÖPFL, Harro. **The christian polity of John Calvin**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. Tradução por Ricardo Gouvêa e Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

LEITE, Leonardo Delatorre. **Direito de Resistência na tradição republicana**. Curitiba: Editora CRV, 2022.

LUTERO, Martinho. **Da Liberdade do cristão**: prefácios à Bíblia. Tradução por Erlon José Paschoal; revisão do alemão por Carlos Eduardo Jordão Machado. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

LUTHER, Martin. **Luther's Works - Letters II**. v. 49. Philadelphia: Fortress Press, 1972

MORAES, Gerson Leite de. **Entre a bíblia e a espada**: uma análise da filosofia e teologia política em João Calvino. 1. ed. São Paulo: Editora Mackenzie, 2014.

NUNES, Silvio Gabriel Serrano. JOHN LOCKE E AS TEORIAS DO DIREITO DE RESISTÊNCIA DE MATRIZ LUTERANA. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, Brasil, n. 38, p. 189–205, 2018. DOI: 10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2018.145925. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/145925/141532>. Acesso em: 17 jul. 2025.

NUNES, Silvio Gabriel Serrano. Théodore de Bèze, O Liberum Veto e os "Artigos do Rei Henrique" da Polônia: As Origens do Esplendor Constitucional no Século XVI e da Decadência Política da Sereníssima Res Publica Poloniae Diagnosticada por Rousseau no século XVIII. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, Brasil, v. 1, n. 36, p. 125–137, 2020. DOI: 10.11606/issn.1517-0128.v1i36p125-137. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/171625/161578>. Acesso em: 17 jul. 2025.

NUNES, Silvio Gabriel Serrano. **As origens do constitucionalismo calvinista e o direito de resistência: a legalidade bíblica do profeta em John Knox e o contratualismo secular do jurista em Théodore de Bèze**. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. doi:10.11606/T.8.2017.tde-12062017-105723. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-12062017-105723/publico/2017_SilvioGabrielSerranoNunes_VCorr.pdf. Acesso em: 2025-08-19.

NUNES, Silvio Gabriel Serrano. **Constitucionalismo e resistência em Théodore de Bèze: secularização e universalidade do direito de resistir na obra de Du Droit des Magistrats sur leurs sujets de 1574**. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. doi:10.11606/D.8.2011.tde-23052011-145729. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-23052011-145729/publico/2010_SilvioGabrielSerranoNunes.pdf . Acesso em: 2025-08-19.

NUNES, Silvio Gabriel Serrano; BUENO, Taynam Santos Luz. A influência das sententiae de Sêneca na filosofia jurídico-política de João Calvino. *VEREDAS - Revista Interdisciplinar de Humanidades*, [S. l.], v. 6, n. 12, p. 128-143, 2023. DOI: 10.56242/revistaveredas;2023;6;12;128-143. Disponível em: [//periodicos.unisa.br/index.php/veredas/article/view/531](http://periodicos.unisa.br/index.php/veredas/article/view/531) . Acesso em: 17 jan. 2025.

PAGDEN, Anthony. **La Ilustración y por qué sigue siendo tan importante para nosotros**. Madrid: Alianza Editorial, 2015

PANOFSKY, Erwin. **Renascimento e Renascimentos na Arte Ocidental**. Lisboa: Editorial Presença, 1981.

POCOCK, J. G. A. **O momento maquiaveliano: o pensamento político florentino e a tradição republicana atlântica**. Niterói: Eduff, 2021

POCOCK, J. G. A. **Linguagens do ideário político**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013

PRODI, Paolo. **Uma História da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2005

ROMANO, Roberto. Introdução. In: LUTERO, Martinho. **Da Liberdade do cristão**: prefácios à Bíblia. Tradução por Erlon José Paschoal; revisão do alemão por Carlos Eduardo Jordão Machado. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SENEILLART, Michel. *As artes de governar*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

SERRANO NUNES, Silvio Gabriel. Histoire profane et théorie politique dans le constitutionnalisme de Théodore de Bèze. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2018/2 (Tome 102), p. 221-233. DOI: 10.3917/rspt.1022.0221. URL: <https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2018-2-page-221.htm> . Acesso em: 17 jul. 2025.

SILVA FILHO, Luiz Marcos da. **Como ler Santo Agostinho**: terapia da alma e felicidade. São Paulo: Paulus, 2021.

SILVA FILHO, Luiz Marcos da. **Filosofia Política em Agostinho**: estudos sobre A cidade de Deus. 1. ed. São Paulo: Almedina/Edições 70, 2022.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SMALLMAN, Stephen E. O que é uma igreja reformada? In: LUCAS, Sean Michael (Org.). **Série fé reformada (Volume I)**. Tradução por Rubens Thomaz de Aquino; Cláudia Vassão; Lúcia Zanetti; Vanessa Zuliani e Neuza Batista. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo Regime e a Revolução**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.