

**PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS**  
**Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais**

**Tiago Rossi Marques**

**“ABRAHAM KUYPER ENTRE AS NAÇÕES”: diálogo e antítese entre o  
Realismo Cristão e o Neo-calvinismo holandês nos Estudos Internacionais**

Belo Horizonte

2019

Tiago Rossi Marques

**“ABRAHAM KUYPER ENTRE AS NAÇÕES”: diálogo e antítese entre o  
Realismo Cristão e o Neo-calvinismo holandês nos Estudos Internacionais**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Relações Internacionais.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo César Souza Ramos.

Coorientador: Prof. Dr. Lucas Grassi Freire.

Área de Concentração: Política Internacional

Belo Horizonte

2019

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

M357a Marques, Tiago Rossi  
Abraham Kuyper entre as nações: diálogo e antítese entre o realismo cristão e o neo-calvinismo holandês nos estudos internacionais / Tiago Rossi Marques. Belo Horizonte, 2019.  
235 f.: il.

Orientador: Leonardo César Souza Ramos

Coorientador: Lucas Grassi Freire

Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais

1. Abraham Kuyper, 1837-1920 – Crítica e interpretação. 2. Política internacional. 3. Política externa. 4. Teologia política. 5. Teologia pública. 6. Relações internacionais. I. Ramos, Leonardo César Souza. II. Freire, Lucas Grassi. III. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais. IV. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 327

Tiago Rossi Marques

**“ABRAHAM KUYPER ENTRE AS NAÇÕES”: diálogo e antítese entre o Realismo Cristão e o Neo-calvinismo holandês nos Estudos Internacionais**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Relações Internacionais.

---

Prof. Dr. Leonardo César Souza Ramos – PUC Minas (Orientador)

---

Prof. Dr. Lucas Grassi Freire – Universidade Presbiteriana Mackenzie (Coorientador)

---

Prof.<sup>a</sup>. Dra. Daniela Vieira Secches – PUC Minas (Banca Examinadora)

---

Prof. Dr. Fernando Maia – PUC Rio (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 27 de março de 2019.

*Ao soberano dos povos e rei das nações, Cristo Jesus.*  
*À minha esposa e família, fonte perene de força, inspiração e encorajamento.*  
*Aos amados avós Carlos Rossi e Adelina Limeres Rossi (In memoriam).*  
*Ao estimado Prof. Dr. Otávio Soares Dulci (In memoriam).*

## AGRADECIMENTOS

À santíssima Trindade, Deus trino de amor, graça, misericórdia e presença sustentadora;

Aos meus pais, Jaime e Evany, Nathan e Izabel, bem como ao meu irmão Felipe e à minha cunhada Débora, os quais devo minha gratidão e amor por serem aqueles que me apoiam e me inspiram em tudo o que faço;

À minha esposa Nathana Isabela de Souza Faria Rossi Marques, mulher de virtude e de fibra, responsável pelo profundo auxílio e suporte quando o ânimo e a força de mim fugiam. Te amo!

À PUC-Minas, *Alma Mater* viabilizadora do meu aprofundamento nos Estudos Internacionais;

Ao meu orientador Prof. Dr. Leonardo César Souza Ramos, verdadeiro tutor nas minhas sendas universitárias, o qual me foi posto por modelo de virtude acadêmica e vida humana, sendo alguém a quem muito estimo em fraternidade, amizade e exemplo vocacional;

Ao meu coorientador Prof. Dr. Lucas Grassi Freire por quem mantenho igual estima e admiração, um verdadeiro padrão de vida em docência, o qual almejo seguir. Sou grato a ambos por me concederem o privilégio de ser por vocês orientado, dado o escopo da minha pesquisa. Sem esta orientação conjunta a dissertação se demonstraria inviável em sua execução;

Aos professores Dra. Daniela Vieira Secches (PUC Minas) e Dr. Fernando Maia (PUC Rio) por comporem a Comissão examinadora em banca. Sou grato pelo grande empenho de leitura, por todo exame acurado do trabalho e pelas colocações feitas;

Aos professores Dr. Danny Zahreddine, Dra. Matilde de Souza e Dra. Taiane Las Casas, os quais compuseram a banca examinadora de ingresso no programa de pós-graduação e julgaram haver algum potencial de pesquisa em nossa proposta;

À coordenação, na pessoa do Prof. Dr. Javier Alberto Vadell, aos professores do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais PUC Minas e aos funcionários do departamento pelo inenarrável auxílio, pelos ensinamentos, pela empatia e pela disponibilidade de sempre, principalmente diante do nosso quadro de

enfermidade ao término do processo. Serei para sempre gratos pela humanidade e cuidado para com minha vida;

À coordenação do programa de estágio em docência na pessoa das professoras Dra. Fátima Anastasia e Dra. Matilde de Souza, por meio do qual extraímos conhecimento prático e teórico em docência, obtendo auxílio na formação de nossa identidade enquanto pesquisadores, acadêmicos e orientadores. Registro minha profunda gratidão ao programa e à coordenação;

Aos professores supervisores no programa de estágio em docência, Dr. Cristiano Garcia Mendes, Dra. Fátima Anastasia, Dr. Javier Alberto Vadell, M.e. Júlio César Buere e Dr. Onofre dos Santos Filho por me instruírem de forma sábia e humana no exercício da docência, sendo todos para mim um exemplo.

Aos colegas do programa de pós-graduação PUC Minas, tanto os que se formaram quanto os que ainda permanecem;

À *Lexham Press* e ao *Acton Institute* por nos brindar com as obras de Teologia Pública de Abraham Kuyper, sem as quais não seria possível a realização das análises aqui propostas;

Ao Tijs van den Brink, fraterno amigo em terras kuyperianas, pelo grande auxílio na revisão das traduções que fizemos a partir dos textos originais em holandês de Abraham Kuyper;

À querida e fraterna amiga M.e. Rebeca Caeiro, sempre solícita, companheira e próxima em toda nossa trajetória conjunta no mestrado. Sou profundamente encorajado por sua vida e exemplo;

À Igreja Batista Novo Riacho em Contagem, santa casa de fé, e à Juventude IBNR que lá dentro reside, cuja paciência e suporte me permitiram ir além. Vocês foram e são muito da fonte inspiradora do meu esforço e do meu arrazoar;

Aos amigos e professores M.e. Franklin Ferreira e Dr. Jonas Madureira pelo exemplo de vida acadêmica e cristã, e por todo o apoio dirigido à minha pessoa tanto no início quanto no decorrer da formação. Serei para sempre grato;

Aos amigos e familiares que nos são por exemplo, estímulo e auxílio durante esse penoso, porém, edificante labor acadêmico.

*Oh, no single piece of our mental world is to be hermetically sealed off from the rest, and there is not a square inch in the whole domain of our human existence over which Christ, who is Sovereign over all, does not cry: "Mine!". That cry we have heard, and this work, far too great for our won strength, we have taken up only in reply to this call. (KUYPER; Abraham, 1998g, p.488).*

*Ó, nenhum único fragmento do nosso mundo mental deve ser hermeticamente fechado do resto, e não há um centímetro quadrado, em todo o domínio de nossa existência humana, sobre o qual Cristo, que é Soberano sobre todos, não brade: "É meu!". Aquele brado nós ouvimos e esse trabalho, grandioso demais para nossa própria força, o assumimos apenas em resposta a esta chamada. (KUYPER; Abraham, 1998g, p.488, tradução nossa).*

## RESUMO

Esta investigação dissertativa é orientada pela seguinte pergunta: “se e em que medida haveria a possibilidade de se estabelecer pontos de consenso e dissenso entre o Realismo Cristão, enquanto uma “comunidade de discurso” própria dos Estudos Internacionais, e a tradição reformacional de pensamento político-social, com enfoque na teoria político-social Neo-calvinista de Abraham Kuyper?”. Mediante um movimento de diálogo e antítese entre o Realismo Cristão Político e a tradição Reformacional de pensamento político-social (Neo-calvinismo), a partir de seus respectivos proponentes, busca-se (a) identificar e apresentar uma definição, os pressupostos, o desenvolvimento estrutural e histórico do que convencionou-se chamar de “Realismo Cristão” nos estudos de Política Internacional, via dois enquadramentos conceituais a ele aplicado, a saber, “comunidade de discurso” e uma forma específica de “análise de política externa”; (b) delimitar e explicitar os fundamentos e os baldrames teóricos concernentes ao Neo-calvinismo Holandês, a partir da reflexão e do pensamento político-social de Abraham Kuyper, nosso enfoque analítico, e dos herdeiros desta vertente teórica Reformacional; (c) averiguar possíveis pontos de consenso e dissenso entre a ‘comunidade realista cristã de discurso’ (Realismo Cristão) e o kuyperianismo em suas respectivas abordagens e formulações ético-normativas para uma teoria de Política Internacional. Será a partir de um contexto “Pós-secularista” de reavivamento do argumento religioso para os Estudos Internacionais e da retomada das análises teóricas ético-normativas para o campo das Relações Internacionais, que esta pesquisa extrai seu ímpeto inquiridor e seu pleito em favor de uma abordagem cristã-kuyperiana para a Política Internacional.

**Palavras-chave:** Política Internacional; Teoria Política Internacional; Realismo Cristão; Neo-Calvinismo holandês; Kuyperianismo; Teoria político-social Reformacional; Teologia Política; Teologia Pública; Abraham Kuyper; Reinhold Niebuhr; Herbert Butterfield; Martin Wight

## ABSTRACT

This M.A. research is guided by the following question: “*whether and to what extent would it be possible to establish points of consensus and dissent between Christian Realism as a proper "community of discourse" of International Studies, and the reformational tradition of social-political thinking, focusing on Abraham Kuyper's Neo-Calvinist social-political theory?* Through a dialogue and antithesis movement between Political Christian Realism and the Reformational tradition of social-political thinking (Neo-Calvinism) starting from their respective proponents, we seek to (a) identify and present a definition, the presuppositions, the structural and historical development of what was conventionally called "Christian Realism" in International Politics studies, through two conceptual frameworks applied to it, namely "Community of Discourse" and a specific form of "foreign policy analysis"; (b) to delimitate and clarify the theoretical framework concerning the Dutch Neo-Calvinism theory, starting from Abraham Kuyper's social-political thought and ponderations – here established as our analytical focus – towards the heirs of this Reformational strand of theory; (c) to inquire about the potential points of consensus and dissent between the 'Christian realist community of discourse' (Christian Realism) and Kuyperianism in their respective ethical-normative approaches and formulations on International Political Theory. It will be from such "Post-secularist" context of revival of the religious argument for International Studies, and from the resumption of the ethical-normative theoretical analyzes for the field of International Relations, that this research draws its inquiring impetus and its litigation in favor of a Christian-Kuyperian approach to International Politics.

**Keywords:** International Politics; International Political Theory; Christian Realism; Dutch Neo-Calvinism; Kuyperianism; Reformacional social-political theory; Political Theology; Public Theology; Abraham Kuyper; Reinhold Niebuhr; Herbert Butterfield; Martin Wight.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	<b>11</b>
<b>2. O REALISMO CRISTÃO POLÍTICO</b> .....	<b>29</b>
<b>2.1. Realismo Cristão: da terminologia ao seu escopo</b> .....	<b>30</b>
<b>2.2. Realismo Cristão: comunidade de discurso &amp; análise de Política Externa</b> .....	<b>45</b>
<b>2.3. Realismo Cristão: contornos históricos de um pensamento</b> .....	<b>52</b>
2.3.1. <i>Entre o preliminar &amp; o contemporâneo: uma síntese</i> .....	53
2.3.2. <i>Do contemporâneo ao derradeiro: o século XXI e seus “realismos”</i> .....	65
<b>3. CONTORNOS DA TRADIÇÃO POLÍTICO-SOCIAL KUYPERIANA</b> .....	<b>80</b>
<b>3.1. Abraham Kuyper: biografia como Teologia Pública &amp; Política</b> .....	<b>81</b>
<b>3.2. Calvinismo enquanto “Sistema de Vida” ou “Cosmovisão”</b> .....	<b>87</b>
<b>3.3. “Graça Comum”: uma abordagem kuyperiana da história e seus desdobramentos</b> .....	<b>99</b>
<b>3.4. A Teoria Político-Social Kuyperiana: “Esferas De Soberania”</b> .....	<b>105</b>
3.4.1. <i>O Estado no pensamento kuyperiano: Soberania e Justiça Pública</i> .....	114
3.4.2. <i>A tradição Kuyperiana sobre o aspecto econômico-social</i> .....	121
<b>4. KUYPER ENTRE AS NAÇÕES: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE O REALISMO CRISTÃO E O NEO-CALVINISMO HOLANDÊS</b> .....	<b>127</b>
<b>4.1. Profetas Pós-Seculares: retomando a abordagem teórica “ético-normativa” na     Política Internacional</b> .....	<b>129</b>
<b>4.2. Entre “realismos” e além: Kuyper e o “agostinianismo” teológico, moral e político     no fluxo da história</b> .....	<b>135</b>
4.2.1. <i>Providência, Graça Comum e o desenvolvimento da História</i> .....	137
<b>4.2.1.1. “História”, Reinhold Niebuhr e Abraham Kuyper</b> .....	<b>137</b>
<b>4.2.1.2. “História”, Herbert Butterfield, Martin Wight e Abraham Kuyper</b> .....	<b>144</b>
4.2.2. <i>A Política Internacional no Saeculum: uma abordagem “realista cristã”</i> .....	156
<b>4.2.2.1. História, Natureza Humana e Pecado</b> .....	<b>156</b>
<b>4.2.2.2. Moralidade, Justiça e Ordem</b> .....	<b>161</b>
<b>4.3. Realismo Cristão Reconsiderado: por uma abordagem kuyperiana nos Estudos     Internacionais</b> .....	<b>182</b>
<b>5. CONCLUSÃO</b> .....	<b>188</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>204</b>
<b>ANEXO A – VIDA E OBRA DE ABRAHAM KUYPER: um esboço cronológico</b> .....	<b>219</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Os estudos contemporâneos das Ciências humanas, sociais e políticas ao tratarem daquilo que convencionou-se chamar de “Ocidente”, têm apontado para o retorno do argumento religioso ao centro dos debates acadêmicos e teóricos, o qual ganha cada vez mais “proeminência pública como um fator significativo nas políticas globais e na sociedade civil”<sup>1</sup>. (GRAHAM, 2014, p. 235, tradução nossa).

Indo na contramão dos agouros das teorias secularistas dos séculos passados (TAYLOR, 2010), mas sem se afirmar uma ‘pandemia’ religiosa em escala global, o que se pode observar no ocidente seria um novo fenômeno, num período intitulado de “Pós-secular”, em que a religião sofre ressurgimento, declínio, mutação e resistência em sua relação com o humano, o político, o social e as demais áreas das Humanidades. Como aponta-nos Hent de Vries e Lawrence E. Sullivan (2006, p.3, tradução nossa), “Uma sociedade é “pós-secular” se considerar a decrescente, mas duradoura – e, portanto, talvez mais resistente e recalcitrante – existência do religioso”<sup>2</sup>. Será neste contexto que o argumento religioso retorna ao centro dos debates públicos e políticos, seja no domínio doméstico ou naquele internacional, mediante uma Teologia Pública que encarna, em seu exercício argumentativo e reflexivo, aspectos apologéticos e confessionais inerentemente cristãos (BACOTE, 2005; GRAHAM, 2013).

A Teologia Pública que temos em vista aqui será aquela de origem cristã-histórica, que vai a público a partir de sua orientação teológica dentro de um amplo espectro de formulações informadas a partir de uma moldura protestante. Em Max Stackhouse (1987, p. xi, tradução nossa), ganhamos maior clareza acerca de como devemos compreender a natureza e o propósito de uma Teologia Pública cristã, tendo em vista os propósitos argumentativos que aqui levantamos:

---

<sup>1</sup>(...) public prominence as a significant factor in global politics and civil society.

<sup>2</sup>A Society is “post-secular” if it reckons with the diminishing but enduring – and hence, perhaps, ever more resistant and recalcitrant – existence of the religious.

Primeiro, [...] aquilo que nós, como cristãos, acreditamos que devemos oferecer ao mundo para sua salvação, não é esotérico, privilegiado, irracional ou inacessível. É algo que acreditamos ser compreensível e indispensável para todos, algo que podemos discutir razoavelmente com hindus e budistas, judeus e muçulmanos, humanistas e marxistas. Segundo, tal teologia dará orientação às estruturas e políticas da vida pública. É de natureza ética. A verdade para a qual argumentamos deve implicar um elemento viável de justiça e sua adequação pode ser testada nessa base.<sup>3</sup>

Esta Teologia Pública será aquela “fé que busca entender a relação entre as convicções cristãs e o contexto social e cultural mais amplo no qual a comunidade cristã vive”<sup>4</sup>. (THIEMANN, 1991, p. 21, tradução nossa). E neste contexto pós-secularizado a Teologia Pública cristã parte em seu ímpeto de denunciar um tipo de crise nas sociedades contemporâneas, as quais aparentam demonstrar um quadro de “amnésia social em relação ao lugar de profunda influência da religião no tecido da vida pública, da família à igreja, à vida corporativa e econômica”<sup>5</sup>. (BACOTE, 2005, p. 41, tradução nossa).

A abordagem Pós-Secularista<sup>6</sup>, também presente nos estudos das Relações Internacionais (PETITO; MAVELLI, 2014), aponta-nos para o fato de que seja no plano doméstico ou externo, internacional ou global, a religião é partícipe no desenvolvimento teórico e analítico presente no campo, de maneira que, o Cristianismo, enquanto religião de profundo impacto na construção do Ocidente, tem permanecido atuante mesmo diante dos presságios sobre seu total declínio ou da própria perda de sua hegemonia em uma era tida como “Pós-Cristã”. (DAWSON,

---

<sup>3</sup>First, [...] that which we as Christians believe we have to offer the world for its salvation is not esoteric, privileged, irrational, or inaccessible. It is something that we believe to be both comprehensible and indispensable for all, something that we can reasonably discuss with Hindus and Buddhists, Jews and Muslims, Humanist and Marxist. Second, such a theology will give guidance to the structures and policies of public life. It is ethical in nature. The truth for which we argue must imply a viable element of justice and its adequacy can be tested in that basis.

<sup>4</sup>[...] faith seeking to understand the relation between Christian convictions and the broader social and cultural context within which the Christian community lives.

<sup>5</sup>[...] social amnesia regarding the place of deep influences of religion in the fabric of public life, from family to church to corporate and economic life.

<sup>6</sup>Para uma importante discussão sobre o Pós-Secularismo nas Relações Internacionais, ver: MAY, Samantha et al. **The Religious as Political and the Political as Religious: Globalisation, Post-Secularism and the Shifting Boundaries of the Sacred.** Politics, Religion & Ideology. Vol. 15, No. 3, pp. 331-346, 2014. THOMAS, Scott M. **The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the soul of the Twenty-First century.** The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations. New York: Palgrave Macmillan, 2005. WILSON, Erin K. **Theorizing Religion as Politics in Postsecular International Relations.** Politics, Religion & Ideology. 15:3, pp. 347-365, DOI: 10.1080/21567689.2014.948590, 2014.

2016). Mesmo diante da influência de uma “virada secular”<sup>7</sup> (JONES, 2003) e de uma “virada positivista”<sup>8</sup> (KUBÁLKOVÁ; LUOMA-AHO, 2014) para o campo, a abordagem cristã manteve sua capacidade de penetração se fazendo presente na própria consolidação e no desenvolvimento do campo dos Estudos Internacionais, bem como no avanço e na produção teórica de Política Internacional, principalmente mediante o impulso ético-normativo presente em sua teorização. (TROY, 2012, 2014).

Este ímpeto teórico ético-normativo esteve presente em duas importantes tradições no trato para com a produção teórica de Política Internacional, a saber, o Realismo Clássico e a Escola Inglesa. Ambas as abordagens, as quais foram diretamente influenciadas pela teologia política e pública que nasce a partir da reflexão cristã para Estudos Internacionais, têm experimentado um reavivamento acadêmico ao prosseguirem na esteira das abordagens “Pós-secularistas”, ao serem impulsionadas pelos ventos de uma “virada religiosa”<sup>9</sup> sobre os estudos das Relações Internacionais. (THOMAS, 2000, 2005).

Associada ao Realismo Clássico de Morgenthau e Niebuhr na América, bem como a Escola Inglesa de Butterfield e Martin Wight no continente Europeu, a teoria normativa, como aponta-nos Theo Neethling (2004, p. 11, tradução nossa), seria aquela que:

---

<sup>7</sup>Secular turn. Charles A. Jones (2003) apresenta-nos o impacto da secularização no campo das Relações Internacionais ao abordar o desenvolvimento histórico da disciplina em seus “Grandes Debates”. Para Jones, esta “virada secular” ocorreu em dois estágios: (1) mediante os efeitos do “segundo grande debate” entre “Tradicionalistas” e “Behavioristas” e a demissão das abordagens históricas e normativas do campo; (2) a influência do neo-realismo e a teoria da escolha racional estabelecendo uma profunda influência positivista para o campo. Retomaremos parte desta discussão no derradeiro capítulo desta dissertação, principalmente naqueles aspectos que julgamos necessários para a análise e a argumentação que intentaremos promover.

<sup>8</sup>Positivist turn. Esta virada positivista, como pontua-nos Kubálková e Luoma-aho (2014), estaria associada aos desdobramentos do “segundo grande debate” nas Relações Internacionais em que se estabelece uma conformação do campo aos métodos científicos, associados, posteriormente, a influência da teoria da escolha racional e da abordagem neo-realista para a disciplina.

<sup>9</sup>Religious turn. Scott Thomas (2000, 2005) estabelece uma discussão em que apresenta não somente um argumento em favor do ressurgimento e da redescoberta do “religioso” para o campo das Relações Internacionais, mas também como esta redescoberta é mobilizada em seu caráter ético-normativo para a transformação dos estudos das Relações Internacionais e da própria influência que exerce sobre as dinâmicas concernentes a sociedade internacional. Apesar de não ser o enfoque desta dissertação, retomaremos, de maneira pontual, o argumento apresentado por Thomas (2000, 2005), Jones (2003), Kubálková e Luoma-aho (2014) no quarto capítulo, tendo em vista a proposta e os objetivos dissertativos que aqui estabeleceremos.

[...] diferentemente da teoria empírica de RI, trata de questões relativas a padrões de comportamento, obrigações, responsabilidades, direitos e deveres, como dizem respeito a indivíduos, estados e ao sistema estatal internacional. Mais particularmente, os estudos com orientação normativa focalizam questões contenciosas, como o significado moral de estados e fronteiras, a ética da guerra e da paz, a natureza dos direitos humanos, a defesa da intervenção (política e militar) e as exigências da justiça distributiva internacional. Para este fim, a teoria normativa se relaciona com normas, regras, valores e padrões na política mundial e, como tal, abrange todos os aspectos da área em questão - incluindo o direito internacional, a economia política internacional e diplomacia. Em termos simplificados, a teoria normativa em RI refere-se à dimensão moral ou ética das atividades na esfera internacional.<sup>10</sup>

Tanto o Realismo Clássico quanto a Escola Inglesa permanecem, não sem duras críticas, nas discussões teóricas e práticas nos estudos das Relações Internacionais. Ambas se constituem como expressivas tradições para o desenvolvimento da teoria Política Internacional, desde as formulações preliminares da disciplina no século XX até sua apropriação coeva, e isto mediante seu resgate, suas reformulações, seus desdobramentos contemporâneos e os questionamentos a elas dirigidos.

Os debates contemporâneos em teoria Política Internacional trazem consigo novos caminhos na tratativa para com ambas as escolas, através da reconsideração e a releitura das bases teóricas contidas nestas vertentes, fruto do esforço reflexivo de seus respectivos proponentes. (HALL, 2003; REICHWEIN, 2011; WILLIAMS, 2005, 2007). Seria possível com isso identificar um aspecto de resiliência por parte destas teorias, as quais seguem na resistência contra a antítese proveniente de outros paradigmas nas discussões teórico-filosóficas da disciplina, como aqueles de corte liberal, marxista, construtivista e pós-estruturalista, para nomearmos alguns.

Neste arranjo transatlântico entre teorias sobre a Política Internacional, o Realismo Clássico e a Escola Inglesa, ambos na vanguarda dos debates

---

<sup>10</sup>Normative theory, unlike empirical IR theory, addresses questions relating to standards of behaviour, obligations, responsibilities, rights and duties as they pertain to individuals, states and the international state system. More particularly, studies with a normative orientation focus on contentious issues such as the moral significance of states and borders, the ethics of war and peace, the nature of human rights, the case for (political and military) intervention, and the requirements of international distributive justice. To this end, normative theory relates to norms, rules, values and standards in world politics and as such ranges over all aspects of the subject area – including international law, international political economy and diplomacy. In simplified terms, normative theory in IR refers to the moral or ethical dimension of activities in the international sphere.

acadêmicos desde o período intitulado de “A Era do Realismo”<sup>11</sup> (MARTY, [1991]/1997), foram expressivamente influenciados em suas construções teóricas e analíticas por uma abordagem inerentemente cristã-agostiniana dos dilemas éticos e políticos no plano doméstico-nacional e na conjuntura internacional do século XX – um verdadeiro “Momento Agostiniano” da Política Internacional como aponta-nos Roger Epp (1991). À esta influência, formada a partir do esforço reflexivo de estudiosos, pesquisadores, eruditos e catedrático cristãos das mais diversas áreas do saber humano, deu-se o nome de “Realismo Cristão”, o qual se estabelece como um dos alvos de nossos estudos.

O “Realismo Cristão” seria aquele que, nos Estudos Internacionais, estaria em associação às escolas americana (Realismo Clássico) e inglesa (Escola Inglesa) de Política Internacional. Por meio de nomes como os de Reinhold Niebuhr (1892-1971), Herbert Butterfield (1900-1979) e Marin Wight (1913-1972) se consolidaria como uma “forma de pensamento”, ou “abordagem”, amparada pela tradição cristã-agostiniana de pensamento, estando igualmente ancorada em três qualificadores que, simultaneamente, a aproximaria e a diferenciaria destas escolas no trato para com a Política Internacional: o “Realismo Político”, o “Realismo Moral” e o “Realismo Teológico”. (LOVIN, 2008; PATTERSON, 2003).

Seu “Realismo Político” se apresenta no reconhecimento dos poderes econômicos e políticos em ação na história, numa dinâmica conflituosa e relacionada às complexas realidades morais que moldam a política e a história, além do domínio do auto-interesse e as dinâmicas do poder, ambos presentes na natureza humana. Em seu “Realismo Moral”, argumenta em favor de forças inerentes ao conflito político em conexão mais profunda e duradoura para com a natureza humana, quanto também advoga em favor da realidade do aspecto moral, sendo ele igualmente partícipe das dinâmicas sociais humanas. É também “Realista Teológico”, pois parte de uma perspectiva teológica e religiosa agostiniana da ordem global para o plano político, que obtém seu sentido e significado a partir de um ponto de referência transcendente que sustenta esta realidade, sendo este ponto de

---

<sup>11</sup> The Age of Realism

referência a própria divindade cristã. (LOVIN, [1995]/2004, 2009; NIEBUHR, 1943; PATTERSON, 2008).

Entrementes, Erick Patterson (2015) nos auxilia ao propor duas apropriações diferenciadas no uso do termo “Realismo Cristão”, as quais nos serão úteis aqui, tendo em vista a ampliação das discussões teórico-analíticas para os Estudos Internacionais: (a) primeiro, a ideia de “comunidade de discurso” (*community of discourse*); (b) segundo, a apropriação deste termo como um tipo específico de teorização nas Relações Internacionais, chamada por Stephen Walt (2005) de “análise de política externa” (*foreign policy analysis*).

Diferentemente do uso atribuído às concepções de “ideologia” ou de “escolas de pensamento”, a aplicação do conceito de “comunidade de discurso” sobre o “Realismo Cristão” faz com que haja maior elasticidade e abrangência em seu uso. Tal atribuição permite uma maior interdisciplinaridade e a não rigidez, presente em termos mais estanques, sem que, com isso, haja perda em seu aspecto de unidade e confluência em torno de um tema e de elementos teóricos que lhe possa ser comum. Deste modo, aplicar a ideia de “comunidade de discurso” sobre o “Realismo Cristão”, “permite que as pessoas possam pensar e agir com unidade no abordar de uma grande variedade de graves problemas sociais”<sup>12</sup>. (HERRICK, 2008, p.23). Em contrapartida, enquanto “análise de política externa”, o “Realismo Cristão” haveria de manter uma robustez analítica na medida em que busca promover “diagnósticos”, “predições”, “prescrições” e “avaliações” de maneira a se estabelecer como um instrumento de produção analítica para a política externa. (WALT, 2005; PATTERSON, 2015).

Será nestes termos que Patterson (2015) atribuirá oito pressupostos gerais sobre o “Realismo Cristão” enquanto uma “comunidade de discurso”: (1) o Realismo Cristão como uma vertente de pensamento presente nas Relações Internacionais, partilhando princípios como postulados pelo Realismo Político Moderno dos Estudos Internacionais; (2) é teologicamente de origem agostiniana em vários de seus aspectos e concepções, principalmente no tocante a sua antropologia; (3) partindo do agostinianismo, o “Realismo Cristão” dá primazia à ordem política na busca pelo

---

<sup>12</sup>[...] that enabled people to think and act with unity to address a wide range of serious social problems.

equilíbrio das forças concorrentes sobre a ordem no globo; (4) aborda recorrentemente a questão do conceito de “poder”; (5) é crítico da potencialidade política do chauvinismo coletivo; (6) considera todos os três níveis de análises apresentados por Kenneth Waltz [1959]/(2004), como as três “imagens” da teoria das Relações Internacionais: a natureza humana, a estrutura doméstica dos Estados e o sistema de Estados; (7) se opõe veementemente a vários “ismos”, como o idealismo, o conservadorismo tradicional e o liberalismo, uma vez que estes buscam absolutizar aspectos inerentes às suas próprias percepções: o utopismo revolucionário, o imobilismo reacionário e o espírito revolucionário individual; (8) enfatiza os limites e as restrições necessárias à percepção do auto-interesse e do orgulho presente mundo.

Portanto, diante deste enquadramento contextual “Pós-secular”, em que há a retomada e o reavivamento do argumento religioso e das abordagens teóricas ético-normativas para a Política Internacional, dentre as quais, a ‘comunidade realista cristã de discurso’ nas Relações Internacionais figura-se como objeto de nossa análise, vislumbramos a possibilidade de se delinear consensos e dissensos, aproximações e distanciamentos entre o “Realismo Cristão” e a tradição Reformacional de pensamento político-social, que parte de uma herança cristã-reformada de reflexão, com enfoque e destaque para a teoria político-social Neo-calvinista de Abraham Kuyper.

Abraham Kuyper (1837-1920) foi, dentre a variedade de seus atributos vocacionais, um teólogo público responsável por um profundo impacto na cultura e história holandesa entre os séculos XIX e XX, bem como na Teologia Protestante no mesmo período. Dentre muitos feitos nacionais, destacamos aqui três que se elevam: (a) fundação e presidência do partido Anti-Revolucionário holandês (ARP) em 1879; (b) fundação da Universidade Livre de Amsterdã em 1880 e proponente de um movimento criador de escolas primárias de confissão Reformada; (c) o empossar do cargo de Primeiro Ministro da Holanda entre o período de 1901 a 1905. (BARTHOLOMEW, 2017; BRATT, 2013; KUYPER [1890]/2015).

Não somente modelador de instituições, Kuyper também foi um prolífero intelectual e escritor, de maneira que, por sua pena foram criados tratados teológicos, trabalhos e comentários políticos, sociais e históricos, além de escritos

confessionais e bíblicos regularmente publicados e distribuídos nacionalmente. Grande parte de seu legado e intenso envolvimento na cultura em que se achava inserido, seria fruto direto da influência de duas tradições de pensamento: (1) uma tradição reformada cristã de pensamento conhecida como Calvinismo e (2) uma teoria política conhecida como Pluralismo. (KENNEDY, 2013).

A partir de sua herança reformada sob influências agostinianas, e de sua orientação política antirrevolucionária, Kuyper ([1891]/2011, 2014, 2015) desenvolve sua teoria político-social conhecida como “Esferas de Soberania”, ou “Soberania das Esferas”, fruto da teologia calvinista e dos trabalhos iniciais propostos por Guillaume Groen van Prinsterer, no intuito de estabelecer oposição, como nos afirma Dirk Jellema ([1957]/2009, p. 474, tradução nossa), ao “Atomismo Revolucionário e a uniformidade”<sup>13</sup>. Assim o faz num contexto específico do século XIX em que temas como democracia, autoridade e soberania estatal estavam no centro de discussões das teorias político-sociais. (HESLAM, 2002).

Kuyper propõe sua teoria da “Esferas de Soberania” buscando oposição ao secularismo, ao liberalismo e ao individualismo oriundos dos ideais da revolução liberal francesa, bem como o combate do conceito “místico” de Estado e de soberania estatal oriundos da escola hegeliana germânica, nomeada por ele de “soberania estatal panteísta” (BRATT, 1998, 2013). Disto, conclui Daly (2009, p. 160, tradução nossa) que “a Soberania da Esfera é, então, uma teoria descritiva da estrutura social e um princípio prescritivo da ordem política”. Este kuyperianismo, bem como as formulações desenvolvidas por seus herdeiros, consolidaram a tradição Reformacional, ou Neo-calvinista, de pensamento político-social que, a partir de Kuyper, são estabelecidos aqui como o outro foco inquiridor desta pesquisa, e isto em associação ao Realismo Cristão.

Tendo isto em mente, estabelecemos a seguinte pergunta-problema: *“Se e em que medida haveria a possibilidade de se estabelecer pontos de consenso e dissenso entre o Realismo Cristão enquanto uma “comunidade de discurso” própria dos Estudos Internacionais, e a tradição reformacional de pensamento político-social, com enfoque na teoria político-social Neo-calvinista de Abraham Kuyper?”*.

---

<sup>13</sup>Revolutionary atomism and uniformity [...]

Assim indagamos tendo em vista a possibilidade de se estabelecer uma estrutura de diálogo e antítese entre ambas perspectivas, e isto sobre o espectro teórico e político ligados aos Estudos Internacionais. Assim propomos mediante forte suspeita de um potencial argumentativo kuyperiano para a fomentação e o regate de teorias ético-normativas, seja para os estudos de Política Internacional ou para o campo das Relações Internacionais em termos gerais. Tanto o pensamento político-social kuyperiano quanto o “Realismo Cristão”, possuem categorias analíticas bem estabelecidas no tocante a compreensão sobre a natureza humana, as instituições, o poder, o Estado, os grupos e os arranjos sociais, o equilíbrio de poder, o indivíduo, dentre outros, os quais nos impulsionam na tarefa do exercício dissertativo.

Dentre estas categorias, uma que se destaca diante de nossa inquirição, seria aquela concernente a leitura que ambas as abordagens realizam sobre a história, leitura esta que baliza a compreensão das demais categorias por elas propostas. O pensamento e a teologia cristã propõem uma visão muito peculiar da história<sup>14</sup> (SMIT, [1950]/2002), estando ela presente deste o profetismo e as narrativas veterotestamentárias do povo hebreu, perpassando as formulações neotestamentárias e sua escatologia, desdobrando-se sobre a compreensão cristã na patrística (Agostinho), na escolástica (Aquino) e na Reforma (Lutero e Calvino).

A abordagem da história, igualmente importante para as formulações de teoria política para os Estudos Internacionais, também se constitui como base do arrazoar teórico para o “Realismo Cristão”, a tradição político-social Reformacional e a pessoa de Abraham Kuyper. Todos se tornaram herdeiros da abordagem cristã sobre a história em sua extensão e abrangência, a qual se fez um importante instrumento de análise para esta dissertação, ainda que não se constitua como seu principal foco.

---

<sup>14</sup>Em nossa pesquisa, percebeu-se a importância atribuída a História tanto pelo “Realismo Cristão” quanto pela tradição Reformacional de pensamento, às colocando em confluência para com a significância também a ela atribuída pelas abordagens “Tradicionalistas” das Relações Internacionais. Ainda que esta dissertação busque uma análise que trabalhe com outras categorias, não sendo simplesmente focada em uma abordagem analítica da história, julgamos ser pertinente o tratar deste aspecto nesta dissertação, dentro daquilo que nos cabe para o argumento que propomos. Todavia, assim fazemos sabedores de nossa limitação, e da necessidade de um aprofundamento e uma melhor explanação desta temática em correlação a disciplina das Relações Internacionais. Futuras propostas que partem do argumento aqui proposto, e de outros correlatos, farão bem ao ampliarem o tema de pesquisa neste tópico. Para tanto, recomendamos a leitura de Smit (2002) em toda sua extensão.

Como apontado por Patterson (2015), é reconhecido aqui uma confluência de temas inerentes ao objeto de estudo proposto, tanto para o Realismo Cristão, este em associação às escolas americana (Realismo Clássico) e inglesa (Escola Inglesa) de Política Internacional, quanto também para a escola de pensamento político-social Reformacional inaugurada a partir de Abraham Kuyper. Portanto, esta pesquisa ocupar-se-á em pesquisar os possíveis pontos de consenso e dissenso em relação aos argumentos estabelecidos pelo Realismo Cristão Político nas Relações Internacionais, e a teoria político-social Reformacional, com enfoque em Abraham Kuyper.

A intenção de propor o tema aqui definido por “*ABRAHAM KUYPER ENTRE AS NAÇÕES*”: *diálogo e antítese entre o Realismo Cristão e o Neo-calvinismo holandês nos Estudos Internacionais*”, se dá a partir da própria dinâmica inerente ao campo das Relações Internacionais.

Freire (2011) nos aponta para o fato de que o status atual da disciplina de Relações Internacionais é percebido em sua própria fragmentação teórica. Ademais, se há algo de baixa contestação, este seria a variedade de programas de pesquisa no campo das Relações Internacionais de maneira tal que, na busca pela compreensão e definição do seu objeto de pesquisa, tem-se uma miríade de instrumentos teóricos de análise e interpretação neste universo acadêmico.

Assim como ocorre no sistema internacional, afirmariam algumas teorias, no campo de pesquisa acadêmica nos Estudos Internacionais não há uma autoridade capaz de estabelecer, via a imposição, sua vontade sobre todas as instituições ou programa relacionados à disciplina. Poderia, contudo, haver uma relação assimétrica devido à influência nos interesses acadêmicos ao redor do globo, mas jamais sua determinação devido ao fato destas serem “instâncias de ordem espontâneas”. (FREIRE, 2011).

Deste modo, é fundamental para o acadêmico desejoso de compreender as formulações teóricas em Relações Internacionais, bem como de propor meios analíticos do objeto de estudo do mesmo, versar-se sobre a diversidade teórica existente na disciplina, sem perder de vista o engajamento intelectual honesto e criativo necessário ao campo.

Nesse sentido, o movimento de reavivamento do argumento religioso, das abordagens ético-normativas e da retomada no trato para com as tradições americana e inglesa nos estudos de Política Internacional, se demonstram a nós como um caminho profícuo na tentativa de se pensar o “Político” e “Internacional”. Compreender seus pressupostos, os arcabouços teóricos e suas perspectivas, se fazem importantes para a pesquisa em questão, na medida em que se intenta aqui o ampliar das discussões normativas e fundacionais nos estudos e programas de pesquisas atuais da disciplina.

Destarte, na busca pelo enriquecimento dos atuais debates e pela fomentação no desenvolvimento teórico no campo das Relações Internacionais, percebe-se aqui a possibilidade abordarmos a tradição político-social Holandesa (Reformacional) nesta discussão, uma vez que, testificamos profícuo potencial teórico-analítico para a fomentação de pesquisa acadêmica no próprio campo das Relações Internacionais. Algo já tem sido realizado tendo em vista a busca pela inserção de um programa de pesquisa orientado, a partir da tradição Reformacional holandesa, para os Estudos Internacionais.

Freire aponta para o impacto positivo que a “Filosofia Reformacional do Pensamento Cosmonômico”, proveniente da influência kuyperiana em Herman Dooyeweerd, já tem gerado no campo das Relações Internacionais (FREIRE, 2010, 2016). O autor sugere no mínimo três frentes de atuação em que os acadêmicos reformacionais interessados na Política Internacional deverão enfrentar na busca por estabelecer uma agenda reformacional para o campo: (a) uma “contribuição crítica”; (b) uma “contribuição meta-teórica”; (c) uma “contribuição teórica reflexiva”. (FREIRE, 2011).

O pensamento político-social e filosófico kuyperiano foi capaz de influenciar uma gama de teóricos e acadêmicos das mais diversas matizes do saber, dentre os quais listamos: Herman Dooyeweerd (Filosofia e Direito), Roy A. Clouser (Filosofia da Religião), James Skillen e Jonathan Chaplin (Ciência Política), James K.A. Smith (Fenomenologia, Hermenêutica e Pós-estruturalismo Francês), Bob Goudzwaard (Economia e Sociologia), Leonardo Ramos e Lucas G. Freire (Relações Internacionais, Filosofia e Política) e outros tantos.

Juntamente a isto, há um aumento exponencial no interesse e no trato para com a teoria político-social kuyperiana. Seus textos, originalmente escritos em língua holandesa, têm sido traduzidos para alguns idiomas, dentre eles, o inglês e o português. Em meio a constelação de obras por Kuyper produzidas, as mais recentes e significativas para o presente trabalho são os doze volumes em teologia pública publicados pela *Lexham Press* em parceria com o *Acton Institute*.

Até o presente momento, iniciando-se em 2015, já são seis volumes publicados em língua inglesa, com a previsão de término das publicações para o ano do centenário da morte de Kuyper em 2020. Isto inclusive se configura como parte da limitação de nossa pesquisa. O atraso nas publicações de três dos seis volumes restantes, os quais nos seriam muito úteis, nos levaram à dois caminhos: (a) ao esforço de tradução de trechos das obras originais, isto diante de nossas limitações linguísticas dado a nossa não proficiência em língua holandesa; (b) recorrer à literaturas secundárias de conterrâneos e estudiosos de Kuyper.

Não obstante, reconhecemos o aumento do poder argumentativo mediante a possibilidade de acesso aos textos em língua inglesa. Isto, por si somente, nos é incentivo para um esforço futuro de revisão do presente trabalho, e consecução das atividades investigativas em novas abordagens no futuro, assim nos permitindo a soberana providência e a benevolente graça sempiterna.

Outra variável a ser considerada estaria relacionada com o papel das pressuposições religiosas e fiduciárias que estabelecem pontos de partida filosóficos, credais e meta-teóricos, todos capazes de formatar e estabelecer uma determinada percepção da realidade (ontologia), a forma de conhecimento da mesma (epistemologia), e as formulações teóricas decorrentes deste esforço – isto aplicado ao pensamento político internacional. (CARLETTI; FERREIRA, 2016; FREIRE, 2008; 2009).

Conjuntamente a Freire, Ramos tem proposto uma possível agenda Reformacional para os Estudos Internacionais, capaz de trazer contribuições para com as discussões em algumas áreas específicas da disciplina, como: (a) uma “contribuição na questão normativa de um ponto de vista teórico e também com potencial objeto de pesquisa”; (b) uma “contribuição em debates específicos sobre objetos específicos das teorias de Relações Internacionais”; (c) uma “contribuição

para com os debates no âmbito da economia política internacional/global”; (d) uma “apresentação de uma proposta de inserção nas questões meta-teóricas do campo”. (FREIRE; RAMOS, 2008, 2012).

Assim sendo, poder-se-ia afirmar que, mesmo de forma seminal, há um engajamento Reformacional na disciplina das Relações Internacionais, o qual visa uma agenda que lhe seria próprio. À guisa de mais exemplo, Skillen (1979, 1981) já visa, em algum nível, aquilo que Freire chama de “engajamento externo” ou “engajamento crítico externo” para com teóricos das Relações Internacionais como Morgenthau, Keohane e Nye, dentre outros. (FREIRE, 2011). Todavia, aponta Freire, há ainda a necessidade de um prosseguimento em tal “engajamento crítico” na medida em que podemos nos mover em direção a importantes nomes como Kenneth Waltz, Alexander Wendt e Headley Bull, Reinhold Niebuhr, Herbert Butterfield, para se nomear alguns. (FREIRE, 2011).

Deste modo, será a partir deste ímpeto e sobre este impulso dissertativo que aqui buscaremos um engajamento normativo, transdisciplinar e Reformacional, ao propormos uma busca por consensos e dissensos, aproximações e distanciamentos entre o “Realismo Cristão” e a tradição Reformacional de pensamento político-social, com enfoque na teoria kuyperiana.

Diante da questão aqui proposta, almejamos, em termos gerais, estabelecer um movimento de diálogo e antítese entre o Realismo Cristão Político e a tradição Reformacional (Neo-calvinista) de pensamento político-social, com enfoque na pessoa e obra de Abraham Kuyper. Em termos específicos, objetivamos: (a) identificar e apresentar uma definição, os pressupostos, o desenvolvimento estrutural e histórico do que convencionou-se chamar de “Realismo Cristão” nos estudos de Política Internacional, via dois enquadramentos conceituais à ele aplicado, a saber, “comunidade de discurso” e uma forma específica de “análise de política externa”; (b) delimitar e explicitar os fundamentos e os baldrames teóricos concernentes ao Neo-calvinismo Holandês, a partir da reflexão e do pensamento político-social de Abraham Kuyper, nosso enfoque analítico, e dos herdeiros desta vertente teórica Reformacional; (c) averiguar os possíveis pontos de consenso e dissenso entre a ‘comunidade realista cristã de discurso’ (Realismo Cristão) e o

kuyperianismo em suas respectivas abordagens e formulações ético-normativas para uma teoria de Política Internacional.

Tendo em vista os objetivos desse projeto de pesquisa, se pode considerar, do ponto de vista metodológico, que o método qualitativo de análise seja o mais apropriado ao desenvolvimento desta investigação. Isto se dá pelo fato de que o objeto de análise apresentado, trata-se de questões relativas à influência de ideais ou pensamentos que fomentam ou fundamentam a formulação teórica no campo dos Estudos Internacionais.

Somado a esta abordagem qualitativa do objeto de pesquisa, aplicaremos igualmente os métodos de revisão bibliográfica de fontes primárias e secundárias, de análise de conceitos-chave de ordem teórico-filosófico e de análise histórico-contextual concernentes ao “Realismo Cristão”, seus proponentes e seus leitores, assim como a literatura associada a tradição Reformacional de pensamento político-social e a produção literária de Abraham Kuyper. Para tanto, esta dissertação se organizará em três capítulos, seguido de sua seção conclusiva, nos seguintes moldes:

O capítulo 2 “O Realismo Cristão Político” será dividido em três grande tópicos: no item 2.1, intitulado de “Realismo Cristão: da terminologia e do seu escopo”, buscaremos apresentar um extenso debate quanto aos termos que compõe o conceito “Realismo Cristão”, seu ponto de contato e de distanciamento para com a tradição Realista das Relações Internacionais, bem como as influências políticas, morais, teológicas e teóricas que dão sustentação para seu desenvolvimento.

O tópico 2.2 “Realismo Cristão: Comunidade de Discurso & Análise de Política Externa” tentará apresentar duas outras formas, ou possíveis abordagens do termo, na tentativa de se definir mais apropriadamente o que venha a ser o “Realismo Cristão”, mediante o uso dos conceitos de “Comunidade de Discurso” e de “Análise de Política Externa”. O primeiro, visa demonstrar que mesmo diante da diversidade conceitual do que venha a ser o “Realismo Cristão”, haveria a possibilidade de se estabelecer coesão e certa unidade entre seus adeptos, através de oito pressupostos gerais por eles compartilhados. O segundo conceito busca levantar a questão sobre a viabilidade de se abordar o “Realismo Cristão” enquanto um tipo de “teoria de Relações Internacionais”.

Por fim, o item 2.3 nomeado de “Realismo Cristão: contornos históricos de um pensamento”, abordará o desenvolvimento histórico do “Realismo Cristão” em duas subdivisões: a primeira, trabalhará desde sua formulação preliminar no profetismo hebreu e no “Realismo Bíblico” veterotestamentário, perpassando por suas raízes cristãs de pensamento nos séculos V e XVIII, na produção intelectual proveniente do “Realismo Agostiniano” e do “Realismo Tomista”, originários respectivamente de Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, até seus desdobramentos modernos e contemporâneos. Tal contemporaneidade se faria presente no “Realismo Reformado”, fruto da Reforma Protestante no século XVI, bem como daquele “Realismo Cristão” característico do século XX. A segunda subdivisão, proporcionará a descrição dos quatro tipos ou formas derradeiras deste “Realismo Cristão” para o século XXI, como: “Testemunho Cristão”, “Realismo Antiutópico”, “Realismo Contra-apocalíptico” e “Realismo Pluralista”.

O capítulo 3 “Contornos da Tradição Político-Social Kuyperiana” receberá a seguinte subdivisão: o item 3.1, intitulado de “Abraham Kuyper: biografia como Teologia Pública e Política” percorreremos textos biográficos e teóricos no intuito de se apresentar tanto um retrato biográfico do ‘homem’ quanto também do desenvolvimento de seu ‘pensamento’.

Na seção 3.2, a qual nomeamos de “Calvinismo como “Sistema de Vida” ou “Cosmovisão””, buscaremos discorrer, com base em materiais primários e secundários, sobre as bases teológicas e filosóficas do pensamento Kuyperiano, de maneira a se apresentar o Calvinismo não somente como um informe doutrinário, mas sim uma lente interpretativa da realidade, uma “visão-de-mundo” toda abrangente a partir da qual Kuyper constrói sua teoria político-social. Deste “Calvinismo” Kuyper obtém sua percepção acerca da história, esta modelada em relação ao conceito reformado de “Graça Comum”, a qual, juntamente com o mosaico teórico kuyperiano, lastreia sua teoria política Neo-calvinista.

Deste “Calvinismo” Kuyper obtém sua percepção acerca da história, está modelada em relação ao conceito reformado de “Graça Comum”, a qual, juntamente com o mosaico teórico kuyperiano, lastreia sua teoria política Neo-calvinista. Para tanto, o item 3.3 “Graça Comum”: uma abordagem kuyperiana da história e seus

desdobramentos” se propõe a realizar tal discussão antes de prosseguir para a seção conclusiva do terceiro capítulo.

Ao assim proceder, o tópico seguinte, 3.4 “A Teoria Político-Social Kuyperiana: “Esferas de Soberania”, visa à exposição da doutrina das “Esferas de Soberania” em que Kuyper delinea os contornos de sua teoria político-social sob uma plataforma teológico-filosófica calvinista sob o espírito antirrevolucionário que lhe é inerente. Neste item, os temas se subdividem de maneira a buscar o desenvolvimento dos conceitos como “soberania”, “autoridade soberana”, “autoridade absoluta” e suas implicações; no tópico 3.4.1, o presente texto foca-se no trato para com a ideia de “Estado”, “Soberania” e “Justiça Pública”, ao passo que, no item 3.4.2, busca-se a apresentação dos desdobramentos do aspecto social na esfera econômica, bem como as implicações deste último no primeiro.

Por fim, no derradeiro capítulo 4 “Kuyper entre as Nações: aproximações e distanciamentos entre o “Realismo Cristão” e o Neo-calvinismo holandês” iremos apresentar a seguinte estrutura: no item 4.1 “Profetas Pós-Seculares: retomando a abordagem teórica “ético-normativa” na Política Internacional”, retomaremos a discussão iniciada nesta introdução ao buscarmos apresentar um argumento em favor da retomada das abordagens ético-normativas no campo dos Estudos Internacionais, no qual o agostinianismo político, moral e teológico são contribuintes.

Assim fazemos através da exposição de uma panorâmica da questão na própria consolidação acadêmica das Relações Internacionais, e nos debates que dela se depreendem, a partir de uma abordagem pós-secularista influenciada pela “virada religiosa” nos Estudos Internacionais. O “Realismo Cristão”, bem como o kuyperianismo, estariam amparados neste ímpeto crescente no campo, o qual não somente lastreia o esforço aqui pretendido como também o demanda.

Após esta breve introdução, no item 4.2 “Entre “realismo” e além: Kuyper e o “agostinianismo” teológico, moral e político no fluxo da história”, assumimos o “Realismo Cristão” a partir dos aspectos fundamentais teológicos, políticos e morais que o idêntica, e do enquadramento proposto Patterson (2015) da “comunidade de discurso” em associação a teoria política proposta por Abraham Kuyper em seu Neo-calvinismo.

O fio condutor por meio do qual a argumentação avança e se desdobra está estabelecida sobre dois pontos fundamentais: (a) a leitura da história pelo “Realismo Cristão” (Providência) e por Abraham Kuyper (Graça Comum) no subitem 4.2.1. “Providência, Graça Comum e o desenvolvimento da História; e (b) partindo desta dupla abordagem da história, seus desdobramentos sobre a teoria política tanto para o “Realismo Cristão” quanto para Abraham Kuyper, apresentadas no subitem 4.2.2 “A Política Internacional no *Saeculum*: uma abordagem “realista cristã””.

Nesta (a) leitura histórica pelas lentes da “Providência” e da “Graça Comum”, propomos um diálogo entre Kuyper e três dos principais representantes americanos e europeus do “Realismo Cristão”: Reinhold Niebuhr<sup>15</sup> (4.2.1.1 “História” em Reinhold Niebuhr e Abraham Kuyper), Herbert Butterfield e Martin Wight (4.2.1.2 “História” em Herbert Butterfield, Martin Wight e Abraham Kuyper).

Na lida com a História pelo “Realismo Cristão” e por Abraham Kuyper (b), aprofundaremos o argumento por meio do trato realista cristão e kuyperiano da

---

<sup>15</sup> A tratativa dada a Niebuhr por esta dissertação, busca estabelecer uma apresentação ordeira e coerente de suas ideias, principalmente mediante a direção e os objetivos estabelecidos nessa dissertação. Todavia, é igualmente importante ressaltar o fato de que Reinhold Niebuhr, em sua longa produção reflexiva, alternou entre posturas, convicções e abordagens sobre o político, o moral e o teológico, os quais produzem impacto sobre o *corpus* de sua produção textual. Identificamos, no fluxo de seu desenvolvimento humano e teórico, a existência de vários “Niebuhrs” como também de uma ampla variação teórica-reflexiva produzidas por esses “tipos” históricos por ele incorporados ao longo de sua carreira. Isto se estabelece como um fator limítrofe quando se intenta abordar, de maneira exaustiva, o legado que o autor representa. Todavia, o esforço dissertativo aqui proposto, não persegue tal alvo. Antes, ao se valer da literatura primária do autor e das leituras feitas por seus estudiosos, busca erigir os contornos do pensamento niebuhriano que se coadunam a abordagem “realista” e “cristã” presente na “comunidade de discurso” que buscamos estudar. Deste modo, perseguimos os aspectos que apontam para as estruturas de seu pensamento que se enquadram nos parâmetros e nos pressupostos internos ao “Realismo Cristão”, sem perder de vista as estruturas pregressas e posteriores do seu pensamento, as quais distam da ‘comunidade realista cristã de discurso’. O mesmo poderia ser aferido, em certa medida, sobre Herbert Butterfield e Abraham Kuyper, que alteram parte de seu arranjo reflexivo e de suas aferições teóricas ao longo do tempo, além da própria conformação dos autores aos limites inerentes ao tempo e que estavam inseridos. Em Kuyper, principalmente, buscamos apontar aqui e acolá parte desta realidade, as quais imporiam limites em qualquer tentativa de se encerrar o autor nos limites do “Realismo Cristão”. Portanto, aqui nos valeremos de uma leitura orientada ao foco de pesquisa, trabalhando com cada um dos proponentes em tempo oportuno, tendo em vista o alcançar dos objetivos que estabelecemos e que estarão em nosso escopo analítico durante a construção do argumento. Para uma maior compreensão acerca das variações teóricas e reflexivas em Niebuhr, ver Charles C. Brown (1992, 2002). Em Herbert Butterfield, ver Sewll (2003) e Epp (1991). Em Kuyper, ver Bratt (1998, 2013) e Kuyper (2017a, 2018).

Política Internacional em seus aspectos históricos, antropológicos, políticos, morais e teológicos, buscando os pretendidos pontos de consenso e dissenso entre ambos, tratados nos subtópicos 4.2.2.1 “História, Natureza Humana e Pecado” e 4.2.2.2 “Moralidade, Justiça e Ordem”.

Por fim, no item 4.3 “Realismo Cristão Reconsiderado: por uma abordagem kuyperiana nos Estudos Internacionais”, intentamos estabelecer uma leitura do “Político” e do “Internacional” a partir de uma síntese entre o “Realismo Cristão” e o Kuyperianismo.

## 2. O REALISMO CRISTÃO POLÍTICO

Compreender o que venha a ser o “Realismo Cristão” demandará o trato para com os termos que o compõe, o escopo de suas afirmações e suas implicações, além da busca por uma compreensão abrangente do termo em seu desdobramento histórico, partindo de sua forma mais preliminar até sua estruturação contemporânea e derradeira. Deste modo, valendo-nos dos escritos de Roger L Shinn [1970]/(1982), Robin Lovin (2008), Eric Patterson (2015), Tsoncho Tsonchev (2015), Richard J. Hoskins (2016), dentre outros, buscaremos aqui a devida resposta ao questionamento referente à definição dos termos que o compõe.

Para tanto, este capítulo estará dividido em três grandes tópicos nos moldes que se seguem: no item 2.1, intitulado de “Realismo Cristão: da terminologia e do seu escopo”, buscaremos apresentar um extenso debate quanto aos termos que compõem o conceito de “Realismo Cristão”, seu ponto de contato e de distanciamento para com a tradição Realista das Relações Internacionais, bem como as influências políticas, morais, teológicas e teóricas que dão sustentação ao seu desenvolvimento.

Sob o título de “Realismo Cristão: Comunidade de Discurso & Análise de Política Externa”, o item 2.2 tentará apresentar duas outras formas, ou possíveis abordagens do termo, na tentativa de se definir, mais apropriadamente, o que venha a ser o “Realismo Cristão”, mediante o uso dos conceitos de “Comunidade de Discurso” e de “Análise de Política Externa”. O primeiro visa demonstrar que mesmo diante da diversidade conceitual do que venha a ser o Realismo Cristão, haveria a possibilidade de se estabelecer coesão e certa unidade entre seus adeptos, através de oito pressupostos gerais por eles compartilhados. O segundo conceito visa levantar a questão sobre a viabilidade de se abordar o “Realismo Cristão” enquanto um tipo de “teoria de Relações Internacionais”.

Por fim, o item 2.3 nomeado de “Realismo Cristão: contornos históricos de um pensamento”, abordará o desenvolvimento histórico do “Realismo Cristão” em duas subdivisões: a primeira, trabalhará desde sua formulação preliminar no profetismo hebreu e no “Realismo Bíblico” veterotestamentário, perpassando por suas raízes cristãs de pensamento nos séculos V e XVIII, na produção intelectual proveniente do “Realismo Agostiniano” e do “Realismo Tomista”, originários respectivamente de

Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, até seus desdobramentos modernos e contemporâneos. Tal contemporaneidade se faria presente no “Realismo Reformado”, fruto da Reforma Protestante no século XVI, bem como daquele “Realismo Cristão” característico do século XX. A segunda subdivisão, proporcionará a descrição dos quatro tipos ou formas derradeiras deste “Realismo Cristão” para o século XXI, como: “Testemunho Cristão”, “Realismo Antiutópico”, “Realismo Contra-apocalíptico” e “Realismo Pluralista”.

## 2.1. Realismo Cristão: da terminologia e do seu escopo

Pode-se afirmar que “O Realismo Cristão é um conjunto muito complexo de ideias que não se ajustam facilmente à uma definição curta e simples”<sup>16</sup>. (TSONCHEV, 2015, p. 1, tradução nossa).

Robin Lovin (2004, p.1) atribuirá ao Realismo Cristão a ideia de uma “forma de pensamento”, tendo em Reinhold Niebuhr a principal, porém não única, voz daquilo que também intitulou de um “movimento”, cuja abrangência seria capaz de agregar uma ampla tradição de pensamento ético, político e teológico oriundos do Cristianismo. (LOVIN, 2004, p.2). Destarte, o Realismo Cristão, acrescenta-nos Lovin, “não pertence a nenhum autor específico, tampouco pode ser reduzido a um único sistema de ideias”<sup>17</sup>. (LOVIN, 2008, p. 6, tradução nossa).

Este Realismo Cristão poderia ser compreendido ainda como uma “interpretação” ou abordagem contemporânea, com maior expressão a partir do século XX, “das realidades políticas, internacionais e domésticas, amplamente baseada nas ideias de Santo Agostinho no quinto século”<sup>18</sup>. (TSONCHEV, 2015, p.1, tradução nossa). Uma abordagem teológica e filosófica que busca resgatar as raízes do pensamento, da sabedoria e da ortodoxia cristã, sendo igualmente uma

---

<sup>16</sup>Christian Realism is a very complex set of ideas that do not conform easily to a short and simple definition.

<sup>17</sup>[...] belongs to no single author, nor can it be reduced to a single system of ideas.

<sup>18</sup>[...] of political realities, international and domestic, based largely on the fifth century insights of Saint Augustine.

“perspectiva religiosa” ou uma “teologia política” oriunda desta tradição, tendo em vista tanto o lidar com as questões políticas e da ordem social, como também uma tentativa de resposta aos dilemas e ambições apresentadas pelas ideologias seculares quanto aos fenômenos políticos do século XX. (TSONCHEV, 2015). Ou ainda, como colocado por Patterson (2008, p.3, tradução nossa), “uma perspectiva comprometida a entender e se envolver na política baseada em um ponto de vista realista”<sup>19</sup>.

Ambas as palavras que integram o termo “Realismo Cristão”, apontam para o núcleo do seu significado, não sendo gratuitas, mas buscando estabelecer as bases descritivas, etimológicas e normativas para sua devida compreensão. Roger L. Shinn (1982, p.123, tradução nossa, grifo nosso) clarifica o sentido dos termos ao realizar a explanação deste binômio, “Realismo” e “Cristão”, quando diz:

A ética era **cristã** em sua séria apropriação dos motivos bíblicos e das doutrinas clássicas: a singularidade da revelação bíblica, a pecaminosidade do homem e da sociedade, a atividade julgadora e redentora de Deus, a fé na justificação pela graça divina que produz obras dignas de arrependimento, a qualidade distintiva do amor cristão. Foi **realista** em sua crítica ao idealismo ingênuo ou ao utopismo e seu confronto para com os fatos brutos e as lutas de poder do mundo contemporâneo. Este **Realismo Cristão**, pelo menos em sua melhor forma, não foi uma combinação artificial de dois motivos não relacionados. Era **realista** em sua apropriação da fé **cristã**, e era **cristã** - muitas vezes recuperando tradições ortodoxas negligenciadas na igreja moderna - em seu **realismo**. Era alerta tanto para a Palavra de Deus quanto para as últimas notícias das frentes de batalha europeias e asiáticas, e procurava constantemente a relação entre as boas novas do evangelho e as notícias diárias do mundo.<sup>20</sup>

O Realismo Cristão seria então aquela abordagem política e teológica que se dirige à esfera pública e política, visando compreendê-la a partir de uma perspectiva ou abordagem ética fundamentalmente “realista” e “cristã”.

---

<sup>19</sup>a perspective committed to understanding and involvement in politics based on a realistic standpoint.

<sup>20</sup>The ethic was Christian in its serious appropriation of biblical motifs and classical doctrines: the uniqueness of biblical revelation, the sinfulness of man and society, the judging and redeeming activity of God, the faith in justification by a divine grace that produces works worthy of repentance, the distinctive quality of Christian love. It was realistic in its criticism of naïve idealism or utopianism and its confrontation with the brute facts and power struggles of the contemporary world. This Christian realism, at least at its best, was not an artificial combination of two unrelated motifs. It was realistic in its appropriation of Christian faith, and it was Christian—often recovering orthodox traditions neglected in the modern church—in its realism. It was alert both to the Word of God and to the latest news from European and Asiatic battlefronts, and it constantly sought the relation between the good news of the gospel and the daily news of the world.

Entretanto, a mobilização do termo “realismo” ou “realista”, não estaria associado diretamente à uma visão pessimista ou cínica do universo político (fenômeno político) e da existência humana (natureza humana), calcada no descumprimento de normas e ideias, sendo friamente pragmata e utilitarista, operando por meio da “vontade-de-poder” (NIETZSCHE, 2011), como encontrado nos desdobramentos teóricos e nos pressupostos do Realismo Clássico nas Relações Internacionais<sup>21</sup>.

Ao contrário disto, para o Realismo Cristão e seus adeptos, a tradição de pensamento cristã seria a base pressuposicional da qual se estruturaria seu “realismo”, pautando-se em princípios para a resolução de conflitos e problemas, mediante uma ética inerentemente cristã. Isto faz com que seja uma perspectiva voltada para o bem comum e o compromisso, prezando pela liberdade e diversidade de vontades, sem negar a complexidade e as limitações inerentes às dinâmicas do fenômeno político.

O Realismo Cristão é pragmático, mas não inspirado na “vontade-de-poder”, afirmando a existência de uma relação dialética entre os limites e as distorções auto interessadas da vontade e da expectativa humana, sem, contudo, negar a existência de um universo de sentido e significado, ético e moral. É “cristão” porque têm como inspiração a pessoa da divindade e sua transcendência. É também “realista” porque se apegam à verdade, buscando-a ética e intelectualmente, expressando-as nas dinâmicas e nos dramas da esfera política. É esperançoso, mas não utópico; pragmático, porém, não cínico; realista, mas não fatalmente pessimista; cristão e não secularista<sup>22</sup>. (LOVIN, 2008; PATTERSON, 2008; TSONCHEV, 2015).

---

<sup>21</sup>Para uma maior compreensão sobre a concepção de “natureza humana” e do fenômeno político em relação a este, partindo do Realismo Clássico nas Relações Internacionais, ver: FREYBERG-INAN, Annette. **What Moves Man: The Realist Theory of International Relations and Its Judgment of Human Nature**. Albany: State University of New York Press, 2004. Para a influência do pensamento nietzschiano sobre a vertente Realista Clássica das Relações Internacionais, ver: MOLLOY, Seán. **The Hidden History of Realism: A Genealogy of Power Politics**. Palgrave Macmillan, 1st Ed, January, 2006; PETERSEN, Ulrik Enemark. **Breathing Nietzsche’s Air: New Reflections on Morgenthau’s Concepts of Power and Human Nature**. Alternatives, nº 24, pp. 83-118, 1999; MARQUES, Tiago Rossi. **Diálogo & Antítese nos Estudos Internacionais: uma releitura reformacional do Realismo Clássico de Hans Morgenthau**. Teologia Brasileira, Nº 46, Ano 2016.

<sup>22</sup>Reinhold Niebuhr faz uma concisa diferenciação entre seu realismo cristão e as abordagens opostas a esta, mediante a diferenciação entre os “filhos da luz” (*children of light*), que creem na necessidade de estabelecer leis superiores acima do desejo auto-interessado, e os “filhos deste mundo” (*child of this world*), também chamado por ele de “filhos das trevas” (*children of darkness*),

Nesse sentido, ao Realismo Cristão e seus proponentes são atribuídos tanto a rejeição ao sentimentalismo e ao otimismo excessivo, quanto também igual rejeição ao desespero e ao pessimismo extremado, buscando ser um contraponto às várias formas de idealismos ingênuos de um lado, bem como ao cinismo militarista hobbesiano e ao desespero niilista nietzschiano de outro<sup>23</sup>. (DORRIEN, 2003). Isto faria do Realismo Cristão uma abordagem que, do ponto de vista do uso da violência e da coerção, seria uma alternativa que se estabelece entre o extremo do “militarismo fanático” e do “pacifismo absoluto”. (STONE, 2005). Deste modo, a ideia por detrás desta assertiva seria a de que “O sentido da vida não nos conduz à uma complacência prematura, e o caos que sempre ameaça o mundo de significado, não destrói a tensão da fé e da esperança, na qual toda ação moral é fundamentada.”<sup>24</sup> (NIEBUHR, 1979, p. 64, tradução nossa).

Isto assim se daria, como aponta-nos Tsonchev (2015), devido ao fato de o Realismo Cristão poder ser igualmente compreendido como uma “Filosofia Cristã da História”, um sistema ou complexo de princípios e ideias como um todo, em que há uma relação íntima entre a maneira em que se lê a história, e o desenvolvimento das ideias políticas a partir desta leitura.

Todavia, Hoskins (2016, p.12) alerta-nos para o fato de que o Realismo Cristão, ao lidar com a história, não o fará por meio de uma abordagem filosófica da mesma. Ao contrário, sua abordagem haverá de ser mediante uma “compreensão” caracteristicamente cristã da história política, estando pautada em uma análise “especulativa” e “construtiva”, valendo-se de uma “hermenêutica-crítica” da história para compreendê-la.

Emil Brunner ([1937]/1939, p. 435, tradução nossa), uma importante influência para o pensamento realista cristão em Niebuhr, trabalha com a ideia de que:

---

mediante seu “cinismo moral”, os quais “não conhecem nenhuma lei além da sua própria vontade e interesse”. Ver Niebuhr (2011, p. 9-15)

<sup>23</sup>Para o aprofundamento do argumento no Realismo Cristão, ver Niebuhr (1996a, p.1-25)

<sup>24</sup>The meaningfulness of life does not tempt to premature complacency, and the chaos which always threatens the world of meaning does not destroy the tension of faith and hope in which all moral action is grounded.

Não há filosofia cristã da história, mas há uma compreensão cristã da história. De fato, a compreensão especial da história está tão interligada com a natureza da fé cristã que poderíamos dizer: a fé cristã é uma compreensão peculiar da história, a compreensão do homem como histórico. Se quisermos entender o homem do ponto de vista bíblico, é essencial compreendê-lo historicamente. A Bíblia não considera o homem como um indivíduo isolado ou como um membro da espécie; ele vê o indivíduo ser humano como parte da história da humanidade como um todo.<sup>25</sup>

Ao estabelecer as raízes de sua interpretação histórica na tradição cristã, o Realismo Cristão o faria mediante pressuposições calcadas em três premissas fundamentais: (a) a pecaminosidade e (b) a liberdade, ou autotranscedência do ser humano, acrescidos de uma disposição que busca (c) asseverar a importância e a validade daquilo que a tradição judaico-cristã afirma como “o Grande Mandamento”. (TSONCHEV, 2015). Assim, aponta-nos Lovin (2009, p.1, tradução nossa), haveria por parte desta perspectiva um claro entendimento dos “limites, dentro dos quais todas escolhas políticas são feitas”<sup>26</sup>, comunicados via uma compreensão teológica de responsabilidade e de julgamento, as quais dão “significado aproximado às escolhas entre bens maiores e menores que estão disponíveis para a política humana”<sup>27</sup>. (LOVIN, 2009, p.1, tradução nossa).

Disto desprende-se a descrença em uma ideia de sociedade perfeita, bem como de uma plena ordem mundana, seguida de uma rejeição a todo projeto utopista<sup>28</sup> esquematizado por ideólogos políticos. Este Realismo Cristão se aloca no espaço entre um “moralismo utópico” e o “amoralismo *realpolitik*”, sendo uma

---

<sup>25</sup>There is no Christian philosophy of history, but there is a Christian understanding of history. Indeed, the special understanding of history is so interwoven with the nature of the Christian faith that we might well say: the Christian faith is a peculiar understanding of history, the understanding of man as historical. If we are to understand man from the Biblical point of view it is essential to understand him historically. The Bible does not regard man as an isolated individual or as a member of the species; it sees the individual human being as part of the history of mankind as a whole.

<sup>26</sup>[...] limits within which all political choices are made.

<sup>27</sup>[...] proximate meaning to the choices between greater and lesser goods that are available to human politics.

<sup>28</sup>Se o Realismo Clássico nas Relações Internacionais surge como um movimento crítico ao Cosmopolitismo Liberal e ao Idealismo (LYNCH, 2014), o Realismo Cristão de origem estadunidense, via as ilações de Reinhold Niebuhr, haveria de se estabelecer mediante um movimento de descontentamento como o movimento do Evangelho Social, via as vertentes progressistas e liberais do cristianismo, as quais legaram para o pensamento cristão o utopismo proveniente deste moldura interpretativa das Escrituras que busca o estabelecimento de um paraíso terreno, bem como o individualismo e o otimismo ligados às perspectivas ideológicas de cunho liberal. Para a crítica niebuhriana do Evangelho Social e as perspectivas utopistas, bem como da mentalidade liberal otimista e individualista, ver Lynch (2014) e Niebuhr (1932; [1952]/2008).

abordagem que considera o peso do conflito, do poder, dos interesses, do pecado e da corrupção, ao mesmo tempo em que conclama à sociedade, e aos tomadores de decisão, a responsabilidade moral e política pela busca de uma relativa justiça no mundo (STONE, 2005). Aqui, o ser humano seria um ser limitado, porém, livre, capaz em sua vontade de tanto buscar uma ética segundo os padrões estabelecidos por Deus nas Escrituras quanto de perseguir seus desejos auto interessados.

Por conseguinte, a sociedade perfeita não poderá ser desenvolvida por esse agente humano, sendo ele incapaz de superar plenamente seu auto interesse, e suplantar suas aflições e ansiedades, fruto de seu estado de pecaminosidade. Todavia, o ser humano permanece estruturado em sociedade, devido a duas realidades permanentes em sua composição mais singular: ter sido criado bom e ter um profundo desejo de amar e ser amado. (TSONCHEV, 2015).

Outrossim, diante deste quadro, cabe ao Realismo Cristão estabelecer uma estratégia política que esteja pautada na “limitação e no equilíbrio, em vez de uma vitória final”<sup>29</sup> (LOVIN, 2008, p.5, tradução nossa), devido ao fato de que a percepção política do realista cristão estaria direcionada para aquilo que Dietrich Bonhoeffer (2000) intitulou de “o penúltimo”, e não do “último”<sup>30</sup>.

Isto posto, é sensato afirmar que para o apropriado discernimento do que venha a ser o Realismo Cristão, unidade e diversidade deverão ser levadas em consideração, dada a busca pela apreensão do termo em questão. Disto depreende-se a afirmativa anteriormente aqui feita, a de que ao lidar com o Realismo Cristão, deve-se evitar abordagens minimalistas ou reducionistas que o amortizam a um sistema único de ideias, ou que o descreva a partir de uma única fonte autoral. Na realidade, na gênese do pensamento realista cristão está uma distinta postura daquela tradição que promove a *realpolitik*, a qual estabelece uma dicotomia entre o

---

<sup>29</sup>[...] limitation and balance, rather than on a final victory [...]

<sup>30</sup>Stanley e Olson (2013, p. 182) descrevem a relação do “penúltimo” e do “último” na ética e no pensamento de Bonhoeffer ao afirmarem: “Para Bonhoeffer há uma estreita ligação entre a realidade eterna e o mundo presente. Essa relação significa que o cristão deve evitar os erros da total rejeição ou total aprovação do mundo presente (ou seja, o penúltimo). Os cristãos devem viver como aqueles que pertencem totalmente a este mundo penúltimo. Ao fazerem isso [...] devem sempre ter em vista que Cristo é o Senhor do mundo e a ação de Deus se manifesta na vida diária. O último é que dá sentido ao penúltimo.”. O “penúltimo” estaria ligado à vida mundana vivida pelos fiéis, com seus dilemas, limitações e sofrimentos. Todavia, a vida no mundo deveria ser vivida sob a percepção da realidade última, sendo ela Deus.

poder e a moralidade, como se pôde perceber. Ao contrário disto, para o realismo de raízes cristãs, moralidade e poder são relacionados em um mundo repleto de imperfeições, marcado pela ideia de “pecaminosidade” e de “possibilidade”, o qual demanda o senso de limitação e a necessidade de equilíbrio (STONE, 2005).

Se, por um lado, unidade e diversidade apontam para o aspecto não reducionista e abrangente do termo, por outro lado, se faz necessário aqui compreender o que promove esta variação e como elas estão interconectadas dentro deste conceito. Em Lovin (2008, p.6, tradução nossa), somos apresentados ao fato de que “O que conecta essas variações ao tema realista é que elas unem o realismo político, o realismo moral e o realismo teológico”<sup>31</sup>. Cada um dos três<sup>32</sup> qualificadores, o (1) “político”, o (2) “moral” e o (3) “teológico”, aplicados ao termo “realismo”, abrangem esta diversidade dentro da unidade daquilo que venha a ser o Realismo Cristão, e precisará estar presente no arrazoar do realista cristão.

O (1) “Realismo Político” seria aquele que busca compreender a política por meio de leis objetivas pautadas na natureza humana, que analisa as decisões e os interesses políticos em termos de poder auto-interessado, principalmente aplicados aos tomadores de decisões em nível governamental. Os juízos morais, religiosos e éticos desempenhariam alguma função em relação ao âmbito político, na medida em que fossem associados a estes interesses e à busca pelo poder necessário para torná-los efetivos (MORGENTHAU, 2003)<sup>33</sup>. A moralização da política, se rejeitada pelo Realismo Político, como de fato o é, dá lugar a uma ética de responsabilidade

---

<sup>31</sup>What connects these variations on the realist theme is that they unite political realism, moral realism, and theological realism

<sup>32</sup>É importante ressaltar que o “Realismo Político”, o “Realismo Moral” e o “Realismo Teológico” tratam de aspectos distintos daquilo que concebem a partir da “realidade”, ainda que possam ter uma relação mais aproximada ou distanciada entre si. Para sua devida sustentação, não se faz necessário que os três sejam afirmados simultaneamente por um indivíduo ou um grupo de indivíduos. Nesse sentido, um realista político não necessariamente será um realista moral, tão pouco um realista teológico e vice-versa, podendo haver gradações e diferenciações entre seus adeptos. Todavia, como aponta-nos Lovin (2008, p.6), tanto para o Realismo Cristão quanto para seus adeptos, haverá a necessidade de sustentação simultânea destes três “realismos”.

<sup>33</sup>Morgenthau estabelece seis princípios básicos para se compreender a política externa do ponto de vista “realista”: (1) a política obedeceria leis objetivas que refletem a natureza humana; (2) o interesse dos Estados são definidos em termos de poder; (3) O interesse definido em termos de poder configura-se como uma categoria objetiva universalmente válida, porém não fixo; (4) moral e ética desempenham um papel de guias da ação política, todavia, subordinadas ao interesse da ação política; (5) a não universalidade dos princípios morais domésticos; (6) autonomia da esfera política em relação às demais esferas. Ver Morgenthau (2003, p.4-28).

(TROY, 2012), de maneira a viabilizar um espaço de influência, e não de determinação, para o argumento moral na tomada de decisão política, costumeiramente em sua capacidade de persuasão. (LOVIN, 2004).

Reinhold Niebuhr, em *Christian Realism and Political Problems*, busca estabelecer uma dialética entre o “idealismo” e o “realismo”, ao contrastar ambos os termos partindo da teoria política e moral que os definem. Deste modo, Niebuhr (1953, p.119, tradução nossa) afirmará que:

Na teoria política e moral, o "realismo" denota a disposição de levar em conta todos os fatores em uma situação social e política, que oferecem resistência às normas estabelecidas, particularmente os fatores de interesse próprio e poder. Nas palavras de um notório "realista", Maquiavel, o propósito do realista é "seguir a verdade da questão e não a imaginação dela; pois muitos têm imagens de repúblicas e principados que nunca foram vistos". Essa definição de realismo implica que os idealistas estão sujeitos a ilusões sobre as realidades sociais, o que de fato estão.<sup>34</sup>

Por conseguinte, o “idealismo”, contraponto do “realismo”, seria marcado pela “lealdade às normas morais e aos ideais, e não pelo interesse próprio, seja individual ou coletivo. [...] pela disposição para ignorar ou ser indiferente às forças da vida humana que oferecem resistência a ideais e normas universalmente válidos”<sup>35</sup> (NIEBUHR, 1953, p.119-120, tradução nossa).

O Realismo Político buscará se distanciar do campo especulativo e abstrato quanto aos sistemas governamentais ideais, escalas valorativas de análise de governos e instituições pautadas em critérios morais. Sua análise estará calcada sobre uma forma de pensamento que busca a concretude das situações políticas e as tomadas de decisões cabíveis neste âmbito. Isto demandará, igualmente, a sensibilidade para com o amplo espectro de interesses, presentes nos meandros políticos, ao invés de ser flexionado pelos interesses particularistas ideológicos e por

---

<sup>34</sup>In political and moral theory "realism" denotes the disposition to take all factors in a social and political situation, which offer resistance to established norms, into account, particularly the factors of self-interest and power. In the words of a notorious "realist," Machiavelli, the purpose of the realist is "to follow the truth of the matter rather than the imagination of it; for many have pictures of republics and principalities which have never been seen." This definition of realism implies that idealists are subject to illusions about social realities, which indeed they are.

<sup>35</sup>[...] loyalty to moral norms and ideals, rather than to self-interest, whether individual or collective. [...] a disposition to ignore or be indifferent to the forces in human life which offer resistance to universally valid ideals and norms.

uma teoria de moralidade segundo sua própria preferência. Entretanto, isto não seria igualmente dizer que a moralidade não haveria de ser computada nas tomadas de decisões. George Kennan (1985) já havia deixado evidente a possibilidade de ideais provenientes de um posicionamento moral, virem a se tornar interesses nas relações de poder. O ponto crucial para o Realismo Político, contudo, seria o de compreender como o ideal, mobilizado em termos de interesse político, haveria de guiar as decisões políticas, não se deixando levar por vaidades, medos ou falsas esperanças. (LOVIN, 2008).

(2) O “Realismo Moral” apresentará seu aspecto “realista” ao afirmar a existência de um sentido moral objetivo na realidade, para além do subjetivismo e do sentimentalismo humano, das teorias moralistas e da sabedora prática adquirida na experiência da vida. As virtudes, os princípios morais e os ideais refletem aspectos concisos da “natureza humana”, de maneira que o aspecto moral da realidade não seria meramente uma emoção, uma preferência ou uma afirmativa moral adequada ao discurso moral instrumentalizado por uma comunidade discursiva. Antes, o “Realismo Moral” afirmará que “se uma afirmação é verdadeira ou falsa dependerá de um estado de coisas que existe independentemente das ideias que o falante ou a comunidade do falante mantém sobre o uso apropriado dos termos morais”<sup>36</sup>. (LOVIN, 2004, p. 13, tradução nossa).

Para David Owen Brink (1989, p.14, tradução nossa), o Realismo Moral seria:

um tipo de tese metafísica sobre a natureza e o status da moralidade e das reivindicações morais [...] [que] presumivelmente afirma a existência de fatos morais verdadeiros e proposições morais [...] [estando] comprometido com fatos e verdades morais que são objetivos de alguma forma<sup>37</sup>.

Nesse sentido, para o Realismo Moral, uma verdade ou afirmação moral não dependerá da justificativa externa a si mesma para ser verossímil. Ela permanece em um tal estado que independerá das crenças individuais ou coletivas sobre a

---

<sup>36</sup>[...] whether a moral statement is true or false depends on a state of affairs that exists independently of the ideas that the speaker or the speaker's community holds about the appropriate use of moral terms.

<sup>37</sup>[...] a kind of metaphysical thesis about the nature and status of morality and moral claims [...] affirms the existence of true moral facts and moral propositions [...] is committed to facts and moral truths that are objective in some way.

moral, podendo ser averiguadas e conhecidas uma vez que se relacionam com a natureza e a qualidade empírica das coisas como encontrada na realidade. Isto colocaria o Realismo Moral em ponto de contato muito próximo do naturalismo ético, o qual postula a necessidade de uma linguagem moral que aponte para condições objetivas, caras ao desenvolvimento humano em sua abrangência.

Fundamentalmente, é do Realismo Moral a premissa de que uma abordagem realista da natureza humana deve ser posta em perspectiva quando se busca o desenvolvimento de sistemas morais e políticos. Tal premissa se faria presente também no Realismo Cristão, uma vez que, a lei natural informaria ao realista cristão que a moralidade deve estar em concordância com a natureza, sendo mobilizada para o desenvolvimento tanto dos sistemas morais quanto das instituições de origem políticas, na medida que representarão as possibilidades e as limitações inerentes às dinâmicas da vida humana. (LOVIN, 2004). Niebuhr (1996a, p. 270, tradução nossa), ao tratar da essência desta natureza humana, afirmará que:

A natureza essencial do homem contém dois elementos; e há correspondentemente dois elementos na perfeição original do homem. À natureza essencial do homem pertence, por um lado, todos os seus dotes e determinações naturais, seus impulsos físicos e sociais, suas diferenças sexuais e raciais, enfim, seu caráter de criatura embutida na ordem natural. Por outro lado, sua natureza essencial também inclui a liberdade de seu espírito, sua transcendência sobre o processo natural e, finalmente, sua auto-transcendência.<sup>38</sup>

Deste modo, pode-se afirmar que para o Realismo Moral, há a presença de elementos ideais que incidem sobre vida moral humana, assim como há um elemento utópico nas construções normativas para a vida social. Ao Realismo Cristão, por conseguinte, fica atribuída a tarefa de estabelecer o papel dos ideais morais deliberados tanto por grupos políticos sociais quanto pelas nações.

Ainda que a experiência denuncie a existência de uma miríade de ideais morais defendidos distintivamente por cada indivíduo, ou por um grupo de pessoas,

---

<sup>38</sup>The essential nature of man contains two elements; and there are correspondingly two elements in the original perfection of man. To the essential nature of man belong, on the one hand, all his natural endowments, and determinations, his physical and social impulses, his sexual and racial differentiations, in short his character as a creature imbedded in the natural order. On the other hand, his essential nature also includes the freedom of his spirit, his transcendence over natural process and finally his self transcendence.

para o Realismo Moral isto não se desdobraria em um quadro de relativismo moral. Antes, afirmando a possibilidade de conhecimento destas “realidades morais”, o realista moral afirmará que tais afirmações sofrem ao longo do tempo, seu devido teste e a necessária correção, quando necessário. Os conflitos políticos, por exemplo, haveriam de ser um destes meios avaliativos, depuradores e corretivos dos ideais morais, ao permitir o contraste entre a verdade moral e os conflitos de interesses. (LOVIN 2008).

Ademais, ao tratar a questão sobre os interesses e o poder nacional, igualmente presentes no Realismo Político, o Realismo Moral associa a estes conceitos a compreensão de que tais interesses devem ser compatíveis com as devidas condições favoráveis ao desenvolvimento humano. A partir disso, soma-se a ideia de preservação das comunidades sustentadoras destas condicionalidades, sempre em termos “realista”. Caso contrário, a tendência seria a mobilização de novas apreensões dos termos cada vez mais desbalanceados, ora pendendo para o pessimismo, ora pendendo para o otimismo.

Sobre este aspecto, Reinhold Niebuhr (2011) irá assinalar que uma sociedade livre seria capaz de melhor prosperar na medida em que está inserida num contexto moral, cultural e religioso combatente das abordagens extremadas ligadas a natureza humana, tanto aquela de um otimismo moral exacerbado, quanto a de um extremo pessimismo moral. Para Niebuhr, sentimentalismo e pessimismo moral seriam danosos, pois, se colocariam como fomentadores de regimes totalitários, ou seja, “o primeiro porque encoraja a opinião de que não é necessário checar o poder do governo, e o segundo porque acredita que somente a autoridade política absoluta pode restringir a anarquia criada por conflitos e interesses competitivos”<sup>39</sup>. (NIENUHR, 2011, p. xxvii, tradução nossa). Viver de acordo com a natureza humana demandaria uma percepção imagética quanto as possibilidades presentes nas dinâmicas da vida humana, assim como uma percepção acurada das realidades ligadas a ela.

---

<sup>39</sup>[...] the one because it encourages the opinion that it is not necessary to check the power of government, and the second because it believes that only absolute political authority can restrain the anarchy, created by conflicting and competitive interests.

O (3) Realismo Teológico seria este terceiro e último aspecto que, juntamente com o Realismo Político e o Realismo Moral, ao serem aplicados ao Realismo Cristão, estabeleceriam os contornos necessários à compreensão deste último. Para o Realismo Teológico, a “realidade” como um todo não deveria estar circunscrita somente aos aspectos do poder, dos interesses e da natureza humana, como apresentados por ambos “realismos”, o Político e o Moral. Antes, reafirmará a existência das realidades do poder, dos interesses e da natureza humana adicionando, contudo, um outro aspecto fundamental para que haja a “realidade” como um todo. Tal realidade é atribuída à divindade cristã (Deus), a qual é transcendente, não condicionada à realidade da natureza humana, tão pouco às dinâmicas do poder e as estratégias inerentes aos jogos de interesses. (LOVIN, 2008).

Um outro importante ponto para o Realismo Teológico seria o fato de que as afirmações e a linguagem empregada para se descrever ou referir-se a Deus, não deveriam ser compreendidas como expressões emotivas de um comprometimento pessoal com o divino. Portando conteúdo cognitivo, dizem respeito a afirmações verdadeiras ou falsas no tocante a pessoa de Deus, na medida em que se aproximariam ou se distanciariam da realidade de quem Ele é. Sendo a divindade uma realidade não dependente da teorização, conceituação ou da capacidade de indivíduos de acessarem o conhecimento apropriado a seu respeito, ela não poderia ser subsumida ao nosso espectro semântico, ou ao ponto de vista particularista de um determinado indivíduo ou grupo. A veracidade teológica a respeito da divindade estaria calcada em sua realidade de auto existência e singularidade, e não nas elucubrações e ideias que se possam ter a seu respeito. (LOVIN, 2004; 2008). É neste sentido que Christopher J. Insole (2006, p.1, tradução nossa) apresenta uma sumarização da teologia filosófica cristã, por um viés realista, ao abordar o conhecimento de Deus e sua realidade quando afirma existir:

[...] um núcleo indispensável de crenças religiosas que estão afirmando os fatos; que essas crenças são verdadeiras ou falsas pelo modo como as coisas são, e não pelo seu status epistêmico; que "o modo como as coisas são" é independente de nossa atividade cognitiva, e que somos capazes de ter crenças sobre o que é verdadeiro independente de nossa atividade cognitiva (isto é, Deus não é tal forma que necessariamente não poderíamos ter crenças verdadeiras a respeito de Deus).<sup>40</sup>

A verdade religiosa, por conseguinte, estará condicionada à realidade inerente a divindade, havendo ou não capacidade cognitiva por parte do indivíduo para se compreender esta realidade, de maneira que a verdade a respeito de Deus permanecerá sendo verdade, quer se creia nisto ou não. Deste modo, o realista teológico, ao afirmar algo a respeito da divindade, parte do pressuposto de que tal assertiva é verossímil universalmente, crendo-se ou não nela, uma vez que esta dependerá exclusivamente da realidade inerente a divindade.

Reinhold Niebuhr [1935]/(2013, p.8, tradução nossa) atesta estes termos inerentes ao Realismo Teológico, ao apresentá-los em interconexão com o Realismo Moral, quando diz que:

Todo ato verdadeiramente moral procura estabelecer aquilo que deveria ser, porque o agente se sente obrigado ao ideal, embora historicamente não realizado, como sendo a ordem da vida em sua realidade mais essencial. Assim, o cristão acredita que o ideal do amor é real na vontade e na natureza de Deus, embora ele não conheça nenhum lugar na história onde o ideal tenha sido realizado em sua forma pura. E é porque tem essa realidade que ele sente a força da obrigação.<sup>41</sup>

O Realismo Cristão será aquele que se valerá da tradição religiosa que se inicia na herança Hebraica de pensamento religioso, tendo seu ápice na pessoa e obra de Jesus Cristo, que torna presente esta divina realidade no mundo mediante a revelação da justiça e dos juízos divinos, bem como de sua redenção. À esta

---

<sup>40</sup>[...] indispensable core of religious beliefs which are fact-asserting; that these beliefs are made true or false by the way things are, rather than by their epistemic status; that 'the way things are' is independent of our cognitive activity, and that we are able to have beliefs concerning what is true independent of our cognitive activity (that is, God is not such that necessarily we could not have true beliefs concerning God).

<sup>41</sup>Every truly moral act seeks to establish what ought to be, because the agent feels obligated to the ideal, though historically unrealized, as being the order of life in its more essential reality. Thus the Christian believes that the ideal of love is real in the will and nature of God, even though he knows of no place in history where the ideal has been realized in its pure form. And it is because it has this reality that he feels the pull of obligation.

tradição teológica, a qual trabalhamos a partir de Lovin<sup>42</sup>, calcada na narrativa histórica do povo hebreu, cujo ápice culmina-se em Cristo, Niebuhr (2013, p. 22, tradução nossa) atribui o nome de “Religião Profética”<sup>43</sup>.

Disto depreende-se duas afirmativas inerentes ao Realismo Cristão, apresentadas por Robin W. Lovin (2008, p. 11, tradução nossa), ao concluir que: em primeiro lugar, “Afirmações teológicas não podem, portanto, ser sobre algum domínio da realidade divina distinta do mundo da experiência humana”<sup>44</sup>; em segundo lugar, estas afirmações também “não [poderão ser] declarações sobre a realidade ser sobre qualquer outra realidade que não aquela em que Deus está presente em Cristo”<sup>45</sup>.

O universo seria então repleto de sentido e significado, uma vez estando diretamente dependente e associado à realidade referente a este Deus, inviabilizando qualquer tentativa de reduzi-lo à uma mera apreensão ou a um conjunto de ideias estabelecidas em termos de interesses particularistas ou tendências. Assim, “A realidade de Deus sempre limita as reivindicações históricas à completude e à finitude, e o realismo teológico reforça a abordagem falibilista das reivindicações morais e políticas que o realismo moral também exige.”<sup>46</sup>. (LOVIN, 2008, p.11, tradução nossa).

Sumariamente, o Realismo Cristão poderá ser compreendido a partir da combinação de três “Realismos”, a saber, o “Realismo Político”, o “Realismo Moral” e o “Realismo Teológico”, em um sentido em que suas conclusões poderão sofrer variações no trato particular de cada uma delas, mas no Realismo Cristão, todas as três perspectivas deverão ser identificadas.

Em seu aspecto moral, suas assertivas deverão levar em conta as forças em atuação em cada situação, bem como as limitações estabelecidas pela natureza

---

<sup>42</sup>Páginas 34 e 41 respectivamente.

<sup>43</sup>Prophetic Religion. Para um aprofundamento no termo e em sua relação para com a construção do pensamento niebuhriano, ver: Niebuhr (2013, p.22-34).

<sup>44</sup>Theological statements cannot, therefore, be about some realm of divine reality distinct from the world of human experience [...]

<sup>45</sup>[...] nor [...] statements about reality be about any reality other than the one in which God is present in Christ.

<sup>46</sup>The reality of God always sets a limit on historical claims to completeness and finality, and theological realism reinforces the fallibilist approach to moral and political claims that moral realism also requires.

humana, sem, contudo, ignorar as aberturas e as possibilidades aos indivíduos, calcado na ideia do “amor” cristão. Deste modo, o Realismo Cristão não deverá trafegar no pessimismo cínico, tão pouco no idealismo utopista, mas deverá reconhecer a potencialidade e a limitação humana, bem como o poder reconciliador de Deus destas forças opostas. Deverá manter uma postura realista da vida que o impedirá de simplismos no trato para com o poder e o auto-interesse, ao mesmo passo em que informará não haver limites para o surgimento de novos arranjos e oportunidades diante desta relação dialética.

Diante deste dado, em que o Realismo Cristão se vale do político, do moral e do teológico, “essa combinação de autocrítica e do pensamento crítico, do ceticismo do realismo político e da esperança do realismo teológico, fornece uma compreensão mais adequada dos eventos contemporâneos”<sup>47</sup> (LOVIN, 2008, p. 30, tradução nossa), em relação à outras perspectivas menos abrangentes. Seu senso de justiça e história estarão atrelados a ideia da divindade e em sua relação para com os valores que fomentam conflitos e aspirações no drama humano. Para tanto, se faz necessária a mobilização das lentes teológicas que, mediante a perspectiva do Realismo Cristão, haveriam de ser mais eficientes para a compreensão das reais possibilidades dispostas no presente, devido à sua crença quanto a origem dos conflitos humanos e suas resoluções.

Este Realismo Cristão demonstraria, ao mesmo tempo, pontos de maior confiança e segurança, sem, contudo, perder de vista seus aspectos críticos. O realista cristão saberia, em maior ou menor medida, que os aspectos da fé poderiam sofrer distorções diante dos sentimentalismos, dos fanatismos e da busca pela realização dos interesses próprios, que haveriam de incidir sobre os aspectos políticos e morais da vida humana, e a busca pela verdade. Contudo, tanto esta consciência realista das limitações humanas, quanto a confiança na capacidade do Realismo Cristão em lidar com as questões históricas de maneira mais apropriada, não cínica, pragmática e confiante, estarão presentes naqueles que se encontram dentro desta abordagem, tendo em Reinhold Niebuhr a maior expressão desta perspectiva. (LOVIN, 2004).

---

<sup>47</sup>[...] this combination of self-criticism and critical thinking, of political realism's skepticism and theological realism's hope, provides a more adequate understanding of contemporary events [...]

Havendo a impossibilidade de reduzirmos o Realismo Cristão à um sistema único de ideias, calcados sobre os ombros de uma única fonte autoral, como anteriormente afirmado, isto nos conduz ao seguinte questionamento: se haveria a possibilidade de interconexão destas variações tão características daquilo que aqui tratamos por “Realismo Cristão”; e se seria possível a mobilização de um outro conceito que melhor qualificasse o termo “Realismo Cristão” de maneira a preservar seus aspectos distintivos, apontando simultaneamente tanto para sua unidade quanto sua diversidade, ambas tão inerentes a esta perspectiva.

Em nosso parecer, a tratativa do termo dada por Eric Patterson (2015) nos auxilia nesta tarefa descritiva e interpretativa do conceito ao propor que o Realismo Cristão poderia ser melhor compreendido mediante aquilo que intitulou de “comunidade de discurso”<sup>48</sup>, apresentada na seção abaixo.

## **2.2. Realismo Cristão: Comunidade de Discurso & Análise de Política Externa**

O Realismo Cristão, aponta-nos Patterson (2015, p. 28, tradução nossa) em *The Enduring Value of Christian Realism*, “é uma “comunidade de discurso” ao invés de uma ideologia formal ou uma escola disciplinada de pensamento”<sup>49</sup>, tendo em Reinhold Niebuhr seu principal protagonista nos Estados Unidos, mediante sua produção literária entre as décadas de 1920 e 1960 do século passado.

Em sua conotação teórica, o conceito de “comunidade de discurso” seria aquele “que [permite] com que pessoas pensem e ajam com unidade para lidar com uma ampla gama de sérios problemas sociais”<sup>50</sup>. (HERRICK, 2008, p. 23, tradução nossa). Neste tipo de “comunidade”, não há necessidade de que seus participantes sejam coesos e correlatos em todos os aspectos de seu pensamento, mas sim,

---

<sup>48</sup>community of discourse

<sup>49</sup>[...] is a “community of discourse” rather than a formal ideology or disciplined school of thought.

<sup>50</sup>[...] that [enable] people to think and act with unity to address a wide range of serious social problems.

partilhem um interesse e uma abordagem comum em torno de alguns tópicos em específico. (PATTERSON, 2015).

Uma escola de pensamento possui características muito específicas que a define como tal, tendo, via de regra, um fundador, um grupo de adeptos, uma forma genealógica bem delineada de desenvolvimento e, geralmente, está conectada a um espaço geográfico específico. (PATTERSON, 2015). Todavia, ao pensarmos na ideia de uma comunidade de discurso, seria possível averiguar que esta formatação bem delineada não se faz presente, sendo ela uma expressão menos formalizada, sem ser com isso, menos atuante. Para Patterson (2015, p. 29, tradução nossa), o Realismo Cristão se enquadraria nesta descrição ao ser apresentado, em meados do século vinte, como “uma estrutura flexível em que observadores políticos, especialistas, teólogos e profissionais discutiam assuntos internacionais, tanto na teoria quanto na prática.”<sup>51</sup>.

Se valendo de Stephen Walt (2005, p.23-48), Patterson dá um passo adiante apontando para o fato de que seria possível mobilizar esta comunidade de discurso, que é o Realismo Cristão, e apresentá-la como um tipo específico e menos formalizado de Teoria das Relações Internacionais. Walt (2005) nos apresenta em seu artigo, duas categorias de teorização no campo das Relações Internacionais: a primeira, de médio e grande alcance, seria a “teoria formal”<sup>52</sup>, ao passo que a segunda haveria de ser aquela capaz de produzir “análise de política externa”<sup>53</sup> (PATTERSON, 2015, p. 32, tradução nossa). Enquanto a primeira se ocuparia com uma construção mais rigorosa de teorização, a segunda procuraria estabelecer critérios e bases para a prática e a análise de política externa por parte dos tomadores de decisão.

Walt (2005, p. 29-34) argumentará em favor de quatro áreas em que uma boa teoria analítica de política externa poderá contribuir para o campo das Relações Internacionais: ao produzir “diagnóstico”, “previsão”, “prescrição” e “avaliação”. Portanto, seria ela capaz de produzir diagnósticos concernentes a uma determinada situação que se busca analisar; previsibilidade de resultados calcados em critérios

---

<sup>51</sup>[...] a loose framework wherein political observers, pundits, theologians, and practitioners discussed international affairs, both in theory and in practice.

<sup>52</sup>“formal theory”. Ver Walt (2005, p. 26)

<sup>53</sup>foreign policy analysis

científicos históricos e sociais; a prescrição de ações e opções políticas; e a avaliação dos resultados destas políticas assumidas pelos agentes políticos.

Para Patterson (2015 p.33, tradução nossa), “O Realismo Cristão é claramente uma forma de teorização das Relações Internacionais nessa segunda via: [...] é a análise da política externa”<sup>54</sup>, uma vez que, “pode fornecer previsão; pode prescrever opções políticas e certamente pode analisar e avaliar.”<sup>55</sup>. Isto se evidenciaria mediante o impulso normativo inerente a esta comunidade de discurso, reconhecida vez por outra, como aponta-nos Vasco Rato (2007, p.26-32), como “Realismo normativo”, principalmente em sua configuração niebuhriana. Este aspecto normativo presente no Realismo Cristão possibilitou seu uso enquanto um instrumento analítico no campo dos Estudos Internacionais no passado, bem como tem se mostrado útil diante do seu resgate em face da retomada das abordagens normativas para política internacional no XXI (HARRIES; PLATTEN, 2010; PATTERSON, 2008; PEDRO, 2018).

Composta por um amplo grupo de indivíduos, o Realismo Cristão, ao ser tipificado como uma comunidade de discurso, compartilharia alguns pressupostos enumerados por Patterson (2015, p. 29-32) em oito suposições gerais, as quais passamos a descrever abaixo.

Em primeiro lugar, (1) o Realismo Cristão poderia ser compreendido como uma vertente de pensamento presente nas Relações Internacionais, partilhando princípios como postulados pelo Realismo Político Moderno dos Estudos Internacionais. Juntamente com o Realismo Político das Relações Internacionais, o Realismo Cristão afirmaria o estado anárquico do mundo vigente sem a possibilidade da existência de um governo de amplitude mundial, em que os Estados modernos haveriam de ser o principais atores políticos nas relações internacionais, guiados pelo auto-interesse, de maneira a se relacionarem entre si com base no princípio e na lógica do poder e da segurança. Ademais, diante deste cenário, a paz haveria de ser compreendida em termos de segurança e ordem, numa relação de equilíbrio de poder, contrariando as perspectivas idealistas, pacifistas e utopistas de uma possível comunidade mundial entre os povos e nações. (PATTERSON, 2015).

---

<sup>54</sup>Christian realism is clearly a form of IR theorizing in that second lane: (...) is foreign policy analysis.

<sup>55</sup>[...] can provide prediction; it can prescribe policy options, and it certainly can analyze and evaluate.

Posteriormente, (2) O Realismo Cristão seria teologicamente de origem agostiniana em vários de seus aspectos e concepções, principalmente no tocante a sua antropologia, partindo de uma compreensão antropológica teologicamente ortodoxa em que a humanidade compartilha ao mesmo tempo, virtudes e vícios. Enquanto imagem e semelhança de Deus (*imago Dei*), é dotada de criatividade, liberdade, habilidades e dons que viabiliza a promoção de bens comuns. Todavia, diante da realidade pós-lapsariana<sup>56</sup>, informada pela doutrina da “Queda” de toda a raça humana em seu representante federal, Adão (*Âdâm*), tornou-se limitada por sua pecaminosidade e maldade, tanto no âmbito do indivíduo, quanto em termos comunitários e coletivos. (PATTERSON, 2015).

Partindo (3) de uma concepção agostiniana política e teológica, o Realismo Cristão dará primazia à ordem política na busca pelo equilíbrio das forças concorrentes a esta ordem em um mundo maculado pela queda. Os governos seriam os agentes responsáveis pela manutenção e preservação da ordem, da devida promoção da justiça, da punição dos detratores e dos obstrutores desta. Todavia, confessarão a impossibilidade de se estabelecer a paz definitiva e a justiça perfeita na forma presente deste mundo, em relação ao plano espiritual vindouro, sem, contudo, negarem a possibilidade de se buscar a paz e a ordem possível para o agora. Para tanto, se faz necessário afirmar a responsabilidade ética e moral dos agentes políticos na busca pela oposição a toda forma de mal, na rejeição de ideias reacionárias e imobilistas de um passado idílico ou da impossibilidade de mudanças, bem como na atribuição de perversidade em estruturas sociais que devam sofrer rupturas abruptas como fazem parte das ideologias progressistas e revolucionárias. Este Realismo Cristão se distanciará das opções quietistas e pacifistas ao se dirigir contra a injustiça e a maldade mediante seu compromisso moral. (PATTERSON, 2015).

Outrossim, (4) o Realismo Cristão aborda apropriadamente a questão do conceito de “poder” e as relações políticas que dele se depreendem, expondo-as em suas várias configurações, desde as mais perceptíveis até aquelas de menor

---

<sup>56</sup>Aqui relativo à condição do cosmos (mundo), seja no universo humano ou natural (biofísico), após o evento da queda da humanidade em Adão e Eva, a entrada do pecado e do mal no mundo e a execução dos juízos divinos sobre sua criação.

exposição. Este mesmo Realismo atribuirá grande ênfase nas questões concernentes à segurança, à igualdade e à justiça, denunciando que a superestima da liberdade individual, geralmente, acarretará em ônus alheio, de maneira a provocar o cerceamento da liberdade de outrem. Nesse sentido, o Realismo Cristão assevera a importância da igualdade na relação política, estando ela pautada nos termos da lei, em que há possibilidade tanto da checagem entre os poderes, quanto do equilíbrio e do balanceamento entre eles. O ponto crucial aqui seria a de que em uma relação entre iguais, haveria menor possibilidade de se experimentar coerção entre as partes, diferentemente de um quadro de desigualdade entre um agente radicalmente livre em relação os demais. (PATTERSON, 2015).

Ademais, (5) o Realismo Cristão é crítico da potencialidade política inerente ao chauvinismo coletivo, tendo como seus principais exemplos o Nacional Socialismo, o Fascismo e o Comunismo. O Realismo Cristão compreende a realidade do auto-interesse ligada ao indivíduo que faz escolhas. Todavia, aos grupos, haveria uma maior propensão para que estas escolhas auto-interessadas e chauvinistas, dado a menor probabilidade de restrição ao comportamento coletivo. No nível doméstico, tem-se o exemplo de Reinhold Niebuhr e sua dura crítica à concentração de poder e riqueza em posse de uma classe majoritária de brancos às custas de um grupo minoritário de negros. (PATTERSON, 2015).

O (6) Realismo Cristão considerará todos os três níveis de análises apresentados por Kenneth Waltz (2004) em suas três “imagens”, ou os três níveis de análise da teoria das Relações Internacionais, sendo estes, a natureza humana, a política doméstica dos Estados e as relações internacionais. Contudo, se por um lado, Waltz atribuía ao último nível a importância analítica para as Relações Internacionais, de maneira a tratar as duas primeiras imagens (o indivíduo e o doméstico) como desimportantes, o Realismo Cristão tanto atribuirá igual gravidade aos três níveis de análise das dinâmicas do político, quanto também buscará fazê-lo de maneira a compreender a relação entre eles. (PATTERSON, 2015).

Como sétimo pressuposto, (7) O Realismo Cristão estabelecerá oposição aos vários “ismos”, como, por exemplo, o idealismo, o conservadorismo tradicional e o liberalismo. Para o Realista Cristão, estes “ismos” buscavam tornar absoluto aspectos inerentes ao seu programa ideológico político, fugindo da multiforme e

complexa realidade abrangente. Niebuhr, enquanto um de seus principais críticos, era grande opositor ao idealismo que, mediante seu projeto utopista, haveria de desencadear projetos calcados no ímpeto revolucionário. A Revolução Francesa, o maior exemplo para Niebuhr, havia deixado um legado destrutivo mediante sua fantasia de igualdade, sobre os escombros da moralidade e das instituições do passado, em que fins seriam justificadores de meios violentos e oprimidos para se alcançar os objetivos imaginados. (PATTERSON, 2015).

Todavia, o imobilismo reacionário do conservantismo, que operava em favor da manutenção do status-quo, também se torna alvo ferrenho das críticas do Realismo Cristão. Isto se dá principalmente quando este conservantismo se apresenta como um meio para a preservação e a perpetuação das desigualdades de poder e das injustiças sociais, ao invés de optar por reformas e mudanças graduais sempre que possível, algo próximo da herança e disposição conservadora como apresentada pela tradição burkeana<sup>57</sup> de pensamento. Outrossim, mediante a responsabilidade da ação moral diante do mal, inerente ao Realismo Cristão, é igualmente combativo das opções políticas quietistas e pacifistas por interpretá-las como irresponsáveis diante de um *status-quo* de injustiça que precisa ser combatido. (PATTERSON, 2015).

Por fim, (8) o Realismo Cristão enfatiza a necessidade do estabelecimento de limites e restrições necessárias à prática política. Diante da descrença realista nas propostas idealistas e no radicalismo revolucionário que busca perturbar a ordem em

---

<sup>57</sup>Tem sido oferecido leituras que aplicam sobre o pensamento de Reinhold Niebuhr, bem como de Hans Morgenthau, uma influência do conservadorismo inglês de Edmund Burke. Na realidade, alega-se que uma dos principais equívocos cometidos academicamente, seria a atribuição indevida ao Realismo Clássico, de uma percepção de moralidade advinda de Maquiavel e Hobbes, sendo que a grande influência de Morgenthau e Niebuhr seria a teoria moral proveniente de Agostinho e Burke. Todavia, interpretações opositoras a este tipo de interpretação entre o Realismo niebuhriano -morgenthaliano e o conservadorismo burkeano, surgem como contraponto a esta abordagem, dentre as quais tanto distanciam Niebuhr do conservantismo britânico, ao passo que outras aproximam Morgenthau de um conservadorismo alemão. Sobre este último, ainda há abordagens que reconsideram as origens do Realismo Clássico de Morgenthau, deitando suas raízes na herança alemã de pensamento como estabelecidas por Carl Schmitt, Max Weber e Friedrich Nietzsche. Para aproximações ente o Realismo Clássico de Niebuhr e Morgenthau com o conservadorismo de Edmund Burke, ver: Guroian (1985), Clinton (2007), Kopalyan (2009). Para a crítica sobre a relação entre Niebuhr e Burke, ver Rice (2015). Para as origens conservadoras alemãs do pensamento de Morgenthau, ver Sollner (1987). Para a releitura das origens intelectuais do Realismo Clássico, partindo da influência alemã de pensamento presentes em Schmitt, Weber e Nietzsche sobre Morgenthau, ver Marques (2016), Pichler (1998), Williams (2007).

favor de seu esquema utópico, o Realismo Cristão afirma a necessidade de contingenciamento da vida política, a qual se apresenta dinamicamente e, em vários aspectos, imprevisivelmente. Ademais, para o Realismo Cristão, o estabelecimento de restrições e limites seriam medidas prudenciais que visam a redução da probabilidade de ocorrência destes fatos, bem como a diminuição dos seus efeitos caso ocorressem. Isto assim poderia ocorrer mediante a influência daquilo que considerou um dos fatores mais agravantes da prática política, a saber, o orgulho e a arrogância, os quais haveriam de ser agentes de obscurecimento dos juízos e dos julgamentos. (PATTERSON, 2015).

Isto posto, uma vez abordado as bases teóricas e conceituais que definem o Realismo Cristão e o apresenta enquanto uma comunidade de discurso, o presente trabalho buscará desenvolver uma narrativa histórica deste conceito. Assim faremos tendo em vista as formulações mais seminais de concepções do teológico e do político oriundos do profetismo hebraísta antigo, perpassando pela extensa tradição cristã de pensamento, adentrando a modernidade marcada pelo impacto da cosmovisão reformada dos séculos XVI e XVII, para então, mover-se em direção ao contemporâneo e ao enquadramento derradeiro dos séculos XX e XXI.

Assim, tendo em vista uma apresentação sintética dos contornos históricos que caracterizam o Realismo Cristão, o faremos em dois momentos distintos: primeiro, apresentaremos a narrativa que intitulamos de “Entre o Preliminar e o Contemporâneo” em que estabelecemos um sumário das formulações preliminares advindas do “Realismo Profético” hebreu, do “Realismo Agostiniano”, do “Realismo Tomista” e do “Realismo Reformado”, bem como de sua formatação contemporânea como observada no século XX. Depois, partiremos para a segunda seção intitulada “Do contemporâneo ao derradeiro: o século XXI e seus “Realismos”” em que se intende apresentar o Realismo Cristão que penetra o presente século, configurando-se em quatro formatações distintas intituladas de “Testemunho Cristão”, “Realismo Antiutópico”, “Realismo Contra-apocalíptico” e “Realismo Pluralista”.

### **2.3. Realismo Cristão: contornos históricos de um pensamento**

Visando o desenvolvimento argumentativo desta seção, intenta-se aqui apresentar um brevíssimo sumário histórico que abaliza o desenvolvimento do Realismo Cristão ao longo da história. Para tanto, se vale das formulações teológicas e políticas oriundas do universo hebreu em seus textos religiosos, da vasta tradição de pensamento cristã em sua produção intelectual na patrística com Agostinho de Hipona, no período escolástico com Tomás de Aquino e em sua forma moderna a partir da reforma protestante, indo em direção à sua estruturação contemporânea e derradeira ao adentrar os séculos XX e XXI.

Para tanto, um recorte temporal específico se faz necessário, capaz de elucidar-nos sobre as raízes do Realismo Cristão e seu desenvolvimento histórico ao longo do tempo, sem que com isso, nos percamos no complexo mosaico e nos distintos caminhos possíveis para se concluir a grande tarefa proposta.

Deste modo, o item 2.3.1, intitulado de “Entre o preliminar e o derradeiro: uma síntese”, apresentará os principais proponentes do pensamento cristão associados a gênese daquilo que viria a ser conhecidos como Realismo Cristão. Assim, iniciando naquilo que Ronald H. Stone (2005) intitulou de “Realismo Profético”, cujas origens são estabelecidas no “Realismo Bíblico” hebreu, nos moveremos em direção à Patrística no século V e a Escolástica no século XIII, as quais legaram, mediante a produção de Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, aquilo que Lovin (2008) intitulou de “Realismo Agostiniano” e o “Realismo Tomista”. Da Reforma Protestante no século XVI, até seus desdobramentos contemporâneos, apresentaremos o “Realismo Reformado”, bem como aquele “Realismo Cristão” característico do século XX.

Não obstante, ofereceremos no item 2.3.2 sob o título “Do contemporâneo ao derradeiro: o século XXI e seus “Realismos””, uma descrição proposta por Robin Lovin (2008) dos quatro tipos ou formas derradeiras deste Realismo Cristão, que adentra o século XXI em um contexto distinto daquele vivenciado no século passado: (1) o “Testemunho Cristão”, (2) “Realismo Antiutópico”, (3) “Realismo Contra-apocalíptico” e, por fim, (4) “Realismo Pluralista”.

### 2.3.1. Entre o preliminar e o contemporâneo: uma síntese

Seria possível afirmarmos, inicialmente, que o termo Realismo Cristão estaria associado à uma forma específica de pensamento, ou a uma Teologia Pública<sup>58</sup> e Política<sup>59</sup> específica que abrange os aspectos morais, filosóficos, éticos, políticos e teológicos, todos estes articulados partindo de uma extensa tradição intelectual cristã que busca “avaliar fenômenos políticos que se iniciam com as considerações

---

<sup>58</sup>Termo este que explanaremos de maneira mais acurada nas páginas abaixo, via as definições apresentadas por Max Stackhouse. Todavia, podemos afirmar que a Teologia Pública, em termos gerais, é o campo que, partindo dos estudos teológicos, busca dar ênfase para com o engajamento e a responsabilidade pública, social e cultural da igreja cristã, tendo como base os princípios e preceitos estabelecidos nas Escrituras Sagradas, em sua abrangência vetero e neotestamentária, com enfoque na lógica do Reino dos Céus como proclamado por Cristo Jesus e seus discípulos. Como aponta-nos Chul Ho Youn (2017, p. 68, tradução nossa), “a teologia pública pode ser definida da seguinte maneira: “A teologia pública é uma teologia da práxis que, guiada pela visão do reino de Deus proclamada e praticada por Jesus Cristo, busca efetivar o reino universal de Deus em todas as esferas públicas do mundo em diálogo e comunicação com outras disciplinas e outras tradições””. O termo foi primeiramente utilizado por Martin Marty (1974) nos idos de 1960, ao ser aplicado por este ao engajamento público e teológico do eticista Reinhold Niebuhr, visando distinguir o termo “teologia pública” da ideia de “religião civil” dentro do contexto americano ao qual Niebuhr estava inserido e era protagonista. Para uma exposição introdutória e sumarizada do que venha a ser a Teologia Pública, principalmente daquela de matriz evangélica, ver: BEDFORD-STROHM, Heinrich. **Teologia Pública e Responsabilidade Política**. São Leopoldo: Estudos Teológicos. V.54, Nº1, p. 84-98, jan./jun., 2014. Para uma análise mais abrangente e contemporânea quanto aos estudos de Teologia Pública e sua relação para com a esfera pública, bem como o contexto global, ver: HAINSWORTH, Deidre King; PAETH, Scott. **Public Theology for a Global Society: Essays in Honor of Max Stackhouse**. Grand Rapids: Eerdmans, 2010. Ver também: KIM, Sebastian C. H. **Theology in the Public Sphere: Public Theology as a Catalyst for Open Debate**. London: SCM Press, 2011.

<sup>59</sup>Apesar de haver pontos de convergência entre a Teologia Pública e a Teologia Política, ambas não podem ser confundidas em seu escopo analítico, método e definição. Ademais, ambas se diferem do conceito de “religião civil”. Como pontua Max Stackhouse (2004, p. 275, tradução nossa), “A religião civil é, costumeiramente, uma forma de autocelebração patriótica que no Ocidente, e particularmente nos EUA, tem sido frequentemente expressa em termos de Cristianismo. Sua falha está na falta de referência transcendental e, portanto, crítica. A teologia política tenta superar essa falha, trazendo as disciplinas da teologia e do pensamento crítico para a relação entre a política e a religião. A teologia política, no entanto, muitas vezes iguala ou reduz o público à política partidária ou governamental, e concebe o estado como a instituição que abrange e guia todas as outras esferas da sociedade. A teologia pública busca resolver esta questão, insistindo que as instituições da sociedade civil precedem regimes, tanto em ordem de ocorrência quanto por direito, e insiste que a teologia, em diálogo com outros campos do pensamento, traz recursos indispensáveis para formar, ordenar eticamente e orientar moralmente as instituições da religião e da sociedade civil, bem como as vocações das pessoas nestas várias esferas da vida”. Para uma abordagem comparativa e crítica concernente às três opções, ver Max Stackhouse (2004).

sobre o *poder, a ordem, a segurança e a responsabilidade*<sup>60</sup>. (PATTERSON, 2008, p.3, tradução nossa, grifo do autor).

Seus desdobramentos teóricos, filosóficos e práticos incidiram-se diretamente sobre o desenvolvimento do campo das Relações Internacionais (RI), majoritariamente em relação ao Realismo Político clássico nos Estados Unidos a partir dos idos de 1930. Seu campo de influência se estendeu para as décadas subsequentes às formulações teóricas propostas no além-mar, seguindo em direção a Europa continental dentro de outra notória tradição de pensamento nos Estudos Internacionais, a chamada Escola Inglesa. (EPP, 1991; HOSKINS, 2016; JONES, 2003).

Recuando desde a tradição Israelense antiga, chamada por Ronald H. Stone (2005, p.1-9) de “Realismo Profético”<sup>61</sup>, contida nos textos veterotestamentários do profetismo judaico, avançou em direção ao Cristo e ao seu colégio apostólico no contexto neotestamentário. Na esteira da história eclesiástica cristã, prosseguiu alcançando alguns importantes nomes e marcos: (a) Aurélio Ambrósio, proeminente bispo de Milão no quarto século e (b) Aurélio Agostinho, o santo bispo de Hipona, importante teólogo e filósofo do apogeu da Patrística cristã no quinto século; (c) Tomás de Aquino, provavelmente o maior representante do escolasticismo cristão medieval do século XVIII<sup>62</sup>; (d) Matinho Lutero e João Calvino nos desdobramentos da Reforma Protestante.

---

<sup>60</sup>evaluating political phenomena that starts with considerations of *power, order, security, and responsibility*.

<sup>61</sup>Stone (2005), na busca pela definição do termo, faz este recuo mais abrangente, deitando as raízes do pensamento realista cristão na tradição profética Israelense, como apresentado pelo texto sagrado dos Hebreus, a *Tanakh*, ou seu equivalente na bíblia cristã, o Velho Testamento, perpassando pelas contribuições de Aristóteles, Agostinho, Machiavel, Reinhold Niebuhr, Paul Tillich, Hans Morgenthau e outros. A este “realismo” Stone atribui o nome de “Realismo Profético” (*Prophetic Realism*), termo este aproximado em equivalência ao termo “Realismo Cristão” que aqui abordamos, mantendo, porém, as devidas ressalvas por ele apresentado.

<sup>62</sup>Para uma melhor compreensão sobre os aspectos filosóficos e teológicos da Patrística e da Escolástica cristã, bem como seu desdobramento na história da Igreja Cristã, ver: RALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia – 2: Patrística e Escolástica**. São Paulo: Paulus, 2ed., 2005. MORESCHINI, Claudio. **História da Filosofia Patrística**. Edições Loyola, São Paulo: SP, 2.ed., 2008; LIBERA, Alain De. **A Filosofia Medieval**. Edições Loyola. São Paulo: SP, 1993. FERREIRA, Franklin. **A Igreja Cristã na História: das origens aos dias atuais**. São Paulo: Vida Nova, 1ed., 2013. PELIKAN, Jaroslav. **A Tradição Cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina** Vols. 1 a 5. São Paulo: Shedd Publicações, 2018.

Destes, progrediu em direção a terceira e quarta década do século XX, intitulada por Martin E. Marty (1997, p.303, tradução nossa) de “A Era do Realismo”<sup>63</sup>. Aqui, o Cristianismo foi pródigo em produzir uma estirpe de teólogos e pensadores capazes de dialogarem e de engajarem sua teologia, em seu esforço reflexivo, para com as dinâmicas públicas da vida político-social, nas mais distintas camadas e nas mais diversificadas esferas da experiência humana.

Esta teologia política e pública cristã buscou, no decorrer de seu desenvolvimento histórico, abordar grandes questões em seu respectivo tempo, mobilizando para isto uma estrutura de pensamento que parte da crença na existência de um único Deus Trino, cuja vontade e Lei deveriam ser aplicadas às dinâmicas e interações relacionais humanas em toda a sua amplitude, extensão e complexidade.

Tsonchev (2015) aponta-nos para o escopo abrangente dos temas abordados pela perspectiva do “Realismo Cristão”, buscando sempre tratar das temáticas ligadas a existência humana e sua forma de se organizar e se relacionar no mundo. Estas temáticas seriam aquelas associadas à paz e a guerra, o significado da história e do progresso, o impacto e o peso da escolha moral, a natureza humana e seus aspectos, o conceito de autoridade e suas funcionalidades, bem como a demanda por responsabilidade política, dentre outros.

Portanto, para além do “Realismo Profético”, na gênese do Realismo Cristão estarão as influências de Aurélio Ambrósio e seu “realismo”, o “Realismo Agostiniano”<sup>64</sup> de Santo Agostinho e o “Realismo Tomista”<sup>65</sup> de Aquino, os quais

---

<sup>63</sup>The Age of Realism

<sup>64</sup>Para uma compreensão realista cristã crítica do Realismo Agostiniano, ver Reinhold Niebuhr (1953, p. 119-146)

<sup>65</sup>Como legado, o “Realismo Tomista” de Tomás de Aquino pauta-se em três grandes aspectos do seu pensamento: (1) A relação do realismo e do bem comum em que Aquino, juntamente com Agostinho, rejeitavam a ideia de uma sociedade perfeita. Diante dos limites naturais e da impossibilidade de se alcançar uma sociedade perfeita pautada no amor, a teologia política de Aquino buscará formular princípios em relação ao bem último, ao invés de estabelecer uma descrição do que seria um bom governo e uma boa sociedade. Na política, o bem último a ser alcançado é o bem comum, pois o bem comum antecede ao bem último. Assim, a teologia política de Aquino afirmará impossibilidade de se alcançar no reino temporal a felicidade e a justiça perfeita; (2) A autoridade e o governo em que toda sociedade (corpo) precisaria ser organizada a partir de um centro (cabeça). Este governo haveria de demonstrar eficácia majoritariamente mediante a análise de suas intenções e dos resultados de suas ações. Se o governante agisse mediante o moto de que a bem deve ser buscado e o mal evitado, ele estaria na busca do bem comum. A autoridade haveria de conviver pacificamente com as liberdades do governando, uma vez que

seriam os mais preliminares contribuintes a esta perspectiva. Entretanto, é necessário afirmar que, dentre estes, o agostinianismo<sup>66</sup> teológico e político foi, e permanece sendo, aquele de maior preponderância e expressividade para a consolidação do Realismo Cristão em sua composição contemporânea, como articulado no decorrer do século XX, um período intitulado por Roger Epp (1991) como sendo um “Momento Agostiniano”<sup>67</sup> da Política Internacional.

Isto se dá justamente devido à grande influência da tradição de pensamento agostiniana na produção interpretativa e teórica no campo da Política Internacional. (CLINTON, 2007; TROY, 2012). Em sua representação estadunidense, Reinhold Niebuhr seria o que melhor o representa, como aponta-nos Guilherme Marques Pedro (2018, p. 49, tradução nossa) ao afirmar que “O realismo cristão de Niebuhr foi, tanto em seu estilo quanto em seu conteúdo, profundamente devedor à reflexão do pensador cristão clássico do quinto século, Santo Agostinho.”<sup>68</sup>.

Roger Epp (1991) estabelece ao menos quatro pontos de influência agostiniana sobre a estrutura do pensamento político como proposto pelo Realismo Cristão. Em primeiro lugar, uma (1) visão agostiniana sobre a “natureza humana”<sup>69</sup>.

---

autoridade e liberdade, para Aquino, não são auto excludentes. Seguindo a lei do amor o máximo possível, haveriam de se tornar uma sociedade de iguais, estando o mais próximo possível da relação trinitariana existente na Trindade, que é pacífica e harmônica; (3) A relação do realismo e a lei natural em que esta última, seria capaz de prover sentido e significado para as ações políticas. A lei natural, mediante a racionalidade, haveria de promover o direcionamento correto de toda a criação para seu sentido final, que seria o próprio Deus. Razão e lei são conceitos similares para Aquino, de maneira que a razão humana, quando operosa em direção a razão divina, alcança a compreensão exata do fim de todas as coisas naturais. Assim, o bem comum a ser buscados pelo indivíduos, não poderia ser promovido aparte do bem final divino que unifica o mundo em seu devido sentido e significado. Assim, em Aquino, o Realismo ganha a perspectiva de se descobrir os fins de todas as coisas pelos princípios gerais da lei natural. A busca pelo bem comum e pelo evitar do mal, seria um princípio que sustentaria a lei natural, bem como a primazia do interesse coletivo em detrimento ao interesse individual. Para a ampliação do tema, ver Tsonchev (2015, p.45-66)

<sup>66</sup> Para Reinhold Niebuhr (1953, p. 120-121, tradução nossa), “Agostinho foi, por consentimento geral, o primeiro grande “realista” na história ocidental”. Assim seria, como aponta-nos Niebuhr, “porque seu quadro da realidade social em sua *Civitas Dei* fornece uma explicação adequada das facções, tensões e competições sociais que sabemos serem quase universais em todos os níveis da comunidade; enquanto a era clássica concebia a ordem e a justiça de sua *polis* como uma realização comparativamente simples, a qual teria sido alcançada quando a razão trouxesse todas as forças sub-rationais sob seu domínio.”.

<sup>67</sup> Augustinian Moment

<sup>68</sup> Niebuhr’s Christian realism was, in both its style and content, deeply indebted to the thought of the classical Christian thinker of the fifth century, Saint Augustine.

<sup>69</sup> A compreensão agostiniana sobre a natureza humana está presente de forma acentuada no pensamento realista cristão de Reinhold Niebuhr. Para uma compreensão ampla do conceito em Niebuhr, ver Guilherme M. Pedro (2018, p. 69-89).

A premissa está no fato de que os seres humanos foram criados à imagem e semelhança de Deus, dotados de liberdade, retidão e consciência. Todavia, através da transgressão adâmica no princípio, foram profundamente afetados em sua própria natureza sofrendo corrupção, injustiça e decadência. Depreende-se disto que, para o Realismo Cristão, há uma realidade antropológica marcada pela pecaminosidade humana e a inclinação para o mal, proveniente de um estado pós-lapsariano (pós-queda) de abrangência universal. Ou seja, tanto no âmbito do indivíduo quanto nas estruturas coletivas e sociais, não haveria uma única área da natureza e da experiência humanas que não estejam afetada pelos efeitos da queda. Por conseguinte, não haveria uma instância humana sequer, que não esteja permeada por esse mal moral, caracterizando-a como que “dominada pelo poder, pelo desejo e pelo medo”<sup>70</sup>. (PEDRO, 2018, p. 69, tradução nossa).

Destarte, o Realismo Cristão apresentará uma (2) visão agostiniana sobre a história. Para os Realistas Cristãos, a história é linear e significativa prosseguindo para sua consumação final de acordo com a vontade e o decreto divino, caminhando para um *telos* (fim) de reconciliação definitiva, segundo o trabalho redentivo de Cristo, ou o messias prometido ao Judeus.

Além disso, ao Realismo Cristão é atribuído ainda uma (3) visão agostiniana de ordem. Em sua visão de concórdia aplicada ao império Romano e aos ataques bárbaros por ele sofrido, Agostinho estabeleceria ali as bases justificadoras para a existência do governo e da lei. Ainda que Roma tenha sido instrumento para a propagação da guerra, do mal e do domínio imperial, Agostinho via isto como um “mal menor” diante dos ganhos advindos da ordem estabelecida pelo império. Se constituiria como um peso sobre os povos, porém tolerável diante da possibilidade do caos político e da desordem social.

Ademais, o Realismo Cristão assevera uma (4) visão agostiniana do amor (*caritas*), o qual, para esta perspectiva, seria uma “regra de ouro”, um “padrão último” estabelecido pelo pensamento cristão como parâmetro para a conduta humana, tanto para consigo quanto para com o próximo, partindo de sua relação com para o Eterno. A ética do Realismo Cristão é uma ética de responsabilidade

---

<sup>70</sup>[...] dominated by power, desire and fear.

perante o mal no mundo a ponto de combatê-lo, além de ser uma postura de quebrantamento e arrependimento mediante uma consciência individual de sua maldade e pecaminosidade.

Será sobre este enquadramento agostiniano intelectual que, a partir do século XX, o Realismo Cristão se mobiliza como uma perspectiva interpretativa interdisciplinar dos eventos e das realidades inerentes à política internacional e doméstica. Sua influência se daria sobre duas vertentes ligadas aos estudos de Política Internacional, o Realismo Clássico e a Escola Inglesa, os quais receberam o legado político-teológico advindo da tradição de pensamento agostiniana. Esta influência estaria associada à resoluta convicção de seus proponentes, a de que na política e através do pensamento político será possível averiguar a real condição humana, e isto de forma mais acurada. Como afirma-nos Edmund Santurri (2005, p.784, tradução nossa), “Para o Realista Cristão, a vida política exhibe de uma maneira peculiarmente transparente a condição caída do mundo”<sup>71</sup>.

Entretanto, este Realismo agostiniano não seria o único a influenciar o Realismo Cristão do século XX. O período da Reforma Protestante, que recebe o legado agostiniano e tomista de pensamento, irá promover o que Robin Lovin (2008, p. 53-58) intitulou de “Realismo Reformado”<sup>72</sup>, sob influência da produção intelectual de reformadores como Martinho Lutero e João Calvino. Esta tradição reformada de pensamento foi capaz de modelar “as instituições econômicas e sociais que se desenvolveram rapidamente após a Reforma [Protestante]”<sup>73</sup>. (LOVIN, 2008, p. 77, tradução nossa). Da perspectiva luterana e calvinista, majoritariamente, o Realismo Reformado herda a ideia de uma “autoridade secular” (HÖPFL, 2005), um magistrado civil capaz de estabelecer ordem e a justiça, garantindo o bem, além de promover uma postura radicalmente combativa sobre as formas de injustiças e do mal social.

Para Lutero, a partir da distinção entre a autoridade secular e a autoridade religiosa em suas respectivas funcionalidades, haveria a possibilidade de se manter o ordenamento como previsto por Deus. Da autoridade secular emanaria o poder

---

<sup>71</sup>“For the Christian realist, political life displays in a peculiarly transparent way the fallen condition of the world.”

<sup>72</sup>Reformation Realism

<sup>73</sup>[...] the social and economic institutions that developed rapidly after the Reformation

necessário para se criar a paz comum entre os indivíduos, além do refrear da maldade mediante sua capacidade combativa do mesmo. Entrementes, a autoridade religiosa seria capaz de promover transformações morais, inculcando os devidos sentidos de justiça e moralidade para uma ordem social. (HÖPFL, 2005).

Todavia, será somente em Calvino que esta separação de autoridades realmente ganha forma através da distinção entre o magistrado civil e religioso. (LOVIN, 2008). Calvino estabelece uma distinção funcional entre ambos os magistrados, civil e religioso, de maneira que ao primeiro estaria destinada as questões referentes à lei e ao uso da força para a devida coerção do mal, enquanto que ao segundo, importaria as questões referentes à fé, as devidas admoestações morais e as devidas disciplinas eclesiásticas. (HÖPFL, 2005; LOVIN, 2008).

O Realismo Reformado tanto se valeu da produção teológica quanto da produção política dos reformadores. Por meio destes afirmou, partindo de um argumento teologicamente político, ser necessário a separação dos poderes, a não concentração do poder em indivíduos ou grupos específicos, a liberdade de consciência e a liberdade de ação da autoridade civil. Fruto da Reforma Protestante e de seus desdobramentos, será o apreço e o apego pela defesa em favor da ordem e das estruturas de lei que as asseguram. Estas serão também aquelas que adentram e viabilizam a modernidade que, em seus desdobramentos, promoverá uma forma secularizada de ordem e do uso da lei, as quais também secularizam os argumentos teológicos na busca pela validação de um poder secular. Todavia, a soberania secular, diferentemente do medievalismo, não somente é afirmada quanto também é justificada partindo das bases teológicas e políticas reformadas. Um poder que haveria de ser limitado e restringido pelo domínio da própria lei interna a um governo ou governante. (HÖPFL, 2005; LOVIN, 2008).

David Koyzis (2014, p. 221-293) apresenta-nos, de maneira mais abrangente, que a Reforma não somente foi importante para a justificação da soberania estatal moderna, mas também entregou outros tantos subsídios político-teológicos. Dentre estes, destaca : a defesa do republicanismo enquanto forma preferida de governo, a validade do magistrado civil mediante a justificativa de uma soberania secular e civil, a checagem de poder mediante a legislatura e o domínio da lei, a resistência armada

às forma autoritárias de magistrados injustos, além de uma visão funcional e não hierárquica das instituições políticas e sociais, dentre outros.

O Realismo Reformado abriu caminho para as estruturas democráticas de governo, tão presentes na modernidade, mediante sua justificativa em favor da importância de uma autoridade secular e civil. Ademais, diante da compreensão de uma ordem criacional em sua 'multiformidade' de esferas que compõe a vida humana, abriu caminho para perspectivas plurais de organização da vida. Nestas formas, o Estado, juntamente com a diversidade de ordens e poderes, cada qual atuante em sua própria lógica de funcionamento e independência em sincronia com as demais, haveria de compor a realidade como justificada pelo argumento político-teológico reformado. A partir destes, seria possível identificar uma influência direta sobre as formas mais contemporâneas de argumentação política presente no Realismo Cristão.

Advindo do legado reformado de pensamento, o Realismo Cristão compreende o fato de que a política, com todos os seus imbróglios, será a esfera propícia para demonstrar vividamente as questões ligadas ao drama da moralidade. Isto ocorre na medida em que exibem "os limites de nossa compreensão, exigem níveis mais altos de autocontrole e demonstram nossa dependência dos poderes e forças fora de nosso controle"<sup>74</sup>. (LOVIN, 2008, p. 2, tradução nossa).

Diante disto, é mister afirmarmos que para o Realismo Cristão o engajamento intelectual e praxiológico, seja em sua manifestação pública ou em sua expressão política, se estabelecem como uma questão *sine qua non* aos seus adeptos. Realistas Cristãos, distintamente daqueles procedentes do Realismo Ético<sup>75</sup>,

---

<sup>74</sup>[...] the limits of our understanding, demand higher levels of self-restraint, and demonstrate our dependence on powers and forces outside of our control."

<sup>75</sup>Jodok Troy (2012) estabelece importantes consensos e dissensos entre aquilo que convencionou-se chamar de Realismo Ético ou Realismo Moral, e o Realismo Cristão. Ambas as abordagens, ética (moral) e cristã, estariam localizadas dentro da tradição Realista de pensamento político. Destarte, elas receberiam influência direta do pensamento político cristão em sua forma agostiniana, além do fato de assumirem algumas das suposições inerentes ao Realismo Clássico como a prudência, a responsabilidade, o patriotismo, a humildade e o reconhecimento de interesses próprios. Todavia, além das convergências, Troy aponta-nos importantes aspectos de dissenso entre elas, entre os quais destaca-se o seguinte: o Realismo Cristão seria aquela abordagem de cunho mais religioso e teórico, ao passo que o Realismo Ético seria aquela abordagem cujas inspirações seriam de ordem secular e mais prática. Ver: TROY, Jodok. *Realism: overcoming evil*. In: TROY, Jodok. **Christian Approaches to International Affairs**. New York: Palgrave Macmillan, 2012. Cap. 6, p. 103-119. Para uma melhor compreensão sobre o Realismo Ético, ver: LIEVEN,

reconhecerão o valor e a importância da retomada do argumento religioso tanto na esfera pública – seja ela de ordem social, política, econômica, cultural, ética e áreas afins – quanto no desenvolvimento teórico e acadêmico. (PATTERSON, 2008; TROY, 2012; 2013).

Após um relativo exílio, fruto daquilo que Charles Taylor<sup>76</sup> (2010) intitulou de “uma era secular” moderna, a qual buscou relegar a religião e seu pensamento ao domínio da esfera do indivíduo, da experiência individual e do âmbito privado, tem sido reconhecido aquilo que Scott Thomas (2014, p.46, tradução nossa) intitulou de “virada religiosa”<sup>77</sup> nos estudos Relações Internacionais. Esta retomada da perspectiva religiosa nos Estudos Internacionais segue na contramão daquilo que Thomas batizou de a “Presunção Westfaliana”<sup>78</sup>, uma percepção secularizada aplicada ao campo das Relações Internacionais em suas muitas disciplinas, em que “o pluralismo religioso e cultural não pode ser acomodado na sociedade internacional, mas teve de ser privatizado, marginalizado ou até mesmo superado - por uma ética do cosmopolitismo – se houver uma ordem internacional”<sup>79</sup>. (THOMAS, 2000, p. 815, tradução nossa).

Carl Schmitt<sup>80</sup>, já nos idos de 1922, apontava para a supremacia da ideia de secularização aplicada às teorias modernas de Estado e de soberania. Para Schmitt

---

Anatol; HULSMAN, John. **Ethical Realism: A vision for America's role in the world.** New York: Pantheon Books, 2006.

<sup>76</sup>Para Taylor (2010) esta “era secular” seria marcada com a saída da religião dos espaços públicos, com a convicção de que crer em deus não é um axioma, que com uma disposição profundamente crítica e contrária aos preconceitos e julgamentos tradicionais. Nesse sentido, não se nega a existência da religião, tão pouco o fato do ser humano ser um ente voltado para a relação com o transcendente. Antes, a modernidade estabelece um tipo de espiritualidade individual, particular, com ênfase no sujeito. A crença na existência do divino e a relação da fé com a existência se torna, na modernidade, uma perspectiva em concorrência com as demais possibilidades de compreensão da vida. Ver Taylor (2010). Para uma análise extensa da obra de Taylor (2010), e de uma proposta de retomada da perspectiva religiosa na experiência pública e social, ver Smith (2014).

<sup>77</sup>religious turn. Para uma melhor compreensão sobre a “virada religiosa” e a influência do pensamento político religioso nos Estudos Internacionais, ver: THOMAS, Scott. **The Religious Turn in the Study of International Relations.** The Review of Faith & International Affairs, Volume 12, Number 4, pp. 76-82. DOI: 10.1080/15570274.2014.976090. Winter, 2014.

<sup>78</sup> Westphalian presumption

<sup>79</sup>religious and cultural pluralism can not be accommodated in international society, but must be privatised, marginalised, or even overcome—by an ethic of cosmopolitanism—if there is to be international order.

<sup>80</sup>Parte do pensamento proveniente de Schmitt, seja no tocante a ideia de secularização, do “conceito de política” e de “política de exceção” como por ele proposta, foi de suma importância para a construção das estruturas teóricas fundantes do Realismo Clássico em Hans Morgenthau, mormente, mediante o uso morgenthaliano da ideia secularizada de “religiões políticas” (*political*

[1922]/(2005, p. 36, tradução nossa), tais teorias, ao menos aquelas de maior relevância, ao estabelecerem suas bases teórico-conceituais, necessariamente o faziam mediante “conceitos teológicos secularizados, não apenas por causa de seu desenvolvimento histórico - no qual eles foram transferidos da teologia para a teoria do estado [...] – mas também por causa de sua estrutura sistemática [...]”<sup>81</sup>.

Todavia, com o movimento Pós-Secularista<sup>82</sup> (PETITO; MAVELLI, 2014) em desenvolvimento desde o século passado, em resposta à perspectiva de mundo secularizada do século XIX, associados aos eventos do pós-onze de setembro de 2001, observou-se o pavimentar do caminho para a retomada<sup>83</sup> do pensamento religioso nas análises conjunturais da política internacional e dos problemas político-sociais nacionais e internacionais. Isto tem conferido maior publicidade às vozes do Realismo Cristão contemporâneo, mediante a tratativa do político a partir das concepções e das categorias teológicas de análise. (LOVIN, 2008).

---

*religions*), do conceito de poder e soberania trabalhados em Schmitt. Sobre a influência de Schmitt no realismo de Hans Morgenthau, ver: MARQUES, Tiago Rossi. **Diálogo e Antítese nos Estudos Internacionais**: uma releitura reformacional do Realismo Clássico de Hans Morgenthau. Centro Universitário de Belo Horizonte UNI-BH, 2010. PICHLER, Hans-Karl. **The Godfathers o “Truth”**: Max Weber and Carl Schmitt in Morgenthau’s Theory of Power Politics. *Review of International Studies*, 24: 2, pp. 185-200, 1998; STRONG, Tracy B. *The Sovereign and the Exception: Carl Schmitt, Politics, Theology, and Leadership*. In: SCHMITT, Carl. **Political Theology**: Four chapters on the concept of sovereignty. 2005 ed., Chicago: The University of Chicago Press, 2005, Foreword, p. vii-xxxv; WILLIAMS, Michael C. **Realism Reconsidered**: The Legacy of Hans J. Morgenthau in International Relations. New York: Oxford University Press, 2007.

<sup>81</sup>[...] secularized theological concepts not only because of their historical development - in which they were transferred from theology to the theory of the state [...] - but also because of their systematic structure [...]

<sup>82</sup>Para uma importante discussão sobre o Pós-Secularismo nas Relações Internacionais, ver: MAY, Samantha et al. **The Religious as Political and the Political as Religious**: Globalisation, Post-Secularism and the Shifting Boundaries of the Sacred. *Politics, Religion & Ideology*. Vol. 15, No. 3, pp. 331-346, 2014. THOMAS, Scott M. **The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations**: The Struggle for the soul of the Twenty-First century. *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. WILSON, Erin K. **Theorizing Religion as Politics in Postsecular International Relations**. *Politics, Religion & Ideology*. 15:3, pp. 347-365, DOI: 10.1080/21567689.2014.948590, 2014.

<sup>83</sup>Esta retomada, como aponta-nos Elaine Graham (2013), não deverá ser concebida em termos de um avivamento religioso em que se ateste o aumento da adesão de fiéis à uma vertente religiosa, esta organizada institucionalmente em uma estrutura confessional específica. O que se percebe aqui é o aumento do envolvimento da crença religiosa com a esfera pública-social, uma vez que, ao expressar-se culturalmente, o ser humano assim também o faz mediante as vias de sua crença em termos religiosos, podendo ser ela organizada em uma tradição específica de pensamento e crença religiosa, ou até mesmo de forma mais espontânea e particularizada sem a mediação tradicional ou institucional. Ver: GRAHAM, Elaine. Introduction: A Rock and a Hard Place. In: GRAHAM, Elaine. **Between a Rock and a Hard Place**: Public Theology in a Post-Secular Age. London: SCM Press, 2013. Introduction, p. ix-xxvii.

Associado a importantes intelectuais públicos entre as décadas de 1930 e 1960, este Realismo Cristão contemporâneo foi composto por uma gama de estudiosos, pesquisadores, eruditos e catedráticos de diversas áreas do saber humano: (a) eticistas sociais<sup>84</sup> e teólogos públicos como Paul Ramsey, John C. Bennett, H. Richard Niebuhr e Reinhold Niebuhr – este último, o principal proponente do Realismo Cristão estadunidense (LOVIN, 2004), igualmente influente sobre o Realismo Clássico de Hans Morgenthau e Edward Carr; (b) historiadores como Herbert Butterfield e internacionalistas como Martin Wight, ambos ligados à Escola Inglesa das Relações Internacionais; (c) além de cientistas políticos como Kenneth Thompson, Ernest Lefever, dentre outros<sup>85</sup>. (PATTERSON, 2003, 2009).

Max L. Stackhouse [2001]/(2005), ao analisar a herança ética cristã na história política e social humana, apontou como fruto deste legado a própria organização pública de seu pensamento naquilo que, partindo do Realismo Cristão, em sua forma contemporânea, foi intitulada de “teológica pública”. Este esforço teológico buscou tratar, como a pouco afirmamos, dos grandes temas apresentados pelo século XX. Assim o fez propondo caminhos para se estabelecer diálogos e antíteses entre o pensamento cristão articulado politicamente, socialmente, filosoficamente e teologicamente, e as demais perspectivas concorrentes ao seu tempo, como o idealismo, o pacifismo, o utopismo moralista, o liberalismo e o realismo extremado. (LIEVEN; HULSMAN, 2006).

Nesse sentido, ao mobilizar o conceito de “Teologia Pública”, Stackhouse (2005, p. 230, tradução nossa), buscará propor que:

---

<sup>84</sup>Para uma maior compreensão do papel do eticismo social americano na composição daquilo que veio a ser chamado de “Realismo Cristão”, ver: DORRIEN, Gary. *Social Ethics in the Making: Interpreting na American Tradition*. In: DORRIEN, Gary. **Christian Realism**: Reinhold Niebuhr, H. Richard Niebuhr, John C. Bennet, and Paul Ramsey. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. Cap. 4. p. 226-304.

<sup>85</sup>O Realismo Cristão, como apontamos, possui características interdisciplinares, partindo do pensamento legado pela cristandade, mantendo seu aspecto teológico em diálogo com o pensamento filosófico, sociológico, político, ético, dentre outros. Deste modo, não procuramos estabelecer uma lista exaustiva sobre a abrangência do Realismo Cristão em relação a todas as áreas do saber em que busca estabelecer um possível contato, bem como os seus respectivos proponentes. Para uma descrição abrangente sobre o Realismo Cristão e seus proponentes, principalmente em sua forma americana, ver: WARREN, Heather A. **New World Oder**: Reinhold Niebuhr and the Christian Realists 1920-1948. Oxford University Press. New York: NY, 1997.

A "teologia pública" aponta para uma vertente mais ampla e profunda da reflexão teológica, enraizada na interação do discernimento bíblico, da análise filosófica, do discernimento histórico e da formação social. Ela vê a interpretação moral da vida comum como uma tarefa fundamental da teologia e procura vincular essa interpretação ao cultivo de uma visão normativa para formar, guiar e reformar a sociedade.<sup>86</sup>

Destarte, aponta-nos Stackhouse (2005, p. 230, tradução nossa), esta "teologia pública" estaria associada diretamente aos intelectuais cristãos ligados ao Realismo Cristão, o qual haveria de estabelecer as raízes de sua visão "nos profetas bíblicos, nas pregações e ensinamentos de Jesus e nos encontros de Paulo no Acrópole"<sup>87</sup>.

Diante disto, tem-se que o aspecto "cristão" deste "realismo" deita raízes na narrativa bíblica e em seus desdobramentos doutrinários-teológicos, prenotados desde os primórdios da fé cristã. Contudo, é igualmente correto afirmar que adentra o século XX trazendo consigo a tradição cristã e seu capital intelectual legado pela "Cidade de Deus de Agostinho, os escritos de Tomás [de Aquino] sobre a justiça, os ensinamentos dos Reformadores sobre "ordens da criação", "vocação", "aliança" e o relacionamento da Lei e do evangelho"<sup>88</sup>. (STACKHOUSE, 2005, p.230, tradução nossa).

Para tanto, os proponentes deste Realismo Cristão, em sua forma mais derradeira, haveriam de crer serem eles mesmos, arautos de "uma tradição que possuía suas raízes nos profetas hebreus e que tomou forma na teologia cristã"<sup>89</sup> (LOVIN, 2008, p. 6, tradução nossa). Ademais, era crido que esta tradição haveria de ser habilidosa e capaz na tarefa de influenciar os debates políticos e os Estudos Internacionais, via os "aspectos ideacionais, comunais e racionais"<sup>90</sup> de seu pensamento. (WILSON, 2012, p. 63, tradução nossa).

Com o término da Guerra Fria e a reconfiguração conjuntural e política do globo a partir dos anos de 1991, conceitos como liberdade e segurança sofreram

---

<sup>86</sup>'Public theology' points towards a wider and deeper strand of theological reflection rooted in the interaction of biblical insight, philosophical analysis, historical discernment and social formation. It sees the moral interpretation of the common life as a fundamental task of theology and seeks to link that interpretation with the cultivation of a normative vision to form, guide and reform society.

<sup>87</sup>[...] in the biblical prophets, in Jesus' preaching and teaching and in Paul's encounters at the Acropolis.

<sup>88</sup>Augustine's City of God, Thomas' writings on justice, the Reformers' teachings about 'orders of creation', 'vocation', 'covenant' and the relationship of Law and gospel.

<sup>89</sup>[...] a tradition that had its roots in the Hebrew prophets and took shape in Christian theology [...]

<sup>90</sup>ideational, communal and rational aspects

transformações. De igual modo, a própria noção do que configuraria um “realista” e um “Realista Cristão”, experimentou readequações diante das novas dinâmicas, possibilidade e realidades políticas-sociais sobre o internacional.

Deste modo, buscaremos apresentar, partindo da conceituação proposta por Robin Lovin (2008, p.21-22, tradução nossa), em *Christian Realism and the New Realities*, aqueles que seriam os cinco tipos ou formas contemporâneas de Realismo Cristão, intitulados de (1) “Testemunho Cristão”<sup>91</sup>, (2) “Realismo Antiutópico”<sup>92</sup>, (3) “Realismo Contra-apocalíptico”<sup>93</sup> e (4) “Realismo Pluralista”<sup>94</sup>, os quais passamos a descrever abaixo.

### 2.3.2. Do contemporâneo ao derradeiro: o século XXI e seus “realismos”

Robin Lovin (2008, p.21-42) propõe uma organização para o complexo arranjo contemporâneo em que se encontra o Realismo Cristão, por meio da apresentação daquilo que identificou como sendo suas quatro formas ou tipos, os quais surgem a partir do século XXI, sendo eles: (1) “Testemunho Cristão”, (2) “Realismo Antiutópico”, (3) “Realismo Contra-apocalíptico” e (4) “Realismo Pluralista”.

Estes “tipos” se distinguem em suas formas distintas de se abordar o aspecto político, na medida em que possuem diferentes concepções acerca deste cenário político internacional contemporâneo. Deste modo, trataremos da exposição de cada um dos tipos com suas respectivas visões acerca do político.

Em primeiro lugar, Lovin (2008, p. 23-32) apresenta-nos a ideia daquilo que chamou de (1) “Testemunho Cristão”, como sendo, na realidade, um contraponto ao Realismo Cristão, uma expressão política antirrealista e combativa da compreensão realista teológica e política através do “Pacifismo Cristão”<sup>95</sup>. Diante da crise moderna

---

<sup>91</sup>Christian Witness

<sup>92</sup>Antiutopian Realist

<sup>93</sup>Counterapocalyptic Realist

<sup>94</sup>Pluralist Realist

<sup>95</sup>Para uma contundente crítica das posições “pacifistas” e “não-violentas”, ver: NIEBUHR, Reinhold. *Why the Christian Church Is Not Pacifist*. In: BROWN, Robert McAfee. **The Essential Reinhold Niebuhr: Selected Essays and Addresses**. New Haven and London: Yale University Press, 1987, Cap. 9, p. 102-119.

dos ideais de liberdade, direitos e de justiça, coube ao “Testemunho Cristão” ser duramente combativo aos esforços provenientes do Realismo Cristão, o qual intentou estabelecer interconexões entre o profetismo religioso e as estruturas políticas e democráticas estadunidenses.

Para esta forma antirrealista de expressão política, a busca pela restauração das bases religiosas que sustentariam a ideia de lei e governo, presentes no modo de vida americano do século passado, seria na realidade uma ilusão que precisaria ser combatida. O aspecto religioso não deveria ser mobilizado na busca de uma possível restauração de uma sociedade americana idílica. Antes, as verdades religiosas seriam as mesmas capazes de informar acerca da inviabilidade de um campo em comum entre uma moralidade e uma ética, as quais seriam naturalmente desenvolvidas a partir da natureza humana. Nesse sentido, cristãos não deveriam partilhar da pretensa ilusão de uma sociedade que se organiza, em seu modo de vida comunitário, mediante pontos de contato com as bases da fé cristã.

Stanley Hauerwas (1983) e John Howard Yoder [1972]/(1994) seriam importantes representantes contemporâneos desta forma. Estes estabeleceriam um argumento em favor de uma ética que, calcada no compromisso de fé histórico do cristianismo, afirmaria a impossibilidade da participação plena nas resoluções morais públicas em sociedade. Por mais que a ética cristã seja dirigida a todos os indivíduos, partindo da vida e obra de Cristo, será somente através da assimilação dos princípios e da narrativa cristã de vida que tal ética poderá ser construída. A implicação disto seria a de que toda tentativa de se construir uma ética a partir de uma perspectiva naturalista, ou calcada na natureza humana, seria um movimento minimalista ou reducionista da mesma, distanciando-o do compromisso cristão da “pacificidade”<sup>96</sup> (1983, p.102, tradução nossa), aspecto crucial para a perspectiva política e social “pacifista” de origem cristã.

Haveria um distanciamento aqui do “Realismo Moral”, presente na ética do “Realismo Cristão”, em que estabelece o bem humano “em condições objetivas e naturais, as quais são imperfeitamente e falivelmente compreendidas pelas

---

<sup>96</sup>peaceableness

narrativas, tradições e acordos de trabalho que usamos para discutir o bem.”<sup>97</sup> (LOVIN, 2008, p. 24, tradução nossa). Somente através de uma comunidade que é formada a partir da narrativa cristã de fé e verdade, sendo igualmente fomentadora de virtudes e modeladora do caráter dos indivíduos, seria possível o desenvolvimento de uma ética que compartilharia os elevados juízos morais promulgados pelo exemplo do Cristo.

Por conseguinte, o ser comunidade cristã é propagar o reino pacífico, denunciando a vida mundana como o lugar da violência, sendo ela a narrativa que rejeita a imitação de Deus na pessoa de Cristo. Isto não significaria afirmar a impossibilidade no desenvolvimento de uma ética e de uma moral na sociedade por parte das demais propostas ou abordagens. Haveria, eventualmente, pontos de contato entre o indivíduo cristão e o não cristão, onde seria possível a promoção de cooperação entre ambos. Contudo, isto ocorreria com pouco espaço para sua realização devido à disparidade entre ambas as propostas éticas, sendo a narrativa cristã robusta, enquanto que aquelas pautadas numa perspectiva “natural”, seriam demasiadamente vagas, gerais e sem consistência. (BERKMAN; CARTWRIGHT, 2001; HAUERWAS, 1983; YODER, 1994).

As democracias Liberais, uma vez estruturadas sob um compromisso em torno desta ética natural, seriam falhas em sua tarefa sustentadora de comunidades pujantes, bem como na formação virtuosa de seus cidadãos. Uma vez que esta falha se configuraria sistemicamente, não seria possível corrigi-la mediante uma narrativa concorrente, tão pouco uma proposta religiosa civil. Como o Liberalismo busca manter uma certa neutralidade entre as narrativas concorrentes mediante sua postura secularizada, haveria inclusive o risco do Realismo Cristão, em certa medida, ser aquele que fomenta a secularização em sua defesa dos princípios liberais.

Hauerwas (1983, 2007) argumentará que as Democracias Liberais, estruturadas sobre as bases da secularização, e sendo faltosas de uma narrativa robusta que fomente virtudes para a prática do bem comum, poderão cooptar qualquer outra narrativa religiosa pública capaz de prover os instrumentos

---

<sup>97</sup>[...] in objective, natural conditions that are imperfectly and fallibly comprehended by narratives, traditions, and working agreements that we use to discuss the good.

necessários para sua empreitada civilizatória. O “Constantinismo”<sup>98</sup> seria um destes modelos políticos que reduzem a expressão de fé cristã a um mero conjunto de virtudes cívicas em favor da estrutura política governamental. Em coro com Yoder [1971]/(2003), Hauerwas [2001]/(2013, p.221, tradução nossa) aponta para o duplo fato de que o “Constantinismo é a tentativa de tornar o cristianismo necessário, de fazer a igreja se sentir em casa no mundo, de uma maneira que o testemunho não seja mais necessário”<sup>99</sup>, mediante “a tentativa da igreja de usar o poder do “estado”, e o “estado” [aqui] é uma abstração, para impor o Evangelho a outros sem a vulnerabilidade do testemunho.”<sup>100</sup>. (HAUERWAS, 2013, p.103, tradução nossa).

Deste modo, a ética social cristã, como apresentada pelo “Testemunho Cristão”, não estaria voltada para a produção de um mundo mais justo ou melhor, num primeiro momento, mas sim, enquanto comunidade cristã, inicialmente intentava o encarnar dos valores e da ética cristã. Deste modo, tem-se que o “Testemunhar não é uma exortação à sociedade mais ampla para tornar-se mais moral, mais justa ou mais parecida com a comunidade cristã, como se tal coisa fosse possível. A testemunha é a integridade da reivindicação da igreja para ser o que é”. (LOVIN, 2008, p. 26, tradução nossa).

O segundo tipo apresentado por Lovin (2008, p.28-32) seria aquele que intitulou de (2) “Realismo Antiutópico”. Estando mais diretamente ligado ao Realismo Cristão, é composto por um grupo associado aos estudiosos da Teologia, da Teoria Política e dos Estudos Internacionais. Esta forma de “Realismo” compartilharia com o Realismo Cristão a compreensão da persistência do mal no mundo político e social, afirmando a necessidade do uso da força por parte do Estado para que haja sua devida contenção, ao mesmo passo em que atesta a necessidade de um certo ceticismo quanto a ideia de progresso dado as limitações inerentes à realidade humana. Não havendo concordância interna quanto a atribuição de um papel mais abrangente para o governo, a este estaria destinado, majoritariamente, dado o

---

<sup>98</sup>Para um aprofundamento nos estudos sobre Constantino e as implicações do Constantinismo, ver Peter J. Leithart (2010) e John D. Roth (2013).

<sup>99</sup>Constantinianism is the attempt to make Christianity necessary, to make the church at home in the world, in a manner that witness is no longer required

<sup>100</sup>Constantinianism is the attempt by the church to use the power of the “state,” and the “state” is an abstraction, to impose the Gospel on others without the vulnerability of witness.

exercício do uso da força e as expressões de poder, a função primordial do estabelecimento da ordem e a paz.

Contra-pondo-se ao “Testemunho Cristão”, o Realismo Antiutópico, presente no pensamento de Jean Bethke Elshtain (2003), reconhece a validade do “Realismo Moral” diante das disfunções e das desordens morais sociais, suscetíveis aos sistemas de poder temporais que buscam seus fins a despeito dos meios. Este advogaria em favor da necessidade do reconhecimento dos fatos e das situações como se apresentam na realidade, para que venham a ser apropriadamente reconhecidas, moralmente julgadas e corretamente narradas.

Ecoando este Realismo Moral presente em realistas cristãos como Reinhold Niebuhr e Martin Wight, afirma ser necessária a manutenção de padrões últimos de juízo diante da possibilidade de julgamentos morais equivocadas, fruto de particularizações éticas. Estes padrões finais de julgamento haveriam de ser o aporte necessário para que o teólogo, o eticista, e o realista cristão tanto fossem aptos a distinguir males morais, maiores e menores, nos dramas ordinários da vida comum, quanto também possibilitasse o reconhecimento da própria maldade ao serem postos diante dela. Niebuhr (1996a, p. 225, tradução nossa) postula que:

Se alguém percebe até que ponto cada civilização, como um sistema de poder, idealiza e racionaliza seu equilíbrio de poder e como essas racionalizações invariavelmente incluem padrões de moral que servem ao orgulho moral e espiritual da oligarquia dominante, é evidente que um ataque ao farisaísmo é realmente um ataque à mais confusa, final e desonesta pretensão de poder.<sup>101</sup>

O Realismo presente no “antiutopismo” seria capaz de denunciar o idealismo presente nas narrativas seculares de progresso que, inevitavelmente, haveria de lidar com as dinâmicas de guerra e de violência humana. Igualmente seria capaz de discernir e combater as ilusões utopistas daqueles que atribuem ao tempo presente, a possibilidade de redenção prometida por algumas abordagens religiosas e escatológicas a este respeito. Para este “utopismo”, a paz não seria somente

---

<sup>101</sup>If one realizes to what degree every civilization, as a system of power, idealizes and rationalizes its equilibrium of power and how these rationalizations invariably include standards of morals which serve the moral and spiritual pride of the ruling oligarchy, it is apparent that an attack upon Pharisaism is really an attack upon the final and most confusing and dishonest pretension of power.

desejável, mas seria plenamente possível de ser alcançada “sem a necessidade de discernir juízos sobre o bem e o mal relativos, e sem a necessidade de medidas concretas para aplicar esses julgamentos contra os malfeitores.”<sup>102</sup>. (LOVIN, 2008, p. 29, tradução nossa).

A utopia suspenderia a política e, “escatologicamente”, buscaria antecipar para o “aqui” e o “agora” o reino vindouro dos Céus, secularizando-o e o alocando no tempo e na história humana como um alvo plenamente realizável, ainda que a historicidade humana apontasse para sua impossibilidade. (ELSHTAIN, 2003).

Diante de ameaças contemporâneas como o terrorismo e os movimentos religiosos extremistas, o Realismo Antiutópico afirmará a necessidade da mobilização da moral e da ética, juntamente com os valores comunicados pela tradição e pela religião. Assim o faz para que suas ações, o uso da força e do poder sejam justificados e qualificados globalmente, por meio da responsabilidade governamental, doméstica e internacional, no combate ao mal moral presente no mundo.

Para o Realismo Antiutópico, assim como para o Realismo Cristão em termos gerais, o uso da força contra as práticas agressoras seria uma obrigatoriedade dos governos que devem proteger seus cidadãos, ao mesmo passo que, caberia à comunidade internacional a devida análise e o devido juízo acerca do uso da força e de sua proporcionalidade. A crítica do Realismo aqui seria justamente contra os utopistas que buscariam imaginar um mundo em que o uso da força, da violência e das intervenções em escalas globais seriam tanto indesejados quanto também desnecessários.

O Realismo Antiutópico afirmará que cabe aos governos a busca pela segurança e pela paz, via o combate às agressões, as ameaças externas, bem como a possibilidade de desordem interna. Isto delinearía o papel do governo na busca limitada pela justiça, de maneira a não depositar sobre seus ombros responsabilidades ou atribuições indevidas que o desviaria de suas reais competências, como o querem os utopistas. Ao contrário, sua ocupação seria em prol da manutenção e contenção dos vícios e injustiças que poderiam ameaçar o

---

<sup>102</sup>[...] without the need for discriminating judgments about relative good and evil, and without the need for concrete measure to enforce those judgments against evildoers.

bem-estar das relações internacionais, bem como a ordem social nacional. (LOVIN, 2008).

Governo e dirigentes dotados de poder não significaria a conferência de capacidades e de agência em termos absolutos. Para o Realista Antiutópico, assim como para os realistas cristãos, haveria a necessidade de se orientar e limitar o governo diante da realidade da natureza humana e de afirmar sua capacidade de agência e do uso da força mediante a necessidade. A autoridade governamental deve ser afirmada e, igualmente, deve sofrer as devidas limitações constitucionais legais como propostos por teorias democráticas não idealistas ou utópicas. Assim, nos afirma Niebuhr (2011, p.46-47, tradução nossa):

Esses fatos provam que uma sociedade democrática é mais difícil de ser alcançada do que a teoria democrática idealista assume; mas eles também provam que é mais necessário. Certamente, uma justificativa perene para a democracia é que ela arma o indivíduo com poder político e constitucional para resistir à desordenada ambição dos governantes e para verificar a tendência da comunidade de obter ordem ao preço da liberdade.<sup>103</sup>

Esta abordagem haveria de ir de encontro ao “Testemunho Cristão” que, mediante sua abordagem pacifista, desaprovava o apoio cristão ao recurso do uso da força e violência, buscando mobilizar os pontos de convergência entre a ética cristã e a moralidade realista. E neste ímpeto de checagem e de engajamento público o “Realismo Cristão persiste no discurso público, não porque é sempre bem-vindo, mas porque quando sua função crítica falha, a corrupção ou o fracasso do sistema político vem logo atrás.”<sup>104</sup> (LOVIN, 2008, p. 31, tradução nossa).

Mesmo havendo possibilidade de dissensos internos ao Realismo Antiutópico<sup>105</sup>, principalmente quanto às questões inerentes as práticas políticas e estratégicas, sua convergência se dará no tocante ao papel do governo e sua capacidade, com base na legalidade do poder conferido, de prover a ordem e a

---

<sup>103</sup>These facts prove a democratic society to be more difficult of achievement than idealistic democratic theory assumes; but they also prove it to be more necessary. For certainly one perennial justification for democracy is that it arms the individual with political and constitutional power to resist the inordinate ambition of rulers, and to check the tendency of the community to achieve order at the price of liberty.

<sup>104</sup>Christian realism persists in public discourse, not because it is always welcome, but because when its critical function fails, the corruption or failure of the political system itself follows not far behind.

<sup>105</sup>Ver Robin Lovin (2008, p.31-32).

segurança, sem perder de vista suas limitações na garantia da paz e da justiça, colocando-os em oposição aos utopistas, pacifistas e pessimistas. Um realismo que bebe do Realismo Cristão no tocante a influência e ao impacto da natureza humana na política e na sociedade. (ELSHTAIN, 2005).

Em terceiro lugar, Lovin (2008, p. 32-37) estabelece um contrates à forma anterior através do tipo que estabeleceu como (3) “Realismo Contra-apocalíptico”. Nesta abordagem, haveria um ímpeto de denunciar o fato de que os tomadores de decisões governamentais, responsáveis pela manutenção relativa da ordem e da paz, como apontado pelo Realismo Antiutópico, estariam propensos a um desbalanceamento no juízo moral: a superestima de sua própria virtude e a atribuição ao oponente de uma suposta condição desmedida e inapropriada de perversidade e vileza.

Para Niebuhr<sup>106</sup> (2011), tanto o Realismo Antiutópico, quanto o Realismo Contra-apocalíptico, seriam apresentados como expressões complementares de uma abordagem que busca oferecer uma análise favorável da ordem democrática sem, contudo, ignorar seus vícios ou uma idealização de suas virtudes.

Todavia, muito do esforço analítico presente na abordagem Realista Contra-apocalíptica, surge da tentativa de lidar com os atos políticos no Ocidente contra os levantes extremistas e jihadistas, classificados como terroristas por alguns países, em que se tem uma leitura apocalíptica deste cenário, principalmente, no pós-onze de setembro. Em um nível de análise mais popular, passa-se a se perceber uma certa incapacidade de controle e previsibilidade diante deste fenômeno, abrindo espaço para uma leitura pessimista do futuro, sem muito espaço para um olhar mais esperançoso. A isto, soma-se uma concepção catastrófica ligada às questões ambientalistas, onde há um senso de perigo iminente, ou de irreversibilidade no qual a humanidade ruma em direção à um fim trágico. (LOVIN, 2008).

Forrester (2005, p. 32, tradução nossa) parece capturar bem esta perspectiva ao apontar que:

---

<sup>106</sup>Ver Reinhold Niebuhr (2011, p. 9-33).

O Realismo nas relações internacionais, em que o teólogo americano Reinhold Niebuhr era uma figura distinta, engajou-se com as ambiguidades do poder, mas agora parece profundamente confuso sobre como reagir a uma situação pós-Guerra Fria na qual as tradicionais restrições de equilíbrio de poder não mais parece aplicável, e os principais atores não são estados ou nações, mas agrupamentos globais difusos, porém, coordenados, como a al-Qaeda, ou, para emprestar o complicado termo de Huntington, "civilizações".<sup>107</sup>

Diante de um quadro crítico como o atual, aponta-nos Forrester (2005, p. 49-54), haveria um movimento de apropriação linguística e interpretativa apocalíptica para lidar com os drama políticos e sociais. Assim afirma, ao tomar por base as incertezas vividas pelos cristãos sob a hegemonia do império Romano, as quais se constituíram como um veículo para o resgate das abordagens apocalíticas da Bíblia Sagrada enquanto fonte de conforto e compreensão para o tempo em que viviam.

Entretanto, fica a cargo do Realismo Contra-apocalíptico a rejeição desta junção entre a convicção apocalíptica e o poder político. Assim se firma, pois percebe que o "Pensamento apocalíptico permite que um líder reivindique o presente como um momento de risco sem precedentes e oportunidade única"<sup>108</sup>. Tal pensamento faz com que "Questões críticas comuns não se apliquem no tempo apocalíptico, e a experiência passada não ofereça orientação e nenhum aviso significativo. Tudo depende[rá] da fidelidade à visão do futuro"<sup>109</sup>, bem como da liderança política que dispõe dos recursos necessários à ruptura para com o velho em direção ao novo. (LOVIN, p. 34, tradução nossa).

Diante desta possibilidade, o Realismo Contra-apocalíptico se mobilizará, partindo de sua perspectiva cristã, para advertir que o tempo presente opera ainda nas "penúltimas coisas" e não nas "últimas", ou seja, ainda não é o tempo do fim. Se para o Realismo Antiutópico há um certo senso de urgência na busca pela manutenção da ordem, para o Realismo Contra-apocalíptico será o impulso

---

<sup>107</sup>Realism in international relations, in which the American theologian Reinhold Niebuhr was a distinguished figure, engaged with the ambiguities of power, but now seems profoundly confused as to how to react to a postCold War situation in which the traditional restraints of balance of power no longer seem applicable, and key players are not states or nations but diffuse yet coordinated global groupings like al-Qaeda or, to borrow Huntington's tricky term, 'civilizations'

<sup>108</sup>Apocalyptic thinking allows a leader to claim the present as a time of unprecedented risk and unique opportunity.

<sup>109</sup>Ordinary critical questions do not apply in apocalyptic time, and past experience offers no guidance and no meaningful warnings. Everything depends on fidelity to the vision of the future [...].

apocalíptico que deverá ser combatido por potencializar as autoridades já dotadas de poder. Destarte, diante de um quadro como este, em que as visões, afirmações e interpretações do político, realizadas a partir dos tomadores de decisões, ocorrem no enquadramento apocalíptico, o Realismo Contra-apocalíptico buscará não somente ser combativo na denúncia do desbalanceamento analítico, com também buscará promover o retorno aos limites e às práticas comuns da política, nas quais “fracassos e sucessos podem ser medidos, e a prestação de contas pode ser restabelecida”<sup>110</sup>. (LOVIN, 2008, p. 34, tradução nossa).

Por fim, o quarto e último tipo apresentado por Lovin (2008, p. 37-42) é por ele intitulado de (4) “Realismo Pluralista”. Este se aloca entre o Realismo Antiutópico e o Realismo Contra-apocalíptico, na medida em que afirma igual importância tanto para com a ordem quanto para com a capacidade limitada na promoção das virtudes políticas. Se constitui como uma abordagem com menor propensão apocalíptica na interpretação das crises políticas contemporâneas. Para o Realista Pluralista, as novas realidades do mundo contemporâneo se apresentam como um desdobramento proveniente do choque entre “forças religiosas, econômicas, políticas e culturais que moldaram o mundo moderno desde o início”. (LOVIN, p. 23, tradução nossa).

Neste sentido, para o Realismo Pluralista, a devida compreensão do quadro político em sua abrangência, demandará uma abordagem analítica que levará em conta a influência de forças múltiplas que operam sobre a vida humana, as quais não deverão estar circunscritas somente aos governos, aos Estados e às relações de poder e de interesse que deles procedem. Na realidade, o Realismo Pluralista afirmará a diversidade e a pluralidades de forças quando busca analisar e compreender o drama da vida humana em sua expressão política e em suas dinâmicas internacionais. Isto estaria em consonância com parte do espectro teórico e analítico das Relações Internacionais, principalmente a partir do período do pós-Guerra Fria, em que novos atores e novas forças são trazidas para o enfoque teórico de Política Internacional.

---

<sup>110</sup>[...] success and failure can be measured and accountability can be reestablished.

Diante da nova conjuntura surgida nos idos de 1991, tem-se uma maior defesa em favor de novas perspectivas analíticas que denunciam a pluralidade e a complexidade das dinâmicas políticas e sociais, marcadas por uma relação entre aquilo que Schweiker (2004, p. 30-31, tradução nossa) chamou de “sistemas diferenciados”<sup>111</sup> da sociedade e seus “subsistemas sociais”<sup>112</sup> – os quais incluem o político, o econômico, o social, o mercadológico, o religioso etc, e a interação entre estes. Para Schweiker (2004, p. 31, tradução nossa), “O pluralismo é melhor entendido como a definição de qualquer realidade social e cultural que promova mudanças no pensamento e na valorização, na e através da interação de diferentes subsistemas.”<sup>113</sup>.

Neste contexto pluralizado e globalizado, a ética e a moral sofrem substancial impacto diante do interacionismo social entre sistemas e subsistemas nas mais diferentes culturas, sociedades, comunidades e nações. Esta interação fomenta mudanças e a remodelagem da “imaginação moral” (BURKE, [1790]/2017), da forma de valoração dos indivíduos e de sua maneira de apreender o mundo. (LOVIN, 2008). Esta forma de “Realismo”, como aponta-nos Schweiker (2004), se valerá do Realismo Moral de maneira a acomodá-lo ao contexto moderno da vida humana, em que é se nota uma pluriformidade de bens e valores, o que demandará cautela e prudência quando se busca estabelecer qualquer tipo de afirmações ou reivindicações categóricas.

James Skillen (1991) e Robin Lovin (2008) aponta-nos ainda que as relações existentes nas sociedades diferenciadas, já estariam presentes desde os primórdios da modernidade com os desdobramentos da Reforma Protestante e do mundo que dela surge. Diante das novas formas e da complexidade dos arranjos políticos modernos, a busca pelos bens humanos configurou-se à moda deste tempo, mediante a interação entre as instituições e atividades diversas, verdadeiras fomentadoras de ideias e veículos criativos. O papel político do governo, mediante o legado reformado, estaria então relacionado com a coordenação e a garantia de um ambiente que possibilitasse a busca livre e segura destes interesses, seja em

---

<sup>111</sup>differentiated systems.

<sup>112</sup>social subsystems

<sup>113</sup>Pluralism is best understood as defining any social and cultural reality that fosters shifts in thinking and valuing in and through the interaction of different subsystems.

sua forma pluralizada de organização social, seja em suas múltiplas esferas e instituições.

O Realismo Pluralista afirmará, a partir do legado do Realismo Reformado, que “cada forma de relacionamento humano e cada esfera do bem humano [ao] participa[r] dessa analogia, todas elas são importantes, e nenhuma delas é absoluta”. (LOVIN, 2008, p. 41, tradução nossa). Deste legado reformado obtém sua compreensão do político e do social, em que o bem comum estaria presente na pluralidade social de sistemas, de esferas e de suas instituições, estando isto análogo à pessoa de Deus que o estabeleceu.

Indo na contramão do “Testemunho Cristão”, o qual se vale de uma narrativa unificadora da realidade em torno da comunidade que a produz, o Realismo Pluralista parte para a identificação da variedade e multiplicidade de bens encontrados nas experiências e nos contextos diversificados da vida humana. Nestes complexos sistemas relacionais, seria possível identificar os bens e os males de onde se poderia buscar uma unidade da vida moral para o viver dos indivíduos.

Max Stackhouse (2001, p. 70, tradução nossa) nos auxilia na tarefa de compreender a aproximação entre a ideia pluralista de sociedade e o Realismo Pluralista, os quais se valem da tradição reformada de pensamento político social, ao afirmar que:

A ideia de que vivemos em várias "esferas da vida", cada qual tendo seu próprio senso de justiça e seu próprio conjunto de propósitos, está enraizada na noção medieval mais antiga das "propriedades" e, então, a noção de Reforma das "ordens de criação". Ambos defendiam a visão de que, desde o começo do mundo, Deus estabeleceu certas "ordens" nas quais os humanos devem viver - geralmente declarados como familiar, político e religioso. [...] As pessoas precisam de esferas organizadas para manter essas dimensões da vida em funcionamento.<sup>114</sup>

Stackhouse (2001) identifica que tanto a produção teológica do século XIX e o início do século XX, em associação a algumas abordagens sociológicas e da sociologia da

---

<sup>114</sup>The idea that we live in various 'spheres of life', each having its own sense of justice and its own set of purposes, is rooted in the older medieval notion of the 'estates', and then the Reformation notion of the 'orders of creation.' Both held the view that from the beginning of the world, God established certain 'orders' in which humans are to live - generally stated as familial, political, and religious. (...) People need organized spheres to keep these dimensions of life in working order.

religião, foram capazes de tanto compreender esta “ordem criacional”<sup>115</sup>, como formulada por Emil Brunner [1947]/(2003), quanto de expandi-las para a noção de “esferas sociais”. A partir destes dois conceitos e de seus respectivos significados, tem-se “que requisitos funcionais bastante estáveis para a vida humana exigem a participação e a manutenção de algumas instituições viáveis que são logicamente anteriores ao estado e não podem ser totalmente controladas por ele.”<sup>116</sup>. (STAKCHOUSE, p. 70, tradução nossa).

Para Brunner (2003), se valendo das concepções reformadas e calvinistas do político e do social, as ordens criacionais seriam fundamentais para a preservação do real funcionamento do Estado. Este, deverá operar em conjunto com as demais esferas sociais, dentre elas a Família, a Igreja, o Trabalho, a Cultura dentre outras, buscando assegurar e preservar a ordem pluralizada como por Deus estabelecida, e por meio da qual ele governa em justiça. Cada ordem ou esfera seria possuidora de leis internas e de uma autoridade derivada diretamente da soberania divina, a partir da qual opera em seu papel estabelecido pela divindade na ordem criacional geral. Conhecer a ordem criada, suas esferas e leis, seria a única forma de se fugir do caos, mantendo a pluralidade inerente à realidade criada, ao mesmo tempo em que afirma a possibilidade de se estabelecer uma ética apropriada, ou “realista”.

Esta concepção não esteve presente somente em Brunner, mas também em um dos principais herdeiros do pensamento reformado, Abraham Kuyper (2014, 2015). Partindo do calvinismo e dos avanços teóricos sobre política, sociedade e teologia, como informadas pela tradição de pensamento holandesa reformada<sup>117</sup>, Kuyper propõe um conceito fundamental para seu pensamento, a ideia de “Esferas de Soberania” ou “Soberania das Esferas”, a qual abordaremos na seção posterior.

---

<sup>115</sup>Brunner utiliza a palavra *Schöpfungsordnungen*, a qual poderá ser traduzida do alemão para o inglês como “*order of creation*” (ordem da criação), “*created order*” (ordem criada), ou “*natural order*” (ordem natural). A opção de tradução do texto do alemão para o inglês, realizada por Olive Wyon, foi pelo termo “*natural order*” (ordem natural). Seguimos, todavia, a opção feita por Max Stackhouse (2001) e por Robin Lovin (2008) de “*order of creation*”, a qual traduzimos por “ordem criacional”. Para um maior aprofundamento do termo, ver Brunner (2003, p. 208-219).

<sup>116</sup>[...] that quite stable functional requirements of human living demand the participation in and maintenance of some viable institutions that are logically prior to the state and cannot be fully controlled by it.

<sup>117</sup>Para uma maior compreensão do legado reformado de pensamento político e seus desdobramentos sobre o pensamento reformado holandês, do qual Kuyper é duplamente herdeiro, ver David T. Koysis (2014, p.221-283).

Diante de uma contemporaneidade que manifesta suas tensões, conflitos e competições nas esferas política e social, qualquer ideia de ordem e de uma boa sociedade, seja no âmbito nacional ou internacional, deverá assimilar em suas formulações as “ambiguidades, incertezas e os valores em concorrência”<sup>118</sup>. (LOVIN, p. 42, tradução nossa). Se por um lado a modernidade traz consigo a realidade de que a busca pelo “bem humano poderá somente prosseguir em fragmentos”<sup>119</sup>, por outro lado “o bem, em si mesmo, somente pode ser entendido quando vemos algum tipo de unidade além da fragmentação.”<sup>120</sup>. (LOVIN, 2008, p. 42, tradução nossa).

O Realismo Pluralista será aquele que intenta compreender as dinâmicas conflituosas dentro de um contexto político diversificado e plural. Assim, conclui Lovin (2008, p. 42, tradução nossa), cabe ao Realismo Pluralista a busca pela compreensão destas “tensões entre narrativa e o julgamento concreto, entre a ordem e o apocalipse, entre a segurança e a esperança que têm dividido aqueles que compartilham o legado do Realismo Cristão”. Não será do intento deste realismo estabelecer padrões ideais de configuração da ordem, mas sim a identificação da multiplicidade e da pluralidade dos bens humanos, os quais serão melhor compreendidos para o Realismo Pluralista, via o conceito de “ordens criacionais” ou “esferas sociais”.

Diante do aqui exposto, das formas e abordagens do Realismo Cristão em seus desdobramentos históricos desde suas formas preliminares no legado do Realismo Profético hebreu, do Realismo agostiniano, do Realismo tomista e o Realismo Reformado, perpassando por sua formulação contemporânea no Realismo Cristão e em suas derradeiras opções para o século XXI, a saber, o Testemunho Cristão, o Realismo Antiutópico, o Realismo Contra-apocalíptico e o Realismo Pluralista, suscitamos novamente a questão quanto a viabilidade e a execução de um diálogo (a antítese) entre o Realismo Cristão e a tradição Reformacional de pensamento político-social, cujo enfoque repousaria sobre Abraham Kuyper e seu Neo-calvinismo holandês.

---

<sup>118</sup>[...] ambiguity, uncertainty, and competing values.

<sup>119</sup>[...] the search for human good can only proceed in fragments

<sup>120</sup>[...] the good it self can only be understood when we see some kind of unity beyond the fragmentation.

Nesta variedade de termos associados ao Realismo Cristão, indagamos e buscamos averiguar até que ponto Kuyper e seu pensamento político, social e teológico, presentes em sua produção em Teologia Pública, poderiam corresponder com esta 'comunidade realista cristã de discurso', a qual promoveu significativa contribuição teórica e analítica para a Política Internacional, via o Realismo Cristão. Ou ainda, até que ponto seria possível estabelecer consensos e dissensos entre o kuyperianismo, enquanto uma "tradição de pensamento" (BARTHOLOMEW, 2017) político e social, e o Realismo Cristão?

Patterson (2015, p. 35-39) sugere a possibilidade de um revigoreamento do Realismo Cristão mediante a busca pela retomada do debate normativo nas ciências Sociais, Políticas, Humanas, e Religiosas ao abordar as questões inerentemente normativas destes respectivos campos. Todavia, Patterson menciona a necessidade de se averiguar tais aproximações e distanciamentos entre ambas abordagens, o que aqui intentaremos realizar no derradeiro capítulo desta dissertação.

Para tanto, necessário se faz o devido trato para com Neo-calvinismo kuyperiano. Deste modo, a próxima seção se ocupará na apresentação da pessoa, da obra e do pensamento de Abraham Kuyper, nos valendo de seus principais textos que abalizam sua Teologia Pública, alguns recém traduzidos para a língua inglesa, como também se valerá da larga produção contemporânea daqueles que se identificam com a tradição por ele inaugurada.

### 3. CONTORNOS DA TRADIÇÃO POLÍTICO-SOCIAL KUYPERIANA

Falar de uma tradição de pensamento, nos demanda compreender um legado intelectual e um esforço analítico amplo em extensão, profundidade e comprimento. A Tradição Kuyperiana de pensamento não se destoa desta assertiva, tendo em sua fundação a pessoa e o vasto *corpus* literário-bibliográfico do teólogo, pastor, político, cientista e acadêmico holandês Abraham Kuyper (1837-1920).

Para os propósitos aqui pretendidos – uma apresentação selecionada da vida, obra e do pensamento de Abraham Kuyper, bem como dos contornos da tradição por ele inaugurada – recorreremos às fontes primárias, com destaque para títulos autobiográficos como *Confidentially*<sup>121</sup> [1873]/(1998c), obras analíticas, teóricas e estruturantes de seu pensamento como *Calvinismo* (2014), *Our Program*<sup>122</sup> (2015) e *Sphere Sovereignty*<sup>123</sup> (KUYPER [1880]/1998f), para mencionarmos alguns.

De igual modo, nos valeremos de fontes secundárias compostas por seus leitores, biógrafos e críticos de seu pensamento, tanto destes que o fazem estando inseridos na tradição quanto daqueles que operaram em seu em torno, dentre os quais destacamos dois: James D. Bratt (1998, 2013) e Craig Bartholomew (2017).

A fim de logarmos êxito, o presente capítulo será organizado na seguinte estrutura: o item 3.1, intitulado de “Abraham Kuyper: biografia como Teologia Pública e Política” percorreremos textos biográficos e teóricos no intuito de se apresentar tanto um retrato biográfico do ‘homem’, quanto do desenvolvimento de seu ‘pensamento’.

Na seção 3.2, a qual nomeamos de “Calvinismo enquanto “Sistema de Vida” ou “Cosmovisão””, busca-se discorrer, com base em materiais primários e secundários, sobre as bases teológicas e filosóficas do pensamento Kuyperiano, de maneira a se apresentar o Calvinismo não somente como um informe doutrinário, mas sim uma lente interpretativa da realidade, uma “visão-de-mundo” toda abrangente a partir da qual Kuyper constrói sua teoria político-social.

---

<sup>121</sup> Confidencialmente

<sup>122</sup> Nosso Programa

<sup>123</sup> Esfera de Soberania

Deste “Calvinismo” Kuyper obtém sua percepção acerca da história, esta modelada em relação ao conceito reformado de “Graça Comum”, a qual, juntamente com o mosaico teórico kuyperiano, lastreia sua teoria política Neo-calvinista. Para tanto, o item 3.3 “Graça Comum”: uma abordagem kuyperiana da história e seus desdobramentos” se propõe a realizar tal discussão antes de prosseguir para a seção conclusiva do terceiro capítulo.

Ao assim proceder, o tópico seguinte, 3.4 “A Teoria Político-Social Kuyperiana: “Esferas de Soberania”, visa à exposição da doutrina das “Esferas de Soberania” em que Kuyper delineia os contornos de sua teoria político-social sobre uma plataforma teológico-filosófica calvinista e o espírito antirrevolucionário que lhe é inerente. Neste item, os temas se subdividem de maneira à buscar o desenvolvimento dos conceitos como “soberania”, “autoridade soberana”, “autoridade absoluta” e suas implicações; no tópico 3.4.1, o presente texto foca-se no trato para com a ideia de “Estado”, “Soberania” e “Justiça Pública”, ao passo que, no item 3.4.2, busca-se a apresentação dos desdobramentos do aspecto social na esfera econômica, bem como as implicações deste último no primeiro.

### **3.1. Abraham Kuyper: biografia como Teologia Pública & Política**

Abraham Kuyper, teólogo público e calvinista moderno, detentor de um brilhantismo e de uma versatilidade intelectual ímpar, foi responsável por um profundo impacto na cultura holandesa entre os séculos XIX e XX. John Hendrik Vries (KUYPER, [1899]/2014, p. 10-11) chega a afirmar que:

Durante todos estes anos sua obra foi multiforme a um grau estarrecedor. Como tem sido dito: “Nenhum departamento do conhecimento humano era estranho a ele.” E quer o tomemos como estudante, pastor ou pregador; como linguista, teólogo ou professor universitário; como líder de partido, organizador ou estadista; como filósofo, cientista, publicista, crítico ou filantropo – há sempre “algo incompreensível nos poderosos labores deste lutador incansável; sempre algo tão incompreensível quanto o gênio sempre é.” Mesmo aqueles que discordaram dele, e foram muitos, o honraram como “um oponente de dez cabeças e umas cem mãos”. Aqueles que compartilharam sua visão e seus ideais o apreciaram e o amaram “como um dom de Deus para nossa época.”

Filho de um ministro da Igreja Reformada da Holanda, Kuyper prosseguiu seus estudos teológicos na Universidade de Leiden, recebendo, inicialmente, forte influência das correntes teológicas modernistas liberais. Estas abordagens seriam aquelas rigorosamente críticas da ‘velha’ ortodoxia cristã-reformada e do valor inerrante, infalível e inspirado das Escrituras Sagradas. Tal disposição heterodoxa acompanharia Kuyper até seu doutoramento e o início do exercício de seu episcopado na província de *Gelderland*.

Enviado pela Igreja Reformada da Holanda à vila de Beesd, e mediante seus trabalhos pastorais em uma remota comunidade de fé naquele local, viu-se duramente confrontado em seu liberalismo teológico ao se deparar com uma parcela de devotos fiéis, simplices defensores da ortodoxia Calvinista e das raízes reformadas da fé cristã, batizados por Kuyper (1998c, p. 55, tradução nossa) jocosamente de “fanáticos”<sup>124</sup>. Ao ser posto diante de tal congregação, a qual Kuyper (1998c, p. 55, tradução nossa) descrevia como “caracterizados por um rígido conservantismo, ortodoxo em aparência, mas sem o genuíno brilho da vitalidade espiritual”<sup>125</sup>, ironicamente recebeu as centelhas e o clarão da fé reformada. (KROEF, 1948; KUYPER, 1998c; BARTHOLOMEW, 2017).

De maneira mais abrangente, em um exercício biográfico retrospectivo, Kuyper (1998c) depositará sua abertura à ortodoxia, sua genuína conversão a Deus e uma guinada ao cristianismo reformado, sobre três eventos fundamentais:

Uma (1) disputa teológica em seu período de formação acadêmica, a qual, mediante o exercício teórico comparativo, o fez dissertar em um ensaio de 320 páginas intitulado de *Commentatio in questionem ab Ordine Theologorum positam in Certamen Litterarium*<sup>126</sup> (1860)<sup>127</sup>, a respeito da teologia eclesiológica<sup>128</sup> de João

---

<sup>124</sup>fanatics

<sup>125</sup>[...] characterized by a rigid conservatism, orthodox in appearance but without the genuine glow of spiritual vitality.

<sup>126</sup>“Tratado sobre a questão da faculdade teológica elaborada para um concurso escrito”. Este tratado foi para Kuyper o esforço teórico inicial, que haveria de culminar em sua tese de doutoramento em 1862, a qual aprofunda e amplia o exercício comparativo e crítico entre a teologia eclesiológica de Calvino e Laski [a Lasco] sob o título de *Disquisitio historico-theologica, exhibens Joannis Calvinii et Joannis a Lasco de ecclesia sententiarum inter se compositionem* [Uma investigação histórico-teológica, composta de uma comparação das respectivas ideias de João Calvino e João a Lasco sobre a igreja]. Ver: KUIPERS, Tjitze. **Abraham Kuyper**: An Annotated Bibliography 1857-2010. Leiden: Brill, 2011, pp. 53,693.

Calvino (1509-1564) e de João a Lasco [Jan Laski] (1499-1560). Este ensaio seria responsável pela exposição inicial de Kuyper às mesmas bases reformadas do pensamento calvinista, os quais haveriam de legar o aporte teológico, fiduciário e teórico de sua reflexão e engajamento político posterior.

A (2) exposição ao livro *The Heir of Redclyffe* [O herdeiro de Redclyffe] de Charlotte Mary Yonge (1823-1901), renomada romancista inglesa do século XIX. Recebido das mãos de sua então noiva Johanna Hendrika Schaay (1842-1899) como um presente, o romance se estabelece como um verdadeiro ponto de inflexão na experiência religiosa kuyperiana, a ponto de Kuyper (1998c, p. 51, tradução nossa) posteriormente bradar “Esta obra-prima foi o instrumento que quebrou meu coração rebelde e presunçoso”<sup>129</sup>, levando-o, ao identificar-se com a trama literária, à uma experiência de profundo quebrantamento, arrependimento e redirecionamento à uma fé em Deus.

O (3) episcopado, principalmente aquele exercido em Beesd, durante um período em que, para Kuyper, seria marcado por um maior senso de intimidade e devoção espiritual para com Deus, resultante de sua experiência de conversão pregressa. Tal experiência haveria de colocá-lo em contato definitivo com o confessionalismo reformado e a tradição calvinista encarnada, como no arquétipo do “verbo que se faz carne”, na vida ordinária de uma pequena parcela de homens e mulheres simplices da congregação sob seus cuidados, homens e mulheres reformados tidos como “um pequeno grupo de insatisfeitos no rebanho”<sup>130</sup> (KUYPER, 1998c, p. 55, tradução nossa).

Mediante a resoluta postura reformada destes cristãos, Kuyper, que em tempo operava sob uma chave liberal-teológica interpretativa das Sagradas Escrituras, se vê acuado e rendido diante de uma espiritualidade profunda, um grande apego para com as Escrituras Sagradas e uma compreensão da vida e do

---

<sup>127</sup>Para um contato com o texto de Abraham Kuyper e uma análise de seu conteúdo, ver: VREE, Jasper; ZWAAN, Johan. **Abraham Kuyper's Commentatio (1860)**: The Young Kuyper about Calvin, a Lasco, and the Church. Leiden: Brill Academic Publishers. Brill's Series in Church History, Book 24, Vol. 1 and 2, November 1<sup>st</sup>, 2005.

<sup>128</sup>A “Eclesiologia”, enquanto um ramo da Teologia Cristã, ocupa-se com os estudos referentes a doutrina da Igreja em seus múltiplos desdobramentos e aspectos ao longo da história da fé Cristã.

<sup>129</sup>This masterpiece was the instrument the broke my smug, rebellious heart.

<sup>130</sup>[...] a small group of malcontents in the flock [...]

mundo enfaticamente apegada a um princípio ordenador de fé por eles intitulada de “plena graça soberana”<sup>131</sup> (KUYPER, 1998c, p. 56, tradução nossa). Nas palavras de Kuyper (1998c, p. 59, tradução nossa, grifo do autor):

E o que mais ficou claro? Simplesmente que esses trabalhadores, escondidos em um canto, haviam proferido em seu dialeto grosseiro a mesma coisa que Calvino me deu para ler em seu preciso latim. Calvino ainda estava presente, por mais retorcido que fosse, nesses simples camponeses que mal sabiam seu nome. E Calvino tinha ensinado que, séculos depois de sua morte, em uma terra estrangeira, em uma vila obscura, em uma sala com chão de pedra, pessoas com o cérebro de um trabalhador comum ainda podiam *entendê-lo*.<sup>132</sup>

Nestes três eventos, Kuyper deposita uma ação providencial que o coloca novamente em contato com esta velha e vigorosa tradição há muito por ele tratada de maneira incógnita. Todavia, afirma Kuyper (1998c, p. 58-59, tradução nossa, grifo do autor):

Foi o próprio Calvino [...] quem primeiro revelou para mim aquelas linhas sólidas e inabaláveis que só precisavam ser rastreadas para inspirar total confiança. Vi imediatamente que tínhamos de avançar exegeticamente, psicologicamente e historicamente para além dele, mas mesmo assim encontrei as fundações que, abolindo qualquer dúvida, permitiram que o edifício da fé fosse construído num estilo completamente lógico - e com o resultado surpreendente que a ética mais consistente governou em suas câmaras internas.<sup>133</sup>

Este Kuyper ‘reformado’ e ‘renovado’ encontrou no Calvinismo e na ortodoxia proveniente do Cristianismo-Histórico<sup>134</sup>, o insumo e o impulso necessário para seu

---

<sup>131</sup>[...] full sovereign grace (...)

<sup>132</sup>And what else became clear? Simply that these laborers, tucked away in a corner, had uttered in their coarse dialect the same thing that Calvin gave me to read in his precise Latin. Calvin was still present, however gnarled, in these simple peasants who hardly knew his name. And Calvin had so taught that, centuries after his death, in a foreign land, in an obscure village, in a room with a stone floor, people with a common laborer's brain could still *understand* him.

<sup>133</sup>It was Calvin himself [...] who first disclosed to me those solid, unwavering lines that only need to be traced to inspire full confidence. I saw at once that we had to advance exegetically, psychologically, and historically beyond him, but nonetheless here I found the foundations which, banning all doubt, permitted the edifice of faith to be constructed in a completely logical style - and with the surprising result that the most consistent ethic ruled in its inner chambers.

<sup>134</sup>Para Kuyper, o uso de “Cristianismo-Histórico”, termo ligado à tradição Reformada da fé Cristã, e de “Anti-Revolucionário”, nome associado ao partido por ele fundado, estariam em direta associação. Todavia, em seu engajamento político contrário ao movimento Revolucionário, oriundo dos eventos e dos desdobramentos da Revolução Francesa, Kuyper estabelece uma preferência sobre a nomenclatura “Anti-Revolucionário” justamente por comportar um espírito de denúncia e

vigor e envolvimento político-social na Holanda entre os séculos XIX e XX. Dentre seus notórios feitos nacionais<sup>135</sup>, há três que se elevam ao longo de sua trajetória: (a) foi fundador e presidente do partido Anti-Revolucionário holandês (ARP) em 1879<sup>136</sup>, “o primeiro partido político holandês moderno e o primeiro partido democrata cristão do mundo”<sup>137</sup> assim nomeado no intuito de “indicar seu repúdio pelo liberalismo revolucionário francês militantemente secular, em vez de sua hostilidade à reforma social progressista”<sup>138</sup> (CHAPLIN, 2010, p. 20, tradução nossa); (b) foi de igual modo fundador da Universidade Livre de Amsterdã em 1880; (c) e empossado ao cargo de Primeiro Ministro da Holanda entre o período de 1901 a 1905.

James D. Bratt (2013, p. xiii, tradução nossa), argumentando em favor desta pujança pública kuyperiana, aponta-nos para o fato de que:

[...] talvez o maior significado de Kuyper para o nosso próprio mundo religioso e culturalmente fraturado seja a maneira como ele propôs aos crentes religiosos levar todo o peso de suas convicções à vida pública, respeitando plenamente os direitos de outros em uma sociedade pluralista sob um governo constitucional.<sup>139</sup>

Grande parte deste legado e do intenso envolvimento na cultura em que se achava inserido, seria fruto direto da influência proveniente da tradição reformada cristã de pensamento oriunda do Calvinismo, em associação as bases teóricas contidas no

---

oposição, não necessariamente presente no termo Cristianismo-Histórico – apesar de que, para Kuyper, ser Cristão-histórico demandaria uma disposição similar de repúdio à ideologia revolucionária. Ver Kuyper (2015, p. 1-5).

<sup>135</sup>Para uma consistente apresentação biográfica do autor, ver Abraham Kuyper [1873]/(1998c), Frank Vanden Berg (1978), James D. Bratt (2013) e Craig G. Bartholomew (2017).

<sup>136</sup>Para uma melhor compreensão sobre a criação e desenvolvimento do partido Anti-Revolucionário holandês, ver: BOER, Remco. **The Anti-Revolutionary Vanguard: The party cadre of the Anti-Revolutionary Party in the Netherlands 1869-1888.** (VU University Amsterdam, 2008). Ver também: KUIPER, D. Th. Historical and Sociological Development of ARP and CDA. In: HOLLANDER, C. den. **Christian Political Option on Education, Broadcasting, Party Formation, International Partnership, Economic Order, Responsibilities in the Welfare State.** ARP, The Hague, 1979, pp. 10-28.

<sup>137</sup>KOYZIS, David T. **Visões & Ilusões Políticas: Uma análise & crítica cristã das ideologias contemporâneas.** Editora Vida Nova. São Paulo, 2014. p. 274.

<sup>138</sup>[...] indicate its repudiation of militantly secular French revolutionary liberalism rather than its hostility to progressive social reform.

<sup>139</sup>[...] perhaps Kuyper's greatest significance for our own religious and culturally fractured world is the way he proposed for religious believers to bring the full weight of their convictions into public life while fully respecting the rights of others in a pluralistic society under a constitutional government.

Pluralismo<sup>140</sup> político (KENNEDY, 2013) – Pluralismo este ostentador da “ideia de que as associações auto-reguladoras são essenciais para a saúde das comunidades e da democracia, tanto como fontes de coesão social para os indivíduos quanto “baluarte da liberdade” contra as violações do governo central”<sup>141</sup>. (DALY, 2009, p. 161-162, tradução nossa).

Para Kuyper, o Calvinismo, enquanto uma tradição robusta da fé cristã histórica, “baseava-se em fundamentos bíblicos duradouros e expressos em credos ou confissões definitivas que precisavam ser retidos, reivindicados e reafirmados em detrimento das negações secularistas e das diluições modernistas”<sup>142</sup> (BRATT, 2013, p. xv, tradução nossa). Assim sendo, a historicidade desta tradição se faria evidente inclusive através do seu desenvolvimento *pari passu* à Cristandade europeia do século XVI e posterior, onde se estabeleceria “todo o complexo de fenômenos históricos nos campos da igreja, do governo, da moralidade, da sociedade, da ciência, etc.”. (KLAPWIJK, 2013, p. 20, tradução nossa)<sup>143</sup>.

A partir de sua teologia e sua cosmovisão calvinista, Kuyper contruiria uma visão da história em relação a “Graça Comum”, associando-a ao motivo-base cristão “Criação-Queda-Redenção”. Deste arcabouço teológico, em confluência a leitura realizada da história (Graça Comum) e da vida em suas múltiplas instâncias (Calvinismo), Kuyper construirá sua teoria político-social das “Esferas de Soberania”

---

<sup>140</sup>Duas escolas de pensamento político pluralista se destacam: a Inglesa e a Americana. A primeira (Inglesa) constituía-se em uma crítica ao poder soberano e centralizador do Estado. Já a segunda (Americana), estabelecia-se como uma teoria que buscava explicar o processo de disputa pelos grupos de interesse dentro de um determinado Estado. Ainda que o Pluralismo Calvinista Holandês possua pontos correlatos ao Pluralismo Político americano ou inglês, estabelece-se distintivamente sobre a tradição de pensamento calvinista, desenvolvida pela doutrina de João Calvino das esferas de soberania, e ampliada na teoria política pluralista de Johannes Althusius (1557), um de seus herdeiros. Lew Daly (2009, p.148) chamará este pluralismo do qual se vale o Calvinismo Holandês ou Neo-calvinismo de “Pluralismo Confessional” (Confessional Pluralism), também compreendido por Rockne McCarthy et al. (1981) como “Pluralismo Estrutural” (Structural Pluralism), ambos os termos mobilizados por kuyperianos para referir-se contemporaneamente à teoria das “Esferas de Soberania” de Abraham Kuyper.

<sup>141</sup>[...] idea that self-regulating associations are essential to the health of communities and democracy, both as sources of social cohesion for individuals and as “a bulwark of liberty” against encroachments of the central state.

<sup>142</sup>[...] was based on enduring biblical foundations and expressed in definitive creeds or confessions that needed to be retained, reclaimed, and reaffirmed over against secularist denials and modernist dilutions

<sup>143</sup>[...] the entire complex of historical phenomena in the fields of church, statecraft, morality, society, science, etc.

em seus múltiplos desdobramentos – antropológicos, sociológicos, políticos, econômicos, etc.

Diante disto, temos em vista o delineamento dos contornos do pensamento kuyperiano na busca pelo diálogo – e antítese – para com aquela que aqui intitulamos de ‘comunidade realista cristã de discurso’, o “Realismo Cristão”. Neste sentido, o próximo item terá como foco a exposição do Calvinismo enquanto um “Sistema de Vida”, uma “Cosmovisão”. Posteriormente, trataremos da abordagem kuyperiana da história via a “Graça Comum”, para então discorrermos sobre a teoria kuyperiana das “Esferas de Soberania” na parte conclusiva deste terceiro capítulo.

### **3.2. Calvinismo enquanto “Sistema de Vida” ou “Cosmovisão”**

Não obstante, uma vez concebendo-a historicamente, e, por conseguinte, evolutivamente, a abordagem kuyperiana vislumbrou sobre a tradição calvinista de pensamento, o ferramental analítico e as qualidades adaptativas de uma teoria capaz de prover adequações e acomodações diante das necessidades apresentadas no fluxo do tempo.

Desta forma, para além do Calvinismo como Cristianismo-Histórico e um sistema teologicamente abrangente, Kuyper inaugura uma nova abordagem para esta tradição, intitulada de “Neo-calvinista” (BLOCK; HEXHAM, 1982), “Reformacional” (OLIVEIRA, F., 2006) ou de “Calvinismo Holandês”<sup>144</sup> (DALY, 2009), a partir da ideia de “biocosmovisão”<sup>145</sup>, ou seja, um “sistema de vida”<sup>146</sup> capaz de

---

<sup>144</sup>O termo “Calvinismo Holandês” e “Neo-calvinismo” estariam aqui diretamente associados, sendo ambos aplicados à tradição inaugurada por Groen van Prinsterer e Abraham Kuyper no final do século XIX. Todavia, deve-se ter em mente que há uma realidade pregressa do Calvinismo holandês, dado seu estabelecimento nos Países Baixos a partir dos idos de 1560, fruto da terceira onda da Reforma Protestante.

<sup>145</sup>A palavra “biocosmovisão” seria a palavra-conceito utilizada na tradução em língua portuguesa, visando a sintetização de dois conceitos presentes na argumentação kuyperiana, a saber, o conceito de “visão-de-mundo” ou “cosmovisão” (*world-view*), bem como o conceito de “sistema-de-vida” ou “percepção-de-vida” (*life-view*). Por meio desta palavra-conceito, que engloba a “cosmovisão” e o “sistema-de-vida”, Kuyper visa apresentar o amplo alcance e vasta capacidade deste sistema reformado de pensamento chamado de “Calvinismo”, presente em toda a estrutura de seu pensamento.

organizar e estruturar a vida humana não somente do ponto de vista religioso, mas também no arranjo das relações entre os seres humanos nas mais distintas esferas da vida, e na relação desta sociedade humana para com a ordem criada. (DEAN; WATERMAN, 1999). James D. Bratt (2013, p. xiv, tradução nossa) bem aponta-nos ao afirmar que:

Para Kuyper, o calvinismo era uma religião mundial, na verdade uma formadora do mundo, e suas energias titânicas, implantadas em muitos campos ao longo de uma carreira muito longa, foram dedicadas à criação de formas novas e autênticas de fazer a religião funcionar no mundo moderno.<sup>147</sup>

Kuyper compreendida uma autêntica ordem político-social moderna (BARTHOLOMEW, 2017; BRATT 2013), a qual deveria estruturar-se pluralisticamente, algo que somente o Calvinismo, enquanto uma cosmovisão abrangente, poderia promover. Este Calvinismo seria “a única, decisiva, lícita e consistente defesa das nações protestantes contra o usurpador e esmagador Modernismo” (KUYPER, 2014, p. 20). Assim seria o “Modernismo” em Kuyper, uma cosmovisão que operaria como “(...) uma imitação ateísta do brilhante ideal proclamado pelo Calvinismo”. (KUYPER, 2014, p. 51).

O Pluralismo político do qual Kuyper se faz adepto, e que haveria de constituir as bases ideológicas<sup>148</sup> do Partido Anti-revolucionário (ARP) por ele fundado, seria

---

<sup>146</sup>Kuyper faz uso aqui da palavra alemã *Weltanschauung*, empregada por James Orr (1893, p.3-32) na confecção do termo “visão de mundo”, majoritariamente utilizado nos estudos contemporâneos do termo como “Cosmovisão”. Para uma explicação detalhada sobre o desenvolvimento histórico e teórico do conceito *Weltanschauung*, bem como a aproximação intelectual entre Kuyper e Orr sobre esta questão, ver: NAUGLE, David K. **Cosmovisão: A história de um conceito**. Brasília: Monergismo, 2017.

<sup>147</sup>For Kuyper, Calvinism was a world religion, indeed a world-formative one, and his titanic energies, deployed across many fields over a very long career, were devoted to fashioning fresh, authentic ways of making religion work in the modern world.

<sup>148</sup>Como aponta-nos Bratt (1998, p. 211), a perspectiva política e ideológica antirrevolucionária holandesa, a qual será a base para a construção do Partido Anti-revolucionário (ARP), sendo uma grande influência para a formação intelectual de Kuyper, estaria pautada em três grandes nomes do “movimento político calvinista reformado confessional”, sendo eles: (1) William Bilderdijk (1756-1831), o principal poeta da Restauração introduzindo os temas e o estilo Romântico, juntamente com uma visão monárquica, Calvinista e antirrevolucionária da política e da cultura holandesa; (2) Issac da Costa (1798-1860), um judeu português convertido ao cristianismo mediante a influência de Bilderdijk, sendo responsável por disseminar e definir os contornos da causa antirrevolucionária mediante poemas, palestras, ensaios, e comentários bíblicos; (3) Guillaume Groen van Prinsterer (1801-1876) como a derradeira liderança do movimento antirrevolucionário a anteceder Kuyper, sendo uma importante influência política, teórica, religiosa e ideológica sobre ele.

aquele movimento característico do final do século XIX e início do século XX, uma posição política alternativa que figuraria entre as abordagens individualistas e coletivistas sobre o Estado. Ademais, em associação ao Catolicismo do mesmo período, se apresentaria como uma opção antagônica ao Liberalismo político decorrente do “espírito revolucionário” que se ampliava no ocidente e da ilusória “Modernidade”<sup>149</sup>, a qual por ele foi intitulada de “Modernismo: a *Fata Morgana* no domínio Cristão”<sup>150</sup> (KUYPER, [1871]/1998f, tradução nossa), uma “ilusão” como legado do impulso revolucionário e do secularismo do final do século XVIII. (DALY, 2009).

Neste ímpeto combativo, Kuyper buscou organizar e sistematizar seu pensamento através de sua vasta produção literária ao longo dos anos<sup>151</sup>, composta por periódicos, livros, ensaios, teses, tratados, publicações e outros mais. Em *Stone Lectures on Calvinism*, publicada em língua portuguesa sob o título de “Calvinismo”, Kuyper tentou oferecer um sumário estrutural de seu pensamento buscando “apresenta[r] o calvinismo como uma força cultural, um sistema de vida não restrito às esferas eclesiásticas e teológicas”. (OLIVEIRA, F., 2006, p. 77).

Seis pontos são levantados por Abraham Kuyper de maneira a oferecerem, via seu esforço intelectual, uma ampla abordagem para o Calvinismo: (1) Calvinismo como Sistema de Vida, (2) Calvinismo e Religião, (3) Calvinismo e Política, (4)

---

<sup>149</sup>Por modernidade, busca-se aqui descrever um contexto em que Kuyper estava inserido no século XIX, levando em consideração os princípios do Iluminismo, da Revolução Francesa e da crítica romântica ao Iluminismo. James D. Bratt argumenta que para além do calvinismo, Kuyper também poderia ser descrito como “Puritano, Vitoriano e Moderno”. Entretanto, mediante o calvinismo de Kuyper, ele haveria de romper com uma série de postulados oriundos da modernidade e do pensamento calvinista moderno anglo-saxão. Ver: BRATT, James D. Abraham Kuyper: Puritan, Victorian, Modern. In: LUGO, Luis E. **Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper’s Legacy for the Twenty-First Century**. Grand Rapids: Wm. B. Eedmans Publishing Company, 2002.

<sup>150</sup>*Modernism: Fata Morgana in Christian Domain*. Ver “Modernism: A Fata Morgana in Christian Domain” In: Kuyper (1998f). Esta “ilusão”, advinda do Modernismo, se apresentaria mediante três características específicas: (1) seria uma ilusão fabulosamente atraente, (2) seguiria uma lei fixa de refração e (3) seria despida de realidade. Ao assim constituir-se, o “Modernismo” propunha (1) uma abordagem da vida e do mundo de maneira monolítica, ao contrário do Cristianismo Histórico que exaltava unidade e diversidade; (2) um ideal espiritualista, uma religiosidade humanista secularizada e imanentista, ao contrário do Teísmo cristão que afirmara a transcendência e imanência do Deus-homem que invade a história para transformá-la; (3) uma ausência de realidade e concretude, um movimento de empobrecimento do espírito e da mente, pouco imaginativo e meramente imitativo, ao contrário da mais densa, orgânica, espiritual e superior realidade anunciada e propagada pelo Cristianismo. Para um maior trato para com a questão referente ao “Modernismo” e ao Cristianismo, ver Arie L. Molendijk (2011).

<sup>151</sup>Para uma ampla descrição bibliográfica referente a Abraham Kuyper, organizada de maneira sistemática e cronologicamente orientada, ver Tjitze Kuipers (2011).

Calvinismo e Ciência, (5) Calvinismo e Arte e (6) Calvinismo e o Futuro. Para além do trato religioso e confessional, o Calvinismo de Kuyper (2014, p. 22) era empregado:

[...] como um nome científico, quer em um sentido histórico, filosófico ou político. Historicamente, o nome Calvinismo indica o canal pelo qual a Reforma se moveu, até onde ela não foi nem Luterana, nem Anabatista, nem Sociniana. No sentido filosófico, entendemos por Calvinismo aquele sistema de concepções que, sob a influência da mente mestre de Calvino, levantou-se para dominar nas diversas esferas da vida. E como um nome político, o Calvinismo indica aquele movimento político que tem garantido a liberdade das nações em governo constitucional; primeiro na Holanda, então na Inglaterra, e desde o final do último século nos Estados Unidos.

Deste modo, é neste viés “científico”<sup>152</sup> (KUYPER, [1905]/2018) que Kuyper aborda o Calvinismo afirmando “que de um princípio matrix (*sic*) próprio, tem desenvolvido uma forma independente tanto para nossa vida como para o nosso pensamento”. (KUYPER, 2014, p.23-24). Para Kuyper (2014, p. 25-26), a amplitude, a diversidade e a unidade, tão intrínsecas ao Calvinismo, conferira-lhe um status único e todo abrangente, uma vez que:

O Calvinismo está enraizado em uma forma de religião que era peculiarmente própria, e desta consciência religiosa específica desenvolveu-se primeiro uma Teologia peculiar, depois uma ordem eclesiástica especial e então uma certa forma de vida política e social, para a interpretação da ordem moral do mundo, para a relação entre a natureza e a graça, entre o Cristianismo e o mundo, entre a Igreja e o Estado, e finalmente para a Arte e a Ciência; e em meio a todas estas expressões de vida ele continuou sempre o mesmo Calvinismo, à medida que, simultânea e espontaneamente, todos estes desenvolvimentos nasceram de seu mais profundo princípio de vida.

---

<sup>152</sup>Kuyper recorria ao uso da palavra “ciência” não no sentido de “ciências naturais” somente. Ciência em Kuyper englobaria não somente as matérias exatas, mas também aquelas concernentes às ciências humanas em geral, as chamadas “artes liberais”, estendendo-se até mesmo ao campo da teologia. Deste modo, para o pensamento kuyperiano a “ciência” representaria todo o universo conectado à academia. Para um aprofundamento na compreensão kuyperiana sobre ciência, teologia e universidade, ver: KLAPWIJK, Jacob. **Abraham Kuyper on Science, Theology and University. Leiden:** Brill. *Philosophia Reformata*, Nº 78, pp. 18-46, 2013. Ver também: BACOTE, Vincent E. Introdução. In: KUYPER, Abraham. **Sabedoria e Prodigios: Graça Comum na Ciência e na Arte.** Brasília: Monergismo. 1ª Ed., [1905]/2018. Introdução, p. 21-28.

Este Calvinismo em Kuyper, seria capaz não somente de propor uma base teológica robusta em contraposição àquelas formuladas pelo Romanismo<sup>153</sup>, mas seria então “uma forma inteiramente diferente para a vida humana, para suprir a sociedade humana com um método diferente de existência, e para povoar o mundo do coração humano com ideias e concepções diferentes”. (KUYPER, 2014, p. 26).

Van Til (2008, p.620, tradução nossa) demonstra-nos que em Kuyper e seu pensamento, “fé Cristã, teoria econômica e diretrizes políticas, devem estar consistentemente inter-relacionadas”<sup>154</sup> de maneira a integrar indivíduos, sociedade e a moralidade cristã. Isto é corroborado por Max Stackhouse (2000, p. XIII, tradução nossa), quando este afirma que Kuyper:

[...] também argumentou ser um grave erro dizer que o cristianismo não tem, ou não deveria ter implicações para com a organização da vida comum, ou que se refira apenas a anseios espirituais instalados no coração ou expressos na privacidade do grupo de oração; ou que a sociedade é melhor ordenada por uma política secular e pragmática que evita as religiões sempre que possível. Ao contrário, o bem-estar da alma, o caráter das comunidades locais, o tecido da sociedade em geral e o destino da civilização estão intimamente relacionados e não podem ser separados das questões teológicas e morais.<sup>155</sup>

Sobre esta plataforma de pensamento, Kuyper constrói as bases para sua teoria político-social conhecida como “Esferas de Soberania”<sup>156</sup>, ou “Soberania das

---

<sup>153</sup>Kuyper, em *Calvinismo*, refere-se ao Catolicismo Romano, vez por outra, pela expressão “Romanismo”, principalmente ao apresentá-lo como um sistema de compreensão de vida (sistema de vida) em concorrência com o Calvinismo, o Luteranismo, na representatividade do que melhor se caracterizaria como a Fé Cristã, bem como um “sistema geral de vida” em disputa com o Paganismo, o Islamismo, o Modernismo e o Calvinismo. Ver Kuyper (2014, p. 25-40).

<sup>154</sup> Christian faith, economic theory, and political policy must be consciously interrelated.

<sup>155</sup>[...] also held that it is a serious error to say that Christianity has, or should have, no implications for the organization of the common life or that it pertains only to spiritual yearnings seated in the heart or expressed in the privacy of the prayer group; or that society is best ordered by a secular, pragmatic politics that avoids religions wherever possible. On the contrary, the well-being of the soul, the character of local communities, the fabric of the society at large, and the fate of civilization are intimately related and cannot be separated from theological and moral issues.

<sup>156</sup>Apesar de não haver, na obra literária de Kuyper, referência ao seu nome, a ideia embrionária das “Esferas de Soberania” poderia ser encontrada em Johannes Althusius (1614), em que este apresenta uma doutrina apontando que cada associação e entidade social seriam regidas por suas próprias leis, segundo a natureza de cada associação, mediante um envolvimento simbiótico em que indivíduos buscam associarem-se visando à instauração, o cultivo e a conservação da vida social entre si, formando para tanto, comunidades simbióticas. Para um melhor aprofundamento no pensamento althusiano e na influência deste em Kuyper, ver: ALTHUSIUS, Johannes. **Política**. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2003; BRATT, James D. **Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013, pp. 130-135;

Esferas”, partindo da herança reformada de pensamento legada por João Calvino<sup>157</sup>, de Friederich Julius Stahl<sup>158</sup>, e dos trabalhos propostos por Guillaume Groen van Prinsterer<sup>159</sup>, no intuito de se opor, como nos afirma Dirk Jellema (2009, p. 474, tradução nossa), ao “Atomismo Revolucionário e a uniformidade”<sup>160</sup>. E assim o faz num contexto específico do século XIX em que temas como a democracia, a autoridade e a soberania estatal estavam no centro de discussões das teorias político-sociais<sup>161</sup>. (HESLAM, 2002).

---

DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. Presbyterian and Reformed Publishing, Vol 3, 1969; SKILLEN, James W. **The Political Theory of Johannes Althusius**. Philosophia Reformata, Vol. 39, Issue 3-4, pp. 170-190, Feb 20th 1974.

<sup>157</sup>James Skillen (1993, p. 189, tradução nossa) aponta-nos que Groen van Prinsterer, bem como Abraham Kuyper depois dele, herdaram oito aspectos específicos do pensamento político de João Calvino: (1) a soberania de Deus; (2) a autoridade de Deus sobre a vida humana e sobre o Estado; (3) uma liberdade relativa entre cada esfera da vida sob a soberania de Deus; (4) a divina ordenança e origem do Estado no intuito de preservar a humanidade em face da queda e do pecado; (5) a obrigatoriedade mútua entre governantes e governados na constituição da sociedade civil; (6) um espírito antirrevolucionário de obediência em nome dos cidadãos; (7) a necessidade de uma lei civil positivada; (8) a possibilidade da existência de um governo justo afluindo da graça comum de Deus. Para tanto, ver também Bartholomew (2017) e Chaplin (2010).

<sup>158</sup>Bartholomew (2017) nos aponta para o fato de que tanto a reflexão de Groen van Prinsterer, quanto a de Kuyper posteriormente, estariam em consonância com várias ênfases presentes nas obras de Stahl. Bratt (2017, p. 74-75), indo um pouco além, afirma que não somente Groen van Prinsterer lê a Stahl, como também o indica à Kuyper, juntamente com os escritos de François Guizot. Dentre estas ênfases, Bartholomew (2017, p. 135, tradução nossa) menciona quatro: (1) a ligação dos seres humanos à criação; (2) a história como um desdobramento dos planos de Deus, culminando na segunda vinda [de Cristo]; (3) resistência à revolução; (4) resistência ao absolutismo estatal.

<sup>159</sup>Guillaume Groen van Prinsterer (1801-1876), foi historiador, publicista, estadista, líder político, presidente honorário da “Sociedade para Educação Cristã Nacional” e arquivista da casa real de Orange, proveniente de uma família pertencente à aristocracia. Certamente, foi uma das lideranças mais importantes do movimento que se consolidaria no Partido Anti-Revolucionário holandês, além de inspiração, exemplo e fonte intelectual para Kuyper principalmente no tocante a resistência ao espírito modernista e revolucionário provenientes dos desdobramentos ideacionários ligados à Revolução Francesa de 1789. Kuyper, todavia, herdeiro do pensamento de Groen van Prinsterer, vê a necessidade de romper com o espírito reacionário ainda presente em parte das correntes teóricas ligadas ao movimento antirrevolucionário, caso realmente quisesse conduzi-la em direção à um futuro de ordem mais democrática (BRATT, 2013). Distintivamente da postura Kuyperiana, Groen van Prinsterer permaneceu na defesa do modelo monarquista de governo, não se opondo a separação entre o governo e a igreja, apesar de vê-las como esferas sob o controle de Deus, percebendo a sociedade hierarquicamente organizada em torno de um órgão central sob controle do Estado. Para uma melhor compreensão do pensamento de van Prinsterer, ver Groen van Prinsterer [1860]/(2015), [1847]/(2018) e James Skillen (1993).

<sup>160</sup> Revolutionary atomism and uniformity.

<sup>161</sup> Ao tratar destas questões, Kuyper reflete o âmago das discussões e do pensamento político-social de seu período, discussões estas fortemente influenciadas pelo pensamento de Maquiavel, Hobbes, Bodin, dentre outros. Para uma leitura ampliada sobre o pensamento kuyperiano e a democracia, ver: BOWLIN, John. **The Kuyper Center Review: Volume Four – Calvinism and Democracy**. Wm. B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids, Michigan, 2014.

Portanto, Kuyper partia da premissa de que a realidade criada, em todos os seus aspectos, o que incluiria a sociedade humana, seria uma unidade pulsante em expressões de diversidade, um organismo plenamente vivo. Esta sociedade seria “[...] organicamente entrelaçada, criando um tecido intrincado no qual os vários elementos, mantendo sua distinção, estão ligados por mil fios”<sup>162</sup>. (DYKE, 2013, p. 119, tradução nossa). Na medida em que esta estrutura é respeitada, as coisas seguem seu curso normalmente, ao passo que, quando são ignoradas, resultam no individualismo ganancioso, bem como no comportamento antissocial.

Em sua terceira palestra<sup>163</sup>, Kuyper procura apresentar a relação da cosmovisão Calvinista para com a Política de maneira a demonstrar um Calvinismo capaz de se estender para além do aspecto Religioso, trabalhando com conceitos de Estado e Soberania numa “visão abrangente”. Nesse sentido, o pensamento kuyperiano, sedimentado na doutrina Calvinista da “Soberania do Deus Trino sobre todo o Cosmos”, estabelecerá o argumento de que há uma única “soberania primordial” ou “absoluta”, que se propaga na humanidade de forma “abrangente”, por meio de uma “tríplice supremacia derivada”: no Estado (esfera política), na sociedade (esfera social) e na igreja. (KUYPER, 2014). Assim, afirma-nos Kuyper (2014, p. 86, grifo do autor) que:

A fim de que a influência do Calvinismo em nosso desenvolvimento político possa ser sentida, deve ser demonstrado por quais concepções políticas fundamentais ele abriu a porta e como estas concepções políticas nascem de seu princípio radical. Este princípio dominante não era, soteriologicamente, a justificação pela fé, mas, no sentido cosmologicamente mais amplo, a *Soberania do Deus Trino sobre todo o Cosmos*, em todas as suas esferas e reinos, visíveis e invisíveis. Essa é uma soberania *primordial* que se irradia na humanidade numa tríplice supremacia, a saber, 1. A soberania no *Estado*; 2. A soberania na *sociedade*; e 3. A soberania na *Igreja*.

Para a argumentação aqui proposta, focaremos somente nas duas primeiras derivações, Estado e sociedade, os quais serão melhor trabalhados posteriormente, cabendo-nos por hora, ressaltarmos somente duas importantes questões sobre

---

<sup>162</sup>[...] society is organically interwoven, creating an intricate fabric in which the various elements, while retaining their distinctiveness, are linked by a thousand threads.

<sup>163</sup>O núcleo da argumentação kuyperiana sobre a relação da “soberania primordial”, o Estado, a sociedade e a igreja está contida na Terceira Palestra (capítulo 3) do livro *Calvinismo*, intitulado de *Calvinismo e Política*, páginas 85-115.

ambos: quanto à (1) soberania no Estado, Kuyper argumenta que tanto o poder como a força não são expressões advindas da vontade meramente contratual entre homens. Antes, são expressões temporais e históricas da “soberania primordial”, sendo necessárias “a fim de que através de sua instrumentalidade possa manter sua justiça” e a ordem pública social via sua autoridade, seja “em impérios ou em repúblicas, em cidades ou em estados”.

Quanto à (2) soberania na Sociedade, é justamente neste conceito que Kuyper então apresentará as “esferas sociais independentes” ou “Esferas de Soberania”. Estas seriam compostas, por exemplo, pela família, a arte, a ciência, os negócios, dentre outros, enquanto “esferas sociais que não devem sua existência ao Estado, e que não derivam a lei de sua vida da superioridade do Estado, mas obedecem a uma alta autoridade dentro de seu próprio seio”. (KUYPER, 2014, p. 98).

A partir disto, Kuyper erige sua teoria das “Esferas de Soberania”, intitulada por Peter S. HESLAM (2002, p. 17, tradução nossa) de “Terceira Via”<sup>164</sup>. Nestes termos, propunha uma ‘via média’ entre duas tendências características da cosmovisão moderna em seu tempo: (a) o conceito de “soberania-popular” oriunda dos ideais provenientes da Revolução Francesa, e (b) a ideia de “soberania de Estado” tecida pelos filósofos idealistas germânicos em seu nacionalismo romântico alemão. (HESLAM, 2002; KUYPER, 2014). HESLAM (2002, p. 17, tradução nossa) afirmará que a “Terceira Via de Kuyper entre os males da soberania popular, por um lado, e a soberania do Estado, por outro, era a soberania da esfera - ou, como ele mesmo a chamava, a “soberania nas esferas sociais individuais”<sup>165</sup>.

Enquanto “via-média”, o impulso político Kuyperiano haveria de se valer das estruturas ideacionais presentes tanto nas opções de conservação<sup>166</sup> quanto

---

<sup>164</sup>Third Way

<sup>165</sup>Kuyper’s Third Way between the evils of popular-sovereignty, on the one hand, and State-sovereignty, on the other, was sphere-sovereignty—or, as he called it himself, “sovereignty in the individual social spheres.”

<sup>166</sup>Para Kuyper (1998d), seja do ponto de vista teológico ou político, haveria uma forma correta de se tratar o conservantismo, bem como uma maneira inadequada de abordá-lo. Haveria no próprio Cristianismo uma natureza própria de preservação que colocaria cristãos ortodoxos em oposição ao espírito e o impulso revolucionário. Todavia, a conservação para Kuyper não poderia ser um movimento de preservar e de se agarrar “nas coisas que são como elas são”, mas sim de preservar aquilo que é como deveria ser em sua essência ou natureza. Uma vez que o pecado é parte

naquelas de caráter progressista, conquanto o Calvinismo permanecesse sendo a ‘pedra angular’ de sustentação de todo seu edifício teórico político e teológico. Como bem sintetiza Bratt (2013, p. xix-xx, tradução nossa):

Muito do legado de Kuyper se dividiu ao longo dessas duas linhas. Seus herdeiros “conservadores” amplificaram os temas da ordem, a constância ontológica, as suspeitas do secularismo e críticas em direção à esquerda. Sua progênie “progressista” seguiu seu chamado para um novo pensamento, abertura epistemológica, justiça social e críticas para com os ricos. Qual destes é o Kuyper “real”? Ambos e mais para o meio. Essa mesma diversidade testemunha talvez o maior valor de Kuyper. Ele fez um conjunto de perguntas astutas e, de maneira criativa, usou respostas teóricas e práticas às questões mais prementes do dia. Progressista e conservador, com princípios e adaptativo, moderno e tradicional: Kuyper reconheceria todos esses termos em si mesmo, mas classificaria todos abaixo de sua primeira lealdade, ao calvinismo – melhor, ao cristianismo apostólico, do qual o calvinismo era a mais pura destilação.<sup>167</sup>

O espírito antirrevolucionário do qual Kuyper era herdeiro<sup>168</sup>, sendo também ele um de seus principais propagadores entre o final do século XIX e início do século XX, teria em Edmund Burke (1729-1797), Alexis de Tocqueville (1805-1859), dentre outros, a inspiração conservantista<sup>169</sup> necessária para o repúdio do reacionarismo e imobilismo ideológico, bem como do ímpeto revolucionário oriundo da Revolução de 1789 na França. (BRATT, 1998).

---

constituente da realidade, traz consigo no desenvolvimento da história sua carga de depravação, morte e putrefação que impacta a ordem criada, seja ela natural ou humana. Assim, a conservação visa à preservação da ordem, porém em sua forma pretendida na ordem criacional, que segue em direção à consumação e ao fim de todas as coisas em Cristo Jesus, se fazendo necessário haver separação entre uma forma aparente e a forma real pretendida na ordem criada e que está potencialmente nas coisas por obra e mérito de Cristo, sendo plenamente revelada na ordem vindoura. O “verdadeiro” conservadorismo, por conseguinte, haveria de ser aquele que busca preservar esta última e opõe-se à primeira. Ver Kuyper (1998d, p. 65-85).

<sup>167</sup>Much of Kuyper’s legacy has divided along these two lines. His “conservative” heirs have amplified the themes of order, ontological fixedness, suspicions of secularism, and aspersions toward the Left. His “progressive” progeny have followed his call for fresh thinking, epistemological openness, social justice, and aspersions toward the rich. Which of these is the “real” Kuyper? Both, and more in between. This very diversity testifies to perhaps Kuyper’s greatest value. He asked a set of astute questions, and he creatively parlayed answers both theoretical and practical to the most pressing issues of the day. Progressive and conservative, principled and adaptive, modern and traditional: Kuyper would recognize all these terms in himself but would rate them all below his first allegiance, to Calvinism — better, to apostolic Christianity, of which Calvinism was the purest distillation.

<sup>168</sup>Ver nota 148 deste capítulo.

<sup>169</sup>Para uma defesa em favor de uma leitura conservadora de Kuyper, principalmente em associação ao conservadorismo americano de Russell Kirk, ver Larson (2015).

Sob influência burkeana, a quem Kuyper (1998a, p. 314, tradução nossa) considerava “um antirrevolucionário por completo”<sup>170</sup> e um modelo<sup>171</sup> a ser seguido devido a síntese que representava, a de um liberalismo Whig com as convicções antirrevolucionárias, viu nos movimentos antirrevolucionários<sup>172</sup> ingleses (Revolução Gloriosa), americanos (Revolução Americana) e holandeses (Revolta Holandesa), a força necessária para a devida resistência ao espírito insurgente, subversivo e antirreligioso contido na Revolução Francesa. Como nos aponta Kuyper (2015, p. 2, tradução nossa) em seu programa político-partidário intitulado de “Nosso Programa”<sup>173</sup>:

O que nos opomos é "a Revolução", pelo que nos referimos ao sistema político e social corporificado na Revolução Francesa. Ao contrário do que nos é imputado, não nos opomos a cada revolta de cunho popular. Reconhecemos que os líderes nacionais, às vezes, são chamados a pôr fim às tiranias destrutivas e, por isso, honramos, por exemplo, a Revolta Holandesa contra a Espanha, a Revolução Gloriosa sob Guilherme III, a guerra americana de independência da Grã-Bretanha e nossa derrubada o regime napoleônico em 1813. Esses eventos, afinal, não representam a destruição, mas a restauração, não a derrubada das leis de uma nação, mas sua reafirmação e, portanto, não um abandono de Deus, mas um retorno a ele.<sup>174</sup>

---

<sup>170</sup>[...] an Antirevolutionary through and through.

<sup>171</sup>Bratt (1998, p. 314) ao lançar uma nota sobre texto *Calvinism: Source and Stronghold of Our Constitutional Liberties*, aponta para o fato de que Burke havia siado amplamente lido por Kuyper na preparação deste discurso em específico. Ver Kuyper (1998a, p. 314).

<sup>172</sup>Kuyper argumenta que a Revolução Francesa foi distinta das demais revoluções inseridas num contexto calvinista como a Revolta Holandesa, a Revolução Gloriosa e a Revolução Americana. Estas três últimas, assevera Kuyper, mantiveram intactas o conceito teológico de soberania divina que regeria todas as demais esferas humanas e sociais, que por sua vez, estariam em equivalência de poder e soberania entre si, sem sobreposição ou submissão entre elas. A Revolução Francesa, por seu turno, alocou a soberania última na vontade humana do indivíduo que, posteriormente, desenvolveu-se no conceito de soberania-popular. Como Kuyper (1998a, p. 314, tradução nossa) coloca, “Até agora estamos a desgostar de revoluções em seu sentido comum, que a revolta grega contra a Pérsia incita a nossa admiração, a rebelião suíça contra os Habsburgos nossa simpatia, a revolta dos nossos pais contra a Espanha o nosso amor, a “Revolução Gloriosa” nosso afeto e a libertação da América nossa aprovação incondicional. Nós simplesmente objetamos quando essas revoluções e a insurreição francesa são agrupadas!”.

<sup>173</sup>Our Program

<sup>174</sup>What we oppose is "the Revolution", by which we mean the political and social system embodied in the French Revolution. Contrary to what is imputed to us, we do not oppose each and very popular uprising. We recognize that national leaders are sometimes called upon to put an end to destructive tyrannies, and so we honor, for example, the Dutch Revolt against Spain, the Glorious Revolution under William III, the American war of independence from Britain, and our overthrow of the Napoleonic regime in 1813. Those events, after all, do not represent destruction but restoration, not the overthrow of a nations's laws but their reaffirmation, and thus not a forsaking of God but a return to him.

Para Kuyper (1998a), o grande diferencial destas três primeiras “revoluções” em detrimento daquela última, francesa, haveria de ser o Calvinismo, a fonte e a fortaleza distintiva das liberdades constitucionais destas referidas nações.

O conceito de “soberania-popular” – “nem Deus, nem mestre” – presente nos ideais da Revolução Francesa, pautava-se num individualismo autônomo característico dos desdobramentos do pensamento Iluminista como os de John Locke e do liberalismo britânico. Foi justamente sobre esta plataforma de pensamento que a Revolução Francesa buscou reafirmar direitos absolutos ao indivíduo, de maneira que a vontade deste seria livre e não submissa a nenhum outro poder não legitimado por ele. Por conseguinte, a “soberania do Estado” germânica foi desenvolvida sobre uma “visão idealista unificadora”. Nesse sentido, a nação era concebida como um todo do ponto de vista racial e espiritual, expresso sobre uma unidade nacional em um “socialismo de estado”. (VAN TIL, 2005).

Kuyper via uma clara relação antitética entre o pensamento cristão e as ideias revolucionárias<sup>175</sup>. Deste modo, o pensamento kuyperiano haveria de denunciar a pretensa neutralidade religiosa do pensamento iluminista, que se apropriava do discurso científico e racional para a interpretação do mundo natural e social. Contudo, Kuyper apontará que toda percepção de mundo que estabelece as bases interpretativas sobre todos os aspectos da vida humana, possui em seu fundamento e raiz uma “inclinação religiosa”, podendo ela ser positiva ou negativa. Assim, para o calvinismo kuyperiano, a soberania última e absoluta não poderia repousar sobre a égide estatal ou popular, mas no transcendente. (DOOYEWEERD, 2014).

Este haveria de ser o impulso antirrevolucionário e calvinista de Kuyper (1998a, p. 315, tradução nossa, grifo do autor):

---

<sup>175</sup>Esta denúncia presente na argumentação Kuyperiana, compõem aquilo que ele próprio chamou de “uma crítica dos fundamentos” da sociedade moderna, designada também pelo termo “Crítica Arquitetônica” (*architectonische kritiek*). Ver: GOUDZWAARD, Bob. **Christian Social Thought in the Dutch Neo-Calvinist Tradition**. Religion, Economics and Social Thought. Vancouver: B.C, p. 251-279, 1982.

Nós, calvinistas holandeses, queremos ser como Burke: *pela* liberdade, mas *contra* a total reviravolta de toda ordem natural. *Por* liberdade e, portanto, não pelo tipo de calvinistas que buscam a salvação em um retorno ao passado. Nosso calvinismo está vivo, tem um poder interior de desenvolvimento, então como poderíamos esperar por uma fase que há muito deixamos para trás? Não, nós *não* queremos uma restauração da igreja, pois sabemos quão prejudicial isto o é à nossa fé. Não ansiamos que a igreja seja novamente professora, pois sabemos como isso rouba a educação de seu vigor. Nós não queremos os antigos privilégios de volta, já que sabemos como isso gera inveja e ressentimento. Não queremos que a unidade do Estado seja dividida em sete partes, pois sabemos que a esperança para o futuro não está no provincianismo, mas em uma nação unida. Seríamos os mais ferozes oponentes a qualquer tentativa de desrespeitar nossos direitos constitucionais ou violar nossa monarquia constitucional.<sup>176</sup>

Destarte, Kuyper (1998<sup>a</sup>, p. 315, tradução nossa) prossegue com o argumento via a assertiva:

Não, o que queremos é igualdade de direitos para todos, seja qual for a sua situação ou religião. Com toda a nossa força, defenderemos a liberdade de consciência, a liberdade de imprensa, a liberdade de reunião e a liberdade de opinião. Desejamos a alforria da igreja por meio de uma forma justa e completa de separação do Estado, também em questões financeiras; a soltura da escola, não devolvendo-a à igreja, mas aos pais sob as regras e supervisão do estado, já que o estado impessoal, acreditamos, não pode ser o diretor da escola.<sup>177</sup>

Ao assim propor, Kuyper não somente rejeita ambas as expressões de soberania, a estatal e a popular, como propõe também o modelo de “Esferas de Soberania” – uma teoria político-social de inspiração calvinista num formato “antimoderno”, a qual descreveremos posteriormente. (RAMOS; CAMARGO; AMORIM, 2009).

---

<sup>176</sup>We Dutch Calvinists want to be like Burke: for freedom but against the total overturning of all natural order. For freedom and therefore not the kind of Calvinists who seek salvation in a return to the past. Our Calvinism is alive, it has an inner power of development, so how could we long for a phase that we have long since left behind? No, we do not want a restoration of the church, for we know how detrimental that is to our faith. We do not long for the church to be schoolmistress once again, for we know how this robs education of its vigor. We do not want the old privileges back, since we know how this breeds envy and resentment. We do not want the unity of the state to be broken upon into seven pieces, since we know that the hope for the future lies not in provincialism but in a united nation. We would be the fiercest opponents to any attempt to disregard our constitutional rights or to violate our constitutional monarchy.

<sup>177</sup>No, what we want is equal rights for all, whatever their situation or religion. With all our might we will defend freedom of conscience, a free press, freedom of assembly, and freedom of opinion. We desire the liberation of the church by a fair and complete separation from the state, also in financial matters; the liberation of the school, not by giving it back to the church but to the parents under the rules and supervision of the state, since the impersonal state, we believe, cannot be a schoolmaster.

Isto posto, a história, ou a concepção acerca dela, seria peça fundamental para a construção do mosaico reflexivo proposto por Abraham Kuyper em seu Neo-calvinismo holandês, a partir do qual se ramificariam suas principais ilações e constatações políticas, teológicas, éticas e antropológicas. Portanto, lidar com a história para o Neo-calvinismo kuyperiano significaria discorrer sobre a historiografia mundial (cosmológica) a partir da ideia de “Graça Comum”<sup>178</sup>, uma doutrina cara à fé Cristã. Sendo ela de origem agostiniana, foi mobilizada e trabalhada por Calvino e outros proponentes da Reforma Protestante, sendo extensamente desenvolvida por Abraham Kuyper em três extensos volumes consecutivos, acrescido de um volume apêndice tardio.

Por conseguinte, em nosso próximo tópico discorreremos sobre a relação entre história e “Graça Comum” a partir da seguinte compreensão: a de que assim como a abordagem histórica é crucial na compreensão do pensamento kuyperiano, assim também o será para o Realismo Cristão e a “comunidade de discurso” a ele associado, em seus principais representantes americanos e europeus. Uma vez aqui introduzida, visaremos ampliá-la posteriormente mediante sua retomada na quarta e última seção desta dissertação, buscando uma leitura analítica em possíveis consensos e dissensos entre Kuyper e a ‘comunidade realista cristã de discurso’.

### **3.3. “Graça Comum”: uma abordagem kuyperiana da história<sup>179</sup> e seus desdobramentos**

A compreensão cristã da história estaria estabelecida sobre a doutrina bíblica que assegura a existência e a permanência do ordenamento da vida, enraizado na causalidade do poder criador e sustentador de um Deus justo, pessoal, amoroso e soberano, conforme estabelecido na narrativa bíblica em Gênesis.

---

<sup>178</sup>*De Gemeene Gratie*

<sup>179</sup>Os *insights* historiográficos de Kuyper são permeados por suas profundas convicções religiosas, as quais deitam raízes no Calvinismo como modelador da cultura a qual estava inserido, bem como nas características orgânicas de um povo que modelam sua identidade nacional. Nesse sentido, a orientação nacional e confessional desempenha um importante papel para a historiografia kuyperiana, uma relação tipicamente presente na interação entre a “modernidade” e o século XIX. Para uma leitura mais apropriada destas questões, ver Harinck (2005, p. 71-82).

Kuyper (2014), sobre a esteira interpretativa cristã e reformada teológica, concebe a história como estando pautada na estrutura bíblica da Criação-Queda-Redenção<sup>180</sup>, a qual organiza o palco para o desenvolvimento e a interface entre a história e a Graça Comum.

Da narrativa bíblica se extrai três parâmetros cosmovisionários fundamentais na compreensão da história: o (1) bom propósito estabelecido para a ordem biofísica, humana e natural criada (Criação); (2) a dissonância e a fratura entre o propósito original e o estado da criação a partir do evento da queda dos seres humanos, a prática do pecado e a entrada do mal no mundo (Queda); (3) e a promessa de restauração de todas as coisas a partir da obra redentora e da pessoa do messias prometido, Cristo Jesus (Redenção).

Este mundo (cosmos) dotado de sentido e significado pelo Criador, sob a co-regência da raça humana feita à imagem de Deus (*Imago Dei*), permaneceria não como “vítima dos caprichos do acaso, mas [...] existe e desenvolve-se a partir de um princípio, segundo uma ordem estável, visando um plano fixado”. (KUYPER, 2014, p. 122). Deste modo, Kuyper (2014, p.122) extrai da fé calviniana o corolário de que “há uma vontade suprema em Deus, a causa de todas as coisas existentes, sujeitando-as a ordenanças fixadas e dirigindo-as a um plano preestabelecido”, sustentando que “o conjunto [de decretos] formou um programa orgânico da criação toda e da História toda”.

A história, em primeiro lugar, estaria associada a narrativa bíblica que nos informa acerca da criação de um cosmos realizado por Deus, bem como a instauração da co-regência humana sobre esta criação que, enquanto raça humana, é feita divina “à sua imagem conforme sua semelhança”, a qual recebe ordenanças e mandatos (espiritual, social e cultural) de engajamento e

---

<sup>180</sup> A tradição reformacional / neo-calvinista proveniente do pensamento kuyperiano, trabalha esta narrativa cristã sob a alcunha de “Esquema” ou “Motivo-Base” Cristão da Criação-Queda-Redenção-[Glorificação], sendo ela opositora a outros três “motivos-base” que modelaram a cultura ocidental: (1) motivo-base “matéria/forma”, (2) motivo-base escolástico “natureza/grça” e (3) motivo-base humanista “natureza/liberdade. Como contraposto a estes, o motivo-base “criação-queda-redenção” parte da revelação oriunda de Deus à raça humana, que encontra sua consumação na obra redentora de Cristo Jesus, recebendo sua devida aplicação sobre a humanidade e a criação pelo Santo Espírito de Deus, sendo este “esquema” o alicerce estrutural da Cosmovisão Cristã. Para tanto, ver Claudio Antônio Cardoso Leite et al. (2006, p. 123-141); Herman Dooyeweerd (2015).

desenvolvimento das potencialidades latentes presentes em toda a criação. (BACOTE, 2010; KUYPER, 1998b, 2016a). Nesse sentido, a política e a cultura seriam aspectos inerentes ao caráter administrativo (mordomia) humano da ordem criada, de maneira que “a história seria o horizonte da atividade humana”<sup>181</sup>, a qual “é geralmente manifesta em expressões culturais, envolvimento político e ordem social”<sup>182</sup>. (BACOTE, 2010, p. 17, tradução nossa).

No entanto, a queda, enquanto um evento histórico de caráter disruptivo para com o ordenamento estabelecido, cujas proporções se firmam em escala cosmológica, afeta a instância da vida humana e sua natureza em todos os seus aspectos. Inclui-se aqui a natureza criada, a qual é compreendida por Kuyper (1998b, p. 174, tradução nossa, grifo do autor) como “tudo o que tem sua origem e lei na *criação* original”<sup>183</sup>. Este quadro de queda encerraria a criação sob estado de juízo condenatório mediante a sublevação humana para com a pessoa e o ordenamento divino. Tal juízo, enquanto justa condenação dado a quebra do divino ordenamento, conduziria a vida ao seu quadro de extinção, inviabilizado, por conseguinte, a história.

Perante o drama cósmico proveniente da queda, Kuyper (1998b, 2016a) assinala um desfecho distinto daquele esperado em estado de juízo, isto graças a manifestação da “Graça” de Deus às obras de suas mãos, agora, existindo em estado fraturado. Portanto, “Essa demonstração de graça consistia nisto, de que as consequências que de outra forma teriam decorrido do pecado foram, portanto, restringidas, detidas ou alteradas em sua operação”<sup>184</sup>. Por conseguinte, “É essa demonstração de graça que intercepta o efeito natural do veneno do pecado, o desvia e o modifica, ou a ele se opõe e o destrói”<sup>185</sup>. (KUYPER, 2016a, p. 264, tradução nossa).

Desta manifestação de uma dádiva imerecida em direção à criação, desdobram-se dois aspectos distintos, porém, complementares a cece da operação

---

<sup>181</sup>[...] history is the horizon of human activity.

<sup>182</sup>[...] is manifested in cultural expression, political involvement, and social order generally.

<sup>183</sup>[...] everything that has its origin and law in the original *creation*.

<sup>184</sup>This display of grace consisted herein, that the consequences that otherwise would have flowed from sin were thereby resisted, arrested, or changed in their operation.

<sup>185</sup>It is this display of grace that preempts the natural effect of the poison of sin, and deflects and changes it, or opposes and destroys it.

da “graça” no mundo. Primeiro, tem-se “(1) uma *graça salvadora* que cancela o pecado e neutraliza completamente suas consequências”<sup>186</sup>; e há “(2) uma *graça temporariamente restritiva* que freia e detém o efeito continuado do pecado”<sup>187</sup>. Deste modo, temos que “A primeira, graça salvadora, é, pela natureza das coisas, *particular* e está conectada aos eleitos de Deus. A última é *comum* e abrange toda a esfera da nossa vida humana”<sup>188</sup>. (KUYPER, 2016a, p. 264, tradução nossa, grifo do autor).

Mesmo havendo interação entre ambas manifestações de graça<sup>189</sup>, será sobre a “Graça Comum” que Kuyper depositará a força capaz de suspender o imediato e letal juízo condenatório sobre a natureza/criação, incluindo aqui a vida humana e a cultura (LUBAC, 1984), e o poder sustentador que viabiliza a história. “Embora tudo isso tenha sofrido sob a maldição que começou a operar após a queda, a graça comum evitou as consequências letais da maldição e tornou possível e certa a existência continuada, e afligida, de tudo o que veio da criação original”<sup>190</sup>. (KUYPER, 1998b, p. 174, tradução nossa).

Para a abordagem kuyperiana, natureza e graça estariam em uma relação distinta daquela propaga por correntes contrárias ao cristianismo histórico e ortodoxo, do qual seu Calvinismo é partícipe. A concepção sobre esta relação de natureza graça, promoverá um impacto direto sobre aquela leitura que se possa fazer acerca da história.

Sumariamente, como apresenta-nos Bartholomew (2017, p. 50, tradução nossa, grifo do autor), serão em cinco o número de abordagens acerca da relação entre natureza e graça, dentre as quais, quatro delas se estabelecem como opções

---

<sup>186</sup>(1) a saving grace that ultimately cancels sin and completely neutralizes its consequences;

<sup>187</sup>(2) a temporarily restraining grace that stems and arrests the continued effect of sin.

<sup>188</sup>The former, saving grace, is by the nature of things particular and is connected with the elect of God. The latter is common and covers the entire sphere of our human life.

<sup>189</sup>Dentre estas relações, Kuyper (1998b, 2016a) aponta para o fato que a graça salvadora, aquele que é direcionada exclusivamente àqueles eleitos para a salvação eterna, e que é aplicada sobre estes no decurso da história, somente poderia ser assim efetivada mediante a operação da graça comum que viabiliza a continuação da vida humana e natural na esteira da história. Para que os eleitos possam surgir na história, mediante seu nascimento, e para que a graça salvadora os alcance, é necessário a operação da graça comum que assegura a continuidade da vida humana na história, segundo os decretos e as ordenanças do Criador.

<sup>190</sup>Though all this suffered under the curse which began to work after the fall, common grace averted the lethal consequences of the curse and made possible and certain the continued, be it afflicted, existence of all that came from the original creation.

concorrentes e contrárias a abordagem cristã-histórica da qual Kuyper (2016a) comunga:

1. graça contra a natureza (*gratia contra naturam*) (Anabatista)
2. graça sobre a natureza (*gratia supra naturam*) (Católica Romana)
3. graça ao lado da natureza (*gratia iuxta naturam*) (Luteranismo)
4. graça na natureza (*gratia intra naturam*) (Calvinismo)
5. graça igual natureza (*gratia instar naturae*) (liberalismo)<sup>191</sup>

A (1) tradição Anabatista preconizava uma separação radical entre o campo da graça, este inerente a igreja de Cristo, e o da natureza, concernente a criação não redimida, de maneira que ambas seriam opostas devido à queda e ao estado de ignomínia da criação por conta do pecado no mundo.

A (2) tradição Católica Romana, ligado ao medievalismo cristão, alocaria a graça acima da natureza, estando a primeira em posição de superioridade à da criação (natureza). Desta forma, a graça não a abole a natureza, mas a completa e a aperfeiçoa, relação essa que instaura um dualismo entre ambas as instâncias, cuja supremacia estaria no campo da graça, e esta, ligada à Igreja.

Para (3) o luteranismo, a graça haveria de passar ao largo da natureza, ou se colocaria *pari passu* a ela, de modo a haver duas realidades (reinos) distintas, uma inerente a ideia de um mundo caído e manchado pelo pecado, e outro ligado ao reino dos Céus. Todavia, ambos estariam debaixo da soberania divina, em um estado de contraposição, uma em relação à outra, por conta de uma suposta autonomia entre elas.

O (5) liberalismo seria aquele em que graça e natureza se acomodariam uma à outra, fazendo com que a ideia de queda e pecado sejam relativizadas e alegorizadas, algo condizente com a disposição idealizada e uniformizante típica do espírito modernista. (BARTHOLOMEW, 2017).

Em contraposição a estas visões, estaria aquela que parte do esquema “criação-queda-redenção”, típica da ortodoxia cristã, a qual tanto influenciou João

---

<sup>191</sup>1. grace against nature (*gratia contra naturam*) (Anabaptism); 2. grace over nature (*gratia supra naturam*) (Roman Catholic); 3. grace alongside nature (*gratia iuxta naturam*) (Lutheranism); 4. grace within nature (*gratia intra naturam*) (Calvinism); 5. grace equals nature (*gratia instar naturae*) (liberalism).

Calvino, quanto também Abraham Kuyper. Para a abordagem (4) Reformada de Calvino e Kuyper, a graça seria atuante dentro da natureza, agindo de forma transformadora sobre a ordem caída, buscando a preservação da ordem criada e o desenvolvimento de suas potencialidades latentes. Acrescidos a isto, haveria um movimento da graça na tarefa de restauração deste ordenamento, conformando-o aos decretos e as ordenanças criacionais estabelecidas no princípio de todas as coisas.

Kuyper (1998b, 2016a) atesta em favor de uma ordem estrutural boa instaurada na criação, a qual sofre mal direcionamento e perversão de sentido dado a queda e a entrada do mal no mundo. Entretanto, a graça, que opera transformadora na natureza, também trabalha refreando o mal e suspendendo o juízo condenatório imediato, o qual conduziria a criação ao seu próprio fim, inviabilizando a história. A graça comum seria aquela que viabiliza o desenvolvimento humano, político, social e cultural. Por exemplo, Kuyper (2016a, p. 42, tradução nossa) demonstra como o ordenamento divino pós-diluviano estabelece "expressões de graça" para a manutenção da vida, dentre as quais, a própria instauração do governo-estado seria um meio "gracioso" de preservação da própria humanidade:

Primeiro, o homem recebe supremacia moral sobre todos os animais. Em segundo lugar, o homem recebe permissão para comer a carne dos animais. Terceiro, o homem é proibido de comer carne crua com seu sangue. Quarto, Deus provê o estabelecimento do governo e a instituição da pena de morte. Esses quatro itens devem ser entendidos como expressões da graça, e só assim podem ser entendidos corretamente.<sup>192</sup>

Sobre as "ordenanças divinas" e a operação da "graça comum", Kuyper desenvolve sua abordagem sobre a história, estando ela estruturada sobre o *esquema* "criação-queda-redenção". Aqui, a graça opera transformadora na natureza, sendo ela

---

<sup>192</sup>First, man is given moral supremacy over all the animals. Second, man receives permission to eat the flesh of the animals. Third, man is prohibited from eating raw meat with its blood. Fourth, God provides the establishment of government and the institution of the death penalty. These four items are to be understood as expressions of grace, and only in that way can they be correctly understood.

mesma (a graça comum ) um poder que ao mesmo tempo freia (*katechon*)<sup>193</sup> o mal, suspende o juízo imediato, viabiliza o desenvolvimento histórico e promove os avanços humanos. E assim o faz sem que com isso sublime a realidade do pecado e de seus efeitos no mundo. É um poder que conserva a vida, mas não extingue a maldade e a perversidade na ordem criada, algo este que só o Cristo realizará no tempo do fim (*eschaton*). (KUYPER, 1998b, 2016a).

Após esta panorâmica biográfica e intelectual de Abraham Kuyper, do trato para com o Calvinismo enquanto uma “cosmovisão”, e a devida exposição da abordagem kuyperiana sobre a história via a ideia de “Graça Comum”, nos dirigimos em direção ao trato para com a teoria político-social de Abraham Kuyper, intitulada de “Esferas de Soberania”. A partir dela, se busca igualmente apresentar a concepção kuyperiana de Estado, soberania, justiça pública e da esfera social-econômica.

---

<sup>193</sup>O “poder que freia” (CACCIARI, 2016), retratado pela teologia paulina em 2 Tessalonicenses 2:3-7 como o *katechon*, estaria para Kuyper (2016a, p. 301, tradução nossa, grifo do autor) associado à Graça Comum. Ele diz: “Um dia, quando a graça comum for embora e o governo do Anticristo irromper [ver 2 Tessalonicenses 2:3-7], a igreja será erguida para o alto [ver 1 Tessalonicenses 4: 13-18]”. Deste modo, Kuyper (2016, p. 302, tradução nossa) aponta para a relação entre a “graça comum” e seu efeito restritivo para com a depravação no coração humano pós-queda, ampliando, assim, a definição do que venha a se esta graça ao dizer: “A graça comum deve, portanto, ser vista por si mesma. Devemos entender a maravilha que Deus operou no coração do homem imediatamente após a queda, injetando um antídoto no coração contra o veneno do pecado. Devemos entender que esse milagre da graça já havia sido realizado quando Adão fugiu de Deus, antes que a graça perseguidora e salvadora se estendesse para chamar Adão de seu esconderijo. Se nada tivesse sido feito ao coração de Adão, a morte teria imediatamente efetuado a destruição completa. Que o pecado não levou imediatamente à plena implementação da morte eterna foi devido apenas ao fato de que Deus agarrou Adão pelo seu coração e realizou o milagre da graça comum nele. Este milagre não foi a regeneração. Esse milagre [da regeneração] pertence à graça particular. A regeneração não restringe o pecado, mas o conquista e destrói. A regeneração transforma o mal em bom, injustiça em justiça, morte em vida. É um ato que corta o câncer na própria raiz e o substitui pelo poder da vida eterna. Mas isso absolutamente não é o que a graça comum é. Ela restringe, mas não extingue. Doma a natureza, mas não a transforma. Ela doma e restringe, mas de tal maneira que quando o freio deixa de funcionar, o mal automaticamente galopa à frente mais uma vez. Ela poda os brotos selvagens, mas não cura a raiz. Deixa a força motriz interna do ego ao seu próprio mal, mas impede o efeito total desse mal. É uma força de contenção, detenção e impedimento que freia e para”.

### 3.4. A Teoria Político-Social Kuyperiana: “Esferas De Soberania”<sup>194</sup>

Como anteriormente mencionamos, em seu esforço político-partidário Kuyper foi pródigo, sendo intensamente engajado em seu trabalho intelectual e seu envolvimento cultural mediante sua tarefa jornalística diária no *De Standaard* [O Estandarte], jornal de sua autoria fundado em 1872; o envolvimento para com o partido Anti-Revolucionário holandês (ARP) em 1879, do qual foi igualmente fundador e presidente; seu envolvimento acadêmico na Universidade Livre de Amsterdã, criada por Kuyper em 1880; sua vocação política mediante a ocupação da cadeira de Primeiro Ministro da Holanda durante os períodos de 1901 a 1905.

As bases para o desenvolvimento da teoria das “Esferas de Soberania”, estariam repousadas sobre uma série de vinte e dois artigos<sup>195</sup> publicados no *De Standaard* entre os anos de 1978 a 1979, cuja edição posterior receberia o título de “Nosso Programa”<sup>196</sup>, se tornando o texto-base do Partido Anti-Revolucionário por ele presidido. De igual modo, outro texto seminal ao desenvolvimento teórico, seria o discurso de inauguração da Universidade Livre de Amsterdã, em vinte de outubro de 1880, discurso este intitulado por Kuyper de “Esferas de Soberania” (KUYPER, [1880]/1998g), promovido no intuito de estabelecer “a marca de nossa instituição em

---

<sup>194</sup>Como apontamos anteriormente, parte daqueles adeptos à tradição kuyperiana de pensamento, têm aplicado dois termos distintos, porém, intercambiáveis à teoria das “Esferas de Soberania”, sendo eles, “Pluralismo Estrutural” (Structural Pluralism) e “Pluralismo Confessional” (Confessional Pluralism) – este último, associado a ideia do modelo político-social de “Pilarização” (Pillarization) holandês. Quanto ao intercâmbio dos termos, ver Rockne McCarthy et al. (1981). Quanto a associação dos termos ao modelo de “Pilarização”, ver Bartholomew (2017, p.203,208-211).

<sup>195</sup>Kuyper (2015, Content, tradução nossa) os apresenta na seguinte sequência: (1) “Nosso Movimento” [Our Movement]; (2) “Autoridade” [Authority]; (3) “As Ordenanças de Deus” [The Ordinances of God]; (4) “Governo” [Government]; (5) “Nenhum Estado Secular” [No Secular State]; (6) “Pela Graça de Deus” [By the Grace of God]; (7) “Formas de Governo” [Forms of Government]; (8) “Nossa Constituição” [Our Constitution]; (9) “Influência Popular” [Popular Influence]; (10) “Recusa Orçamentária” [Budget Refusal]; (11) “Descentralização” [Decentralization]; (12) “Nossos Estados e Conselhos” [Our States and Councils]; (13) “Educação” [Education]; (14) “O Sistema de Justiça” [The Justice System]; (15) “Decência Pública” [Public Decency]; (16) “Higiene Pública” [Public Hygiene]; (17) “Finanças” [Finances]; (18) “Defesa Nacional” [National Defense]; (19) “Posses no Exterior” [Overseas Possessions]; (20) “A Questão Social” [The Social Question]; (21) “Igreja e o Estado” [Church and State]; (22) “Política Partidária” [Party Policy]. É importante ressaltar que os capítulos quatro (Governo) e cinco (Nenhum Estado Secular), apesar de serem publicados separadamente, compõem um único argumento dividido em duas partes.

<sup>196</sup>Our Program

seu significado *nacional*, seu propósito *acadêmico* e seu caráter *reformado*<sup>197</sup>. (KUYPER, 1998g, p. 464, tradução nossa, grifo do autor).

Partido e universidade desempenhariam um papel estratégico para o programa nacional kuyperiano, em um movimento premeditadamente orquestrado, de maneira que “À medida que a universidade traçava os pensamentos de Deus através da natureza e da sociedade, o partido tentava fazer com que as "ordenanças do Senhor" fossem aprovadas pelo consenso popular como a lei da terra”<sup>198</sup>. (BRATT, 2013, p. 125, tradução nossa). Por meio disto, Kuyper intentava promover o combate para com a invasão do movimento de secularização das políticas educacionais nas escolas confessionais holandesas<sup>199</sup>, o qual, posteriormente, ampliou-se para um “princípio organizador para toda ordem política e social”<sup>200</sup>. (DALY, 2009, p. 128, tradução nossa).

Em “Nosso Programa”<sup>201</sup>, texto inicialmente publicado em dois volumes e transformado em “um curso universitário [...] em filosofia política calvinista aplicada”<sup>202</sup> (BRATT, 2013, p. 114, tradução nossa), Kuyper intentou formatar os princípios ordenadores de seu programa político antirrevolucionário, o qual haveria de ser delineado por “três princípios substantivos” visando a promoção de sua plataforma ideológica político-partidária e a disseminação de sua doutrina intitulada de “Esferas de Soberania”, a saber, (1) “soberania para cada esfera da sociedade”<sup>203</sup>, (2) “a nação não um agregado, mas um organismo”<sup>204</sup> e (3) “sem coerção, mas liberdade para a formação intelectual e espiritual e educação”<sup>205</sup>. (KUYPER, 2015, p. 380, tradução nossa).

---

<sup>197</sup>[...] the hallmark of our institution in its national significance, its scholarly purpose, and its Reformed character.

<sup>198</sup>As the university traced the thoughts of God across the nature and society, the party would try to get the 'ordinances of the Lord' adopted by popular consent as the law of the land.

<sup>199</sup>Para uma melhor compreensão da questão, ver *Religious Autonomy and The Limited State*. In: DALY, Lew. **God's Economy**. University of Chicago Press, Chicago, 2009.

<sup>200</sup>[...] organizing principle for the whole political and social order [...]

<sup>201</sup>Our Program

<sup>202</sup>[...] open-university course in applied Calvinistic political philosophy [...]

<sup>203</sup>sovereignty for each sphere of society

<sup>204</sup>the nation not an aggregate but an organism

<sup>205</sup>no coercion but freedom for intellectual and spiritual formation and education

Os vinte e dois capítulos<sup>206</sup> que o compõe poderiam ser agrupados em três assuntos gerais: o primeiro conjunto estabelece a lei e as ordenanças de Deus voltadas ao governo; o segundo, ocupa-se da estruturação do governo Holandês pretendido pelo Partido Anti-Revolucionário; o terceiro grupo, mediante a política doméstica, visa estabelecer uma relação direta entre as ordenanças divinas e a conduta prática da nação nacional e internacionalmente – nesta última, destacamos o capítulo dezenove em que Kuyper discorre a respeito da política externa holandesa em “Posses no Exterior”<sup>207</sup>. O primeiro conjunto ocupa-se dos princípios estruturantes para o pensamento político-partidário, enquanto que os outros dois estabelecem os meios para sua execução.

Será neste primeiro agrupamento que Kuyper articulará sua proposta de governo em tono da ideia de “Esferas de Soberania”. Como anteriormente postulado, Deus haveria de ser a “Soberania Primordial” ou “Autoridade Absoluta”<sup>208</sup> (KUYPER, 2015, p. 16, tradução nossa), de maneira que a “soberania” na esfera política estaria em submissão à esta primeira. Ela participaria conjuntamente da cadeia de “poderes” e “autoridades” das múltiplas esferas que compõe a ordem criada, organizadas e apresentadas como um todo coeso, sustentada pelas ordenanças de Deus para todas as esferas e áreas da vida<sup>209</sup>.

---

<sup>206</sup>Ver nota 194 no presente capítulo.

<sup>207</sup>Overseas Possessions. Analisar a política externa de Abraham Kuyper presentes neste capítulo de seu programa político, em associação ao capítulo dezoito em que trata busca tratar da “Defesa Nacional”, seria um ganho para a construção de um argumento em favor de uma abordagem kuyperiana sobre o “Internacional”. Apontamos para o fato de que, em nossa pesquisa, encontramos o primoroso trabalho de Robert Joustra (2018a), do qual extraímos inspiração para a composição do nome desta dissertação, em que trabalha extensivamente com a política externa kuyperiana por meio do seu “manifesto além-mar” (*Overseas Manifesto*), contido nos capítulos “*National Defence*” e “*Overseas Possessions*” de seu programa político (*Our Program*). Kuyper ali lhe dá com três grandes crises internacionais envolvendo a Holanda e o Internacional: (a) a causa dos Boeres na África do Sul, (b) a “pacificação” do Aceh na atual Indonésia, e (c) a Grande Guerra na Europa. Deste modo, trazemos ao texto parte do ganho analítico de Joustra, sem, contudo, propormos uma releitura ou um retrabalho do mesmo, partindo das conclusões teóricas para a execução de nossa tarefa proposta. Para um aprofundamento na política externa de Abraham Kuyper, ver Kuyper (2015) e Joustra (2018a).

<sup>208</sup>Absolute Authority

<sup>209</sup>Kuyper aponta para o fato de que, mediante a queda do homem e o pecado que penetra o mundo, o conhecimento puro e esclarecido das ordenanças de Deus, impressas e presentes como leis de justiça nas entranhas de cada área e esfera da vida, tornou-se entenebrecido ao conhecimento dos indivíduos. A graça comum preserva o mundo de sua decadência total, restando o mal e a injustiça, ao mesmo passo em que, providencialmente, libera os seres humanos e a própria criação para o desenvolvimento das habilidades e propriedades latentes existentes na vida, mas não sem seus revés. Entretanto, tal graça não abole a fratura existente na presente ordem, sendo necessária

A tese das “Esferas de Soberania” estabeleceria que somente mediante o bom funcionamento, a interação e a boa harmonia entre as esferas e o complexo de leis que as compõe, “as leis do pensamento (*lógica*), vontade (*moralidade*), sentimento (*estética*) e vida eterna (*religião*)”<sup>210</sup>, é que se experimentaria o pleno exercício e funcionamento da ordem em toda a sua abrangência, garantida pela “soberania primordial” em Deus. (KUYPER, 2015, p. 19, tradução nossa, grifo do autor). Isto implicaria afirmar que “a fonte da autoridade soberana não residiria na lei ou na vontade do povo, mas em Deus”<sup>211</sup> (KUYPER, 2015, p. 19, tradução nossa). Kuyper (2015, p. 21, tradução nossa) aponta-nos que a autoridade soberana, uma vez residindo nesta “Autoridade Absoluta” que é Deus, fluiria para todas as esferas de domínios da existência, cada qual com sua lei e influência, em direção a todo o complexo criacional e suas partes, ou seja:

[...] para o ar e para o solo, para a planta e o animal, para o corpo e para a alma de uma pessoa e, dessa alma, para o pensamento, sentimento e vontade de alguém; e, além disso, para a sociedade em todas as suas esferas orgânicas do saber e do negócio; e finalmente, às famílias, às comunidades rurais e urbanas e à esfera que engloba todas as demais esferas e que a todas deve salvaguardar: ao Estado.<sup>212</sup>

Entrementes, a “soberania política [...] não seria um caso isolado, mas simplesmente um elo na grande cadeia que faz com que toda a criação seja coerente e exista pelas ordenanças de Deus”<sup>213</sup>. (KUYPER, 2015, p. 21, tradução nossa). Seu distintivo em detrimento das demais esferas de soberania existentes seria que:

---

a “iluminação” específica proveniente das Escrituras Sagradas, capaz de lançar luz e verdade quanto aos propósitos originais e os princípios imutáveis para a vida de maneira geral. Ademais, diante da queda, afirmará Kuyper, é necessário o estabelecimento daquilo que chamou de antíteses, a devida oposição à toda subversão de sentido e significado na relação do ser humano para com a ordem criada, bem como para com o universo humano de sua existência. Para um maior aprofundamento no tema, ver Bartholomew (2017, p.108-111), Kalsbeek (2015, p.124-130).

<sup>210</sup>[...] the laws for thinking (logic), willing (morality), feeling (aesthetics), and eternal life (religion) [...]

<sup>211</sup>[...] sovereign authority does not reside in the law or the will of the people but in God.

<sup>212</sup>[...] to air and soil, to plant and animal, to a person's body and a person's soul and in that soul to one's thinking, feeling and will; and further, to society in all its organic spheres of scholarship and business; and finally, to families, to rural and urban communities, and to the sphere that encompasses all these spheres and has to safeguard them all: to the state.

<sup>213</sup>Political sovereign [...] is not an isolated case but merely one link in the great chain that causes the whole creation to cohere and exists by the ordinances of God.

Em todos os outros domínios da vida, a autoridade é exercida simplesmente deixando as ordenanças de Deus seguirem seu curso e agindo como um elo pessoal. Mas no domínio político, o próprio soberano é habilitado para a elaboração de leis que determinam o que é justo, e ele é empossado do direito de fazer valer essas leis.<sup>214</sup>

Por seu turno, o discurso de inauguração da Universidade Livre de Amsterdã, haveria de expor as profundas e abrangentes implicações para com a difusão da doutrina das “Esferas de Soberania”<sup>215</sup>. Neste discurso, Kuyper inicia sua prédica afirmando que para a devida compreensão do conceito de “Esfera de Soberania”<sup>216</sup>, haveria igualmente a necessidade pretérita do reconhecimento de que seu tempo era profundamente marcado por uma crise na ideia de soberania. Com isto Kuyper buscava recuperar o significado religioso deste conceito presente em todo período pré-moderno, em que a “Soberania era uma ideia imediatamente ligada à religião, ao elo todo-abrangente entre Deus e homem”<sup>217</sup>. (HARINCK, 2002, p. 280, tradução nossa). Deste modo, tem-se que, para Kuyper (1998g, p. 466, tradução nossa, grifo do autor), a definição do termo “Soberania” deveria relacionar-se com a ideia de uma “[...] autoridade que tem o direito, o dever e o poder de quebrar e vingar toda a resistência à sua vontade”<sup>218</sup>, algo que “[...] não pode[ria] residir em nenhuma criatura, mas que *deve[ria]* coincidir com a majestade de Deus”<sup>219</sup>.

---

<sup>214</sup>In every other domain of life, authority is exercised simply by letting the ordinances of God take their course and by acting as a personal link in that. But in political domain the sovereign himself is invested with the making of laws that determine what is just, and he is charged with the right to enforce those laws.

<sup>215</sup>Ao abordar sua teoria em consonância para com a fundação da Universidade, fazendo ressoar seu pensamento dantes apresentado no texto fundacional do Partido Anti-Revolucionário holandês, o “Our Program”, Kuyper aponta para o fato de que sua tese das “Esferas de Soberania” haveria de estar calcada em três grande marcos: seu (1) significado nacional, (2) seus fins acadêmicos e (3) seu caráter reformado.

<sup>216</sup>Kuyperianos tardios têm optado por tratarem o conceito de “Esferas de Soberania” através de outras terminologias, tais como “estrutura-resposta da realidade”, ou ainda, “autoridade distribuída”, visando uma melhor acomodação da ideia apresentada por Kuyper no século XIX ao debate contemporâneo no campo. Para “estrutura-resposta da realidade”, ver: TIEMSTRA, John P. Every Square Inch: Kuyperian Social Theory and Economics. In: DEAN, James M.; WATERMAN, A. M. C. **Religion and Economics: Normative Social Theory**. Springer Science Business Media, LLC, pp. 85-99, 1999. Para “autoridade distribuída”, ver: HENDERSON, Roger. **The Development of the Principle of Distributed Authority, or Sphere Sovereignty**. Leiden: Brill. *Philosophia Reformata*, Nº 82, pp. 74-99, 2017.

<sup>217</sup>Sovereignty was an idea immediately linked to religion, to the all-encompassing bondage between God and man.

<sup>218</sup>[...] authority that has the right, the duty, and the power to break and avenge all resistance to its will

<sup>219</sup>[...] cannot reside in any creature but *must* coincide with God’s majesty

Juntamente a Groen van Prinsterer, ecoando o pensamento agostiniano e calvinista, a “Soberania absoluta” poderia somente repousar sobre a pessoa de Deus e seu Messias, uma condição prévia para que houvesse a genuína experiência de liberdade humana e da ordem criacional. Todos os demais “poderes” e “soberanias” estariam sujeitos a esta “Soberania Primordial” e, enquanto autoridades delegadas por ela, se organizariam em “esferas separadas”, cada qual em seu próprio eixo de poder (soberania), submetidas diretamente não umas às outras, mas sim àquela soberania de última ordem e primeira grandeza, Deus. Todavia, manteriam uma relação constantemente interativa entre elas – uma relação “simbiótica” ou “encáptica”<sup>220</sup>. (BARTHOLOMEW, 2017).

Por conseguinte, na contramão desta assertiva, aponta-nos Kuyper, haveria as noções cesaristas do “deus-Estado”<sup>221</sup> contidas no império Romano e em seus desdobramentos tardios entre o final do século XVIII e início do XIX, mediante a concepção hegeliana do Estado como “o Deus imanente”<sup>222</sup>, criando assim uma tensão: de um lado, a defesa de um poder absoluto em Deus; do outro lado, a ideia de um Estado absoluto. (KUYPER, 1998g, p. 466-467, tradução nossa).

O século XIX, igualmente alvo da análise kuyperiana, enraizado nesta tensão, seria marcado por um problema de ordem religiosa em torno da ideia de soberania, através da influência recebida da Revolução Francesa, a qual buscou desintegrar este elo, reinterpretando o conceito em termos puramente racionais. Por meio desta fratura conceitual, a Revolução passou a conectar a soberania à um outro conceito, o de autonomia, fazendo assim com que a razão destronasse a Deus, ao mesmo

---

<sup>220</sup>A “encapse”, um importante conceito para a tradição kuyperiana de pensamento, não é desenvolvida por Abraham Kuyper mas sim por aqueles que herdaram seu pensamento e estabelecem a tradição. Especificamente, será Herman Dooyeweerd aquele responsável pelo desenvolvimento do conceito, do qual se valerá os herdeiros desta tradição reformacional de pensamento. A “encapse” busca descrever a relação de interação e entrelaçamento existente entre as esferas, os indivíduos e as comunidades. Como coloca Albert Wolters (KALSBECK, 2015, p. 253), a encapse “se refere ao entrelaçamento estrutural que pode existir entre as coisas, plantas, animais e estruturas sociais que têm seu próprio princípio estrutural interno e função qualificadora independente”. Jonathan Chaplin (2010, p. 316, tradução nossa, grifo do autor) desenvolve ainda mais o termo ao descrever a relação encáptica entre as estruturas sociais (esferas) e a “Esfera de Soberania”, afirmando que ambas “se relacionam entre si em termos de *soberania de esferas*, ‘uma soberania interna de cada estrutura em sua própria órbita’, equilibrada, entretanto, pelo entrelaçamento encáptico de cada uma com as outras.” Para uma maior compreensão do termo, ver Bartholomew (2017, p. 142-144).

<sup>221</sup> god-“State”

<sup>222</sup> Immanent God

tempo em que depunha a monarquia mediante a “coroação” do povo. Portanto, “foi esta revolução na compreensão sobre a soberania que determinou a agenda do pensamento político do século dezenove”<sup>223</sup>. (HARINCK, 2002, p. 280, tradução nossa)<sup>224</sup>.

A resposta kuyperiana a este dilema foi uma remodelagem do antigo conceito de soberania de maneira a não ser vinculado nem ao Estado (monarca), nem ao indivíduo (povo). A soberania no pensamento político-social de Kuyper era uma concessão delegada às mais distintas esferas da sociedade humana, uma ordem criacional ou natural na qual a humanidade era autorizada a exercer sua vocação compartilhada no ofício de correagentes do todo social, em suas respectivas esferas de atuação, cada qual mantendo seu princípio único e sua regência interna, sendo assim descrita como “soberania nas esferas sociais individuais”. (Kuyper, 2014, p. 98).

Ao assim afirmar, Kuyper propunha uma percepção complexa da vida humana, chamada por Simon P. Kennedy (2013, p. 79-80, tradução nossa) de “pluralismo estrutural”<sup>225</sup>, em que se buscava compreender a natureza social humana organicamente, sendo esta estruturada a partir da ordem criacional ou natural no mundo, advinda de uma soberania última intitulada de “soberania primordial”. Deste modo, Kuyper (1998g, p.467, tradução nossa) então afirmaria que:

---

<sup>223</sup>It was this revolution in the understanding of sovereignty that determined the agenda of nineteenth-century political thinking

<sup>224</sup>Harinck (2002, p. 280, tradução nossa) aponta-nos que para Kuyper, “o calcanhar de Aquiles do pensamento político-social moderno” não se estabeleceu na rejeição da soberania real, ou no fato dela ter sido alocada no indivíduo e, posteriormente, no povo. O cerne da questão estaria no fato de que a modernidade restringiu a liberdade das pessoas “ao negar as raízes religiosas da soberania, liberdade e justiça”.

<sup>225</sup> Structural Pluralism. O “pluralismo estrutural” é um conceito derivativo da proposta kuyperiana de compreensão da realidade, não estando presente, ao menos enquanto um conceito autoral amplamente desenvolvido, dentro da reflexão kuyperiana, sendo desenvolvido, trabalho, aprofundado *a posteriori* pelos herdeiros de seu pensamento.

Nossa vida humana, com sua matéria visível em primeiro plano e o espiritual invisível em segundo plano, não é nem simples nem uniforme, mas constitui um organismo infinitamente complexo. É de tal maneira estruturado que o indivíduo existe apenas em grupos, e somente em tais grupos pode o todo se manifestar. Chame as partes desta grande máquina de “engrenagens”, acionadas por molas em seus próprios eixos, ou “esferas”, cada uma animada por seu próprio espírito. O nome ou a imagem não são importantes, desde que reconheçamos que existem na vida tantas esferas quanto há constelações no céu e que a circunferência de cada uma delas foi desenhada num raio fixo a partir do centro de um princípio único, a saber, a ordem apostólica (...) “cada um em sua própria ordem” (...). Assim como falamos de um “mundo moral”, um “mundo científico”, um “mundo empresarial”, o “mundo da arte”, assim também fazemos para que possamos falar mais propriamente de uma “esfera” de moralidade, de família, de vida social, cada uma com seu domínio próprio. E porque cada uma compreende seu próprio domínio, cada uma tem sua própria Soberania dentro de seus limites.<sup>226</sup>

Assim, o todo social composto pela família, ciência, negócios, economia, arte, fé e outras, seriam esferas sociais individualmente soberanas em seu próprio campo ou órbita de atuação, recebendo autoridade não mediante concessão do magistrado civil, mas sim diretamente de Deus, estando a ele submetido. (KUYPER, 2014). Com estas proposições, Kuyper estaria buscando contribuir com o pensamento político-social cristão, via seu calvinismo presente na teoria das “Esferas de Soberania”, ao mesmo tempo em que buscava solucionar a questão latente entre Estado e Sociedade – questão esta tão contundente em seu contexto no século dezenove. (HARINCK, 2002).

Somente por meio de uma epistemologia inerentemente pluralista como presente na proposta das “Esferas de Soberania”, Kuyper julgaria estar sendo fiel à ordem político-social moderna e plural, em um esforço contrário à monotonia e à uniformidade presente na modernidade. Este pluralismo seria reconhecido por Kuyper de duas maneiras significativas: (1) a primeira, mediante o “pluralismo

---

<sup>226</sup>Our human Life, with its visible material foreground and invisible spiritual background, is neither simple nor uniform but constitutes an infinitely complex organism. It is so structured that the individual exists only in groups, and only in such groups can the whole become manifest. Call the parts of this one great machine “cogwheels”, spring-driven on their own axles, or “spheres”, each animated with its own spirit. The name or image is unimportant, so long as we recognize that there are in life as many spheres as there are constellations in the sky and that the circumference of each has been drawn on a fixed radius from the center of a unique principle, namely, the apostolic injunction [...] “each in its own order” [...]. Just as we speak of a “moral world”, a “scientific world”, a “business world”, the “world of art”, so we can more properly speak of a “sphere” of morality, of the family, of social life, each with its own domain. And because each comprises its own domain, each has its own Sovereign within its bounds.

ontológico” em que a sociedade humana estaria organizada nestas esferas autônomas. Sua vitalidade e saúde estariam ligadas à independência em que operavam, estando em consonância ao princípio ordenador dado por Deus desde a criação em cada uma das esferas, tendo em vista seu devido florescimento e desenvolvimento; (2) o segundo, haveria de ser o “pluralismo religioso”, resultante da obra redentora de Cristo, capaz de comunicar valores, princípios, lealdades últimas, correto sentido e propósito para a ordem criada. (BRATT, 2013).

Se por um lado, ao propor sua tese sobre soberania, Kuyper buscava opor-se ao secularismo e ao individualismo proveniente dos ideais da revolução liberal francesa, descrita por ele como “soberania popular antiteísta”, por outro lado, buscava também combater um conceito “místico” de Estado e de soberania estatal oriundos da escola hegeliana germânica nomeada por ele de “soberania estatal panteísta”. (BRATT, 1998). Disto, conclui Daly (2009, p. 160, tradução nossa), que “[a] Soberania da Esfera é, então, uma teoria descritiva da estrutura social e um princípio prescritivo da ordem política”<sup>227</sup>.

Kuyper, em seu programa político-social como um parlamentar, haveria de instaurar uma noção de caráter nacional conhecida como “Puritana”. Este posicionamento político estaria contraposição ao modelo Católico-Romano da idade média, ao mesmo tempo em que representaria oposição aos tipos Francês e Germânico de modelo Estatal, entre os quais o tipo “Puritano” busca figurar (KUYPER, 2015).

Partindo desta construção teórica, nos voltaremos para a formulação do argumento kuyperiano sobre o conceito Calvinista/Neo-calvinista de Estado e Soberania, uma vez que ambas concepções se opõem ao ideal moderno romancista destes conceitos. A este movimento característico do pensamento reformacional, o qual Kuyper é um dos patronos, damos o nome de diálogo e antítese<sup>228</sup>.

---

<sup>227</sup>Sphere sovereignty, then, is both a descriptive theory of social structure and a prescriptive principle of political order.

<sup>228</sup>Goudzwaard estabelece três temas para a construção do pensamento social cristão na tradição holandesa não-calvinista: (1) o tema da vocação e do chamado; (2) o tema da antítese e da graça comum; (3) o tema da crítica arquitetônica da sociedade. Ver GOUDZWAARD, Bob. **Christian Social Thought in the Dutch Neo-Calvinist Tradition**. Religion, Economics and Social Thought. Vancouver: B.C, p. 251-279, 1982.

### 3.4.1. O Estado no pensamento kuyperiano: Soberania e Justiça Pública

O Estado, ainda que validado pelo ordenamento divino pós-diluviano (KUYPER, 2016a), desdobrando-se da ação da “graça comum” e da “providência” na história, não poderia ser concebido de maneira a compor a “totalidade da sociedade”, nem tão pouco poderia ser o poder último social. Antes, o papel do Estado numa sociedade pluralizada seria o de “instituição reguladora” e promotora de uma ordem pública de justiça, capaz de “respeitosamente regulamentar os papéis e as autoridades das demais esferas deste organismo”. (VAN TIL, 2005, p. 271, tradução nossa).

Para Kuyper (2015), o Estado-nação, ainda que um construto inerentemente moderno, seria igualmente um “organismo moral”<sup>229</sup> com bases e justificativas naturais para seu surgimento. Deste modo, atesta-nos Kuyper (2015, p. 22, tradução nossa), “quando a autoridade política de um país cessa e a sua começa, então isso não restringe de modo algum essa soberania, mas apenas indica seus limites naturais”<sup>230</sup>.

Será a partir do ordenamento divino e da compreensão da história, via a graça comum, que Kuyper (2014, 2015) atestaria o fato de que o Estado haveria de possuir, simultaneamente, um aspecto mecânico e um aspecto orgânico em sua composição.

A mecanicidade se faria evidente mediante a narrativa bíblica da queda humana que inaugura a demanda e a necessidade de se criar uma unidade governamental não naturalmente estabelecida na ordem edênica<sup>231</sup> inicial, em um período necessariamente pré-lapsariano<sup>232</sup>. Em sua compreensão da história a partir da narrativa cristã da Criação-Queda-Redenção, e da agência divina e soberana de refrear o mal (Graça Comum) no mundo em queda, Kuyper (2014, p. 99, grifo do autor) compreende que a ordem criacional, ainda que não experimentasse o

---

<sup>229</sup> Moral Organism

<sup>230</sup>[...] when a country's political authority stops and its own begins, then this in no way restrict that sovereignty but merely indicates its natural limits.

<sup>231</sup>Relativa a narrativa sobre a criação do Éden

<sup>232</sup>Aqui relativo à condição do cosmos (mundo), seja no universo humano ou natural (biofísico), anteriormente ao evento da queda da humanidade em Adão e Eva, da entrada do pecado e do mal no mundo, e da execução dos juízos divinos sobre sua criação.

episódio da queda e de seus efeitos, se organizaria a partir de uma “unidade maior” política mediante a “combinação de muitas famílias”. Esta unidade, em seu aspecto interno, estaria “inseparavelmente ligada à monarquia de Deus, que governaria regular, direta e harmoniosamente nos corações de todos os homens, e que *exatamente*, se incorporaria numa hierarquia patriarcal”. Nesse sentido, “não existiria nenhum Estado”. (KUYPER, 2014, p. 99).

Mas, dado o pecado no mundo, esta unidade monárquica e imperial divinamente estabelecida se torna inviabilizada para o tempo presente, ainda que, mediante a redenção e a consumação no tempo do fim, seu estabelecimento seja uma certeza para a esperança política e escatológica cristã. Diante disto, instaura-se na criação a necessidade de uma estrutura governamental humana de caráter mecânico, e isto por mando divino. Como afirma-nos Kuyper (2014, p. 100, grifo do autor):

Assim originaram-se os povos e nações. Esses povos formaram os Estados. E sobre esses Estados Deus estabeleceu *governos*. E assim, se me é permitido a expressão, não é uma cabeça natural, que organicamente cresceu do corpo do povo, mas uma cabeça *mecânica*, a qual de fora foi colocada sobre o tronco da nação. Um mero paliativo, portanto, para uma condição errônea subjacente. Uma vara colocada ao lado da planta para mantê-la em pé, visto que sem ela, por causa de sua fraqueza inerente, cairia no chão.

Por conseguinte, em sua lógica estrutural interna, poder-se-ia afirmar a existência de um aspecto orgânico em relação ao agente histórico estatal. O aspecto orgânico do Estado se manifestaria no fato de que “a vida da nação que se expressa no estado não é um agregado, mas um todo vivo”<sup>233</sup> (KUYPER, 2015, p. 44, tradução nossa). Isto ocorreria de tal maneira que toda sua composição interna, seja nas famílias, nos costumes, nos negócios, nas indústrias e em todas suas demais partes, “como um grupo de células no corpo humano, são organicamente formadas por um impulso natural que, mesmo quando degenerado ou desviante, é geralmente obediente à um impulso mais elevado”<sup>234</sup>. (KUYPER, 2015, p. 44, tradução nossa). Este “impulso elevado”<sup>235</sup>, estabelecido pela vontade de um “poder mais elevado”<sup>236</sup>, assim o

---

<sup>233</sup>[...] the life of the nation that comes to expression in the state is not an aggregate but a living whole.

<sup>234</sup>[...] like a group of cells in a human body, are organically formed by a natural urge that, even when degenerate or deviant, is generally obedient to a higher impulse.

<sup>235</sup> [...] higher impulse

projetaria tendo em vista um “*propósito moral*”<sup>237</sup>. (KUYPER, 2015, p. 44, tradução nossa, grifo do autor).

Outrossim, o Estado haveria de ser não somente um organismo, mas sim um “organismo moral”. Para tanto, Kuyper (2015, p. 43, tradução nossa) assevera que “tal organismo é um assunto moral se o propósito para o qual foi criado não é um objetivo material, terreno e perecível, mas um objetivo nobre, sublime e sagrado”<sup>238</sup>. Deste modo, reconhecer “o Estado como um organismo moral significa reconhecer que o governo tem o direito de portar autoridade sobre nós”<sup>239</sup>. (KUYPER, 2015, p. 45, tradução nossa). Este governo, enquanto “cabeça do Estado”, teria a legitimidade para o exercício da autoridade civil sem que, com isso, houvesse alguma legitimação para o exercício tirânico ou despótico do poder. Antes, como um “servo” da justiça, o magistrado civil deveria governar em prol da ordem e da justiça entre as esferas, se mantendo orientado ao ordenamento de sua própria esfera de atuação e livre para atuar nos limites que tal esfera de soberania impõe.

O conceito kuyperiano, ou Neo-calvinista de justiça é fundamental para se compreender o papel das esferas sociais de soberania e do Estado em relação a elas. Jonathan Chaplin (2004, p. 3, tradução nossa), sobre esta questão, irá afirmar que:

A insistência do neo-calvinista é que cada um dos tipos de corpo social a pouco mencionados, merecem reconhecimento em seus próprios termos, e que cada um deles contém seu próprio domínio único de direitos, deveres e autoridades – sua própria “esfera de justiça”, para usar a frase de Michael Walzer, ou sua própria “esfera de soberania”, para invocar Abraham Kuyper. Este modelo também permite que os vários modos de justiça [...] – retributivo, comutativo, distributivo, social e etc. – se situem dentro de um quadro coerente que resista às tentativas de reduzir a justiça a apenas um desses modos. [...] grande parte do apelo do conceito de justiça Neo-calvinista é que oferece a melhor perspectiva de um abrangente dessas múltiplas esferas e modos de justiça.<sup>240</sup>

---

<sup>236</sup>[...] a higher power

<sup>237</sup> [...] *moral purpose*

<sup>238</sup>Such an organism is a moral affair if the purpose for which it was created is not a material, earthly perishable one, but a noble, lofty, sacred goal.

<sup>239</sup>[...] the state as a moral organism means to acknowledge that government has the right to wield authority over us.

<sup>240</sup>The neo-Calvinist insistence is that every one of the types of social body just mentioned deserves recognition on its own terms, and that each contains its own unique domain of rights, duties, and authorities—its own “sphere of justice,” to use Michael Walzer’s phrase, or its own “sphere sovereignty,” to invoke Abraham Kuyper’s. This model also enables the various modes of justice I

Basicamente, este pluralismo teórico político-social kuyperiano estabelece que o fator distintivo da instituição “Estado”, entreteceria cidadãos e as esferas da sociedade mediante uma ordem pública de justiça, na medida em que manteria sua responsabilidade e lógica de funcionamento segundo o princípio criacional estabelecido pela “soberania primordial”. Deste modo, o Estado, chamado por James Skillen (2000) de “Comunidade Política Fabricada”, manterá sua função de maneira adequada na medida em que faz justiça a cada uma das esferas sociais. (DALY, 2009).

Com isto, Kuyper não estava somente rejeitando a proposta germânica idealista de Estado, em que este se tornaria “um octópode que asfixia a totalidade da vida”. (KUYPER, 2014, p. 103). Sua crítica estendia-se também à uma concepção mística sobre o Estado, em que a este era atribuído consciência e vontade soberana inata, de maneira a não haver distinção entre governantes e sujeitos num “Estado suficiente”. Ao contrário, uma adequada percepção do Estado haveria de concebê-lo como um “todo orgânico” e moral, desenvolvido no decorrer da história, ao passo de que a Sociedade haveria de ser compreendida em termos orgânicos e morais anteriores a formação do Estado moderno. (KENNEDY, 2013).

Se, por um lado, Estado e Sociedade precisariam ser concebidos distintivamente em sua essência, por outro lado, ao se pensar singularmente a Sociedade, necessário seria compreendê-la numa composição de esferas autônomas previamente estabelecida ao desenvolvimento e estabelecimento do Estado em termos modernos (JELLEMA, 2009). Contudo, se faz ainda necessário manter a equivalência entre ambos, Estado e Sociedade, em matéria de soberania, e isto numa relação harmoniosa entre si. (KENNEDY, 2013).

Estas “Esferas de Soberania” haveriam de servir à “sua própria gama de necessidades e interesses humanos, livres de interferência do Estado e soberanas em sua própria esfera”<sup>241</sup>. (HESLAM, 2002, p. 17-18, tradução nossa) <sup>242</sup>. Todavia,

---

mentioned earlier— retributive, commutative, distributive, social, and so on—to be situated within a coherent framework that resists attempts to reduce justice to only one of these modes. To my mind, a large part of the appeal of a neo-Calvinist concept of justice is that it provides the best prospect of a comprehensive account of these multiple spheres and modes of justice.

<sup>241</sup>[...] their own range of human needs and interests, free from interference by the State, and sovereign in their own sphere.

para um devido equilíbrio de poderes, o Estado haveria de atuar segundo sua própria esfera soberana, estando submetido à autoridade de Deus somente, uma vez que sua autoridade, como ocorre com as demais esferas, emanariam diretamente da “Soberania Primordial” que é Deus. (KUYPER, 2015).

Kuyper prossegue estabelecendo que o Estado deveria, portanto, desempenhar três papéis fundamentais em relação às “Esferas de Soberania”, a saber, (a) o reconhecimento, (b) o apoio e (c) a resolução de conflitos entre elas. (MCILROY, 2003). Ao governo (Estado), está conferido o dever de transmissão de justiça, da manutenção da ordem entre as esferas por meio das leis, sendo um “árbitro” entre elas, sem, contudo, intervir individualmente nas esferas sociais. Logo, o Estado na teoria kuyperiana político-social das “Esferas de Soberania”, deve ser concebido como um governo limitado em sua autoridade por seu próprio escopo de atuação e princípio regulador interno, determinado pela “Soberania Primordial”, capaz ele capacitado para a promoção da justiça e da ordem. Entretanto, esta “limitação” não seria uma restrição exclusiva para com o Estado em si. Antes, as demais esferas sociais individuais como escola, negócios, família, igreja e demais, todas possuiriam seus limites de atuação dentro de sua própria lógica de funcionamento, ligadas à sua esfera em específico (KENNEDY, 2013).

Para Kuyper (1998g, p. 468, tradução nossa, grifo do autor), ao se pensar a correlação entre a “soberania” e o “Estado”, isto depreciaria a devida compreensão de que:

[...] a soberania do Estado, como o poder que protege o indivíduo e define as relações mútuas entre as esferas visíveis, eleva-se bem *acima* deles pelo seu direito de comandar e compelir. Mas *dentro* dessas esferas ela não alcança. Lá outra autoridade governa, uma autoridade que desce diretamente de Deus para além do Estado. Esta autoridade o Estado não *confere*, mas *reconhece*. Mesmo na definição de leis para as relações mútuas entre as esferas, o Estado não pode estabelecer sua própria vontade como padrão, mas está *vinculado* à escolha de uma vontade Superior, conforme expressa na natureza e na finalidade dessas esferas. O Estado deve observar que as rodas operam como pretendida. Não para suprimir a vida, nem para algemar a liberdade, mas para tornar possível a livre circulação da vida em e para todas as esferas.<sup>243</sup>

---

<sup>242</sup>Heslam (2002) aponta-nos que sobre o pensamento kuyperiano acerca desta questão, estaria a influência da tradição Historicista Germânica de pensamento, bem como o Romantismo, mais especificamente, aquela de vertente liberal e pluralista, a qual se constitui opositora a percepção hegeliana de soberania.

<sup>243</sup>[...] the sovereignty of the State, as the power that protects the individual and defines the mutual relationships among the visible spheres, rises high *above* them by its right to command and compel.

O Estado não seria um fim em si mesmo para o pensamento Kuyperiano, antes haveria de ser “um meio de se preparar para uma vida comunitária de ordem ainda mais elevada, uma vida que já está germinando e um dia será gloriosamente revelada no reino de Deus”<sup>244</sup>. (KUYPER, 2015, p. 44, tradução nossa). Até que as “coisas últimas” se estabeleçam, o tempo do *eschaton* (últimas coisas) se instaure inaugurando a consumação e o fim da presente história via a *parousia* (manifestação/aparição) derradeira do messias e de seu reino, Kuyper (2015, p. 44, tradução nossa) pondera que:

[...] o estado tem a vocação de prover, neste instante, aquela forma mais elevada de vida comunitária que pode fazer o que a vida familiar não é capaz de fazer: a de assegurar uma vida social onde pessoas humanas possam empregar suas forças latentes da maneira mais livre possível.<sup>245</sup>

Peter S. Heslam (2002, p. 24, tradução nossa) corrobora para com esta percepção quando afirma que:

Para Kuyper, o Estado não deve interferir na vida das esferas, a menos que surja conflito entre elas, caso estes em que deve atuar como árbitro, para restaurar a justiça. No curso normal dos acontecimentos, serve como uma capacidade habilitadora, facilitando o desenvolvimento livre e equitativo de cada esfera social. Tanto Max Weber quanto Leonard Hobhouse chegaram a um entendimento igualmente pluralista das esferas sociais (ou “associações”), e o primeiro-ministro britânico Tony Blair, em seu panfleto *The Third Way*, endossa o uso do Estado como uma força habilitadora, protegendo Comunidades e organizações voluntárias eficazes, encorajando seu crescimento<sup>246</sup>.

---

But *within* these spheres that does not obtain. There another authority rules, an authority that descends directly from God apart from the State. This authority the State does not *confer* but *acknowledges*. Even in defining laws for the mutual relationships among the spheres, the State may not set its own will as the standard but is *bound* by the choice of a Higher will, as expressed in the nature and purpose of these spheres. The State must see that the wheels operate as intended. Not to suppress life nor to shackle freedom but to make possible the free movement of life in and for every sphere

<sup>244</sup>[...] a means to prepare for a communal life of a still higher order, a life that is already germinating and someday will be gloriously revealed in the kingdom of God.

<sup>245</sup>[...] the state has the calling to provide already now that higher form of community life that can do what family life is not able to do: namely, to ensure a social life where human persons can deploy their latent strengths in the most untrammelled fashion possible.

<sup>246</sup>For Kuyper, the State is not to interfere in the life of the spheres unless conflict arises between them, in which case it is to act as umpire, to restore justice. In the normal course of events it serves in an enabling capacity, facilitating the free and equitable development of each social sphere. Both Max Weber and Leonard Hobhouse came to a similarly pluralist understanding of social spheres (or

Disto decorre então que nesta tradição holandesa de pensamento, ao Estado é conferido aquilo que Bob Goudzwaard (1982, p. 255, tradução nossa) intitula de “Intervencionismo Moderado”<sup>247</sup>. Ao Estado é legado a autoridade de agir na Sociedade no intuito de restaurar o equilíbrio da balança de poder entre as Esferas Sociais de Soberania.

A soberania de cada uma das esferas deve ser preservada para a manutenção do tecido social. Nesse sentido, o Estado deve ser um agente capaz de restabelecer a ordem e a justiça quando há o desequilíbrio destas esferas, sendo sua função e dever:

[...] primeiro, ele deve intervir quando esferas distintas entram em conflito ameaçando a separação entre elas (por exemplo, criação de um “governo paralelo” ilegítimo e privado, como é o caso da “máfia”); segundo, deve combater o abuso de poder dentro das esferas – protegendo, assim, o mais fraco (por exemplo, violência na família, abuso infantil); terceiro, deve garantir a manutenção da unidade do Estado, por meio das obrigações naturais e financeiras dos governos. (DOOYEWEERD, 2014, p. 21)

Tanto o Estado quanto a Sociedade devem reconhecer as devidas esferas de soberania em que atuam, compreendendo também a possibilidade de interação entre elas, para que haja o desenvolvimento humano e social desejável. Contudo, uma vez que o Estado é responsabilizado pela promoção da justiça, o equilíbrio entre as esferas, cabe a ele compreender sua própria lógica interna de atuação, bem como sua vocação na tarefa de velar pelo respeito mútuo entre as demais esferas sociais em seus limites. (GOUDZWAARD, 1982).

Uma vez apresentada a teoria político-social kuyperiana das “Esferas de Soberania”, bem como o desenvolvimento do conceito de Estado e de sua relação com as esferas sociais, passaremos agora para a tratativa do aspecto econômico em relação ao pensamento político-social kuyperiano por nos permitir ampliar a compreensão da tese kuyperiana e seu impacto na esfera político-social.

---

“associations”), and the British Prime Minister Tony Blair, in his pamphlet *The Third Way*, endorses the use of the State “as an enabling force, protecting effective communities and voluntary organizations and encouraging their growth.

<sup>247</sup>Moderate interventionism

### 3.4.2. A tradição Kuyperiana sobre o aspecto econômico-social

Na abrangência do seu pensamento, Kuyper propôs alguns apontamentos sobre o aspecto econômico de sua teoria político-social, os quais foram desenvolvidos, organizados e ampliados pelos herdeiros do seu pensamento no campo da Economia, tais como Bob Goudzwaard, Nicholas Wolterstorff, Roland Hoksbergen, John P. Tiemstra, Joost Hengstmengel, para nomearmos alguns. Tanto Kuyper asseverou a necessidade de se desenvolver uma teoria econômica pautada no pensamento Calvinista, quanto o filósofo Herman Dooyeweerd, um dos principais herdeiros e grande contribuinte para a tradição kuyperiana de pensamento, afirmou que a “[...] prática da ciência econômica dominada pelo motivo-base da religião Cristã, não se limitaria ao campo da chamada política econômica. Ela deveria começar com uma reforma dos fundamentos da própria teoria econômica”<sup>248</sup>. (DOOYEWEERD, 1946, p.1, tradução nossa).

James D. Bratt (2013) aponta-nos a presença coordenada do aspecto político, econômico e religioso do pensamento kuyperiano. Sua maior preocupação era o de traçar um sistema estruturado integral e integrado de pensamento, mais do que focar-se nos aspectos individuais de suas partes.

De sua abordagem econômica e política, Kuyper conseguiu desenvolver uma teoria comunitarista ao rejeitar os modelos socialistas e individualistas de organização do tecido social. De igual modo, propôs uma ética igualmente comunitarista que buscou o equilíbrio entre os poderes e o estabelecimento daquilo que chamou de “justiça”, a qual abordamos anteriormente. Sua teoria das “Esferas de Soberania” apontaria para aquilo que Kuyper intitulou de “comunidade confessional” em que cada uma destas comunidades haveria de ter a capacidade de desenvolver instituições nas mais distintas esferas, mantendo sua estrutura confessional segundo seus critérios fiduciários particulares. Assim, o conceito de “comunidade confessional” estaria diretamente ligado ao pensamento calvinista de

---

<sup>248</sup>Een wezenlijk door het grondmotief der christelijke religie beheerschte beoefening der economische wetenschap mag zich niet beperken tot het terrein der zgn economische politiek. Zij moet beginnen met een reformatie van de grondslagen der economische theorie zelve.

que o homem é um ser religioso por natureza, devendo expressar seus compromissos de fé em alguém ou alguma coisa. (BRATT, 2013).

John P. Tiemstra (1999) afirmará que sobre este pensamento, Kuyper constrói a ideia de não separação entre a cultura e a religião<sup>249</sup>, o que também significaria afirmar que todo o pensamento científico, acadêmico e humano, estaria assentado sobre pressupostos religiosos, incluindo também, a economia. (DEAN; WATERMAN, 1999).

Ao propor uma perspectiva comunitarista sobre sociedade e economia, Kuyper apoiava um modelo intitulado de “mordomia” ou *oikonomia*<sup>250</sup> (HENGSTMENGEL, 2015; GOUDZWAARD, 1982), proveniente de uma ética cristã do trabalho, da economia e do trato com o social. No tocante a questão das propriedades, a ideia de propriedades privada e coletiva não deveriam ser assumidas como absolutas, uma vez que a “soberania absoluta” não estaria repousada sobre os ombros dos indivíduos, nem da Sociedade, tão pouco do Estado. Sobre o trabalho, este deveria ser organizado de maneira a produzir justiça pública, ao passo que ao Governo, cuja tarefa era a ordem justa das esferas, teria a responsabilidade de promover leis trabalhistas que o regulamentasse. Caridade privada generosa e assistencialismo governamental mínimo estavam também presentes na proposta kuyperiana de pensamento. (DEAN; WATERMAN, 1999).

Kuyper possuía uma profunda preocupação para com as questões conectadas ao aspecto socioeconômico em seu tempo, principalmente aquelas concernentes ao capitalismo industrial a partir de 1870, levando-o a construir uma crítica neo-calvinista sobre estas questões<sup>251</sup>. Como parlamentar (1874), seu

---

<sup>249</sup>Tradicionalmente, o Calvinismo é marcado por três tendências específicas de expressão de pensamento em relação aos aspectos social e fiduciário: (1) Doutrinária, também chamada de Confessionalista; (2) Pietista, em que foca-se num dualismo entre sagrado e profano; (3) Culturalista, que também é identificada como sendo Transformacionista, uma vez que, busca, através de seus princípios e pressupostos casado com as perspectivas fiduciárias, transformar a cultura segundo os critérios relativos à “soberania primordial”, difundidos no pensamento judaico-cristão. Kuyper, sem sombra de dúvida, herda a tradição calvinista culturalista de pensamento. Ver: HOKSBERGER, Roland. A Reformed Approach to Economics: The Kuyperian Tradition. Bulletin of the Association of Christian Economists, no, 1992.

<sup>250</sup>Joost Hengstmengel (2015) trabalha o conceito de *oikonomia* em relação à ideia de providência divina, na tentativa de pensar a economia dentro do campo do providencialismo econômico contemplando o uso do termo nos primórdios da modernidade.

<sup>251</sup>Para a abordagem Kuyperiana sobre as questões inerentes a pobreza e o capitalismo industrial, ver Bratt (2013) e Kuyper [1889]/(1998e); [1891]/(2011a); [1895]/(2011b).

programa de ação contemplava reformas tributárias em que se praticava a taxaço de artigos luxuosos, ao mesmo passo em que baixos impostos eram estabelecidos sobre aquilo tido como necessário à vida cotidiana nacional. Seu foco estava no combate do que intitulou de “a acumulacão de capital”, buscando inclusive abordar temas relativos às leis corporativas opondo-se aos investimentos gananciosos de altos riscos (portfólios de investimento), aos níveis de especulaço es fora de controle na prática de movimentacão de capital e moedas, assim como naquilo que denominou de “comércio fictício”<sup>252</sup>. (DYKE, 2013).

Sobre as bases desta tradicão, kuyperianos buscam ampliar e aplicar as teses propostas por Kuyper nas diversas facetas do conhecimento humano, seja mediante a análise das estruturas e das leis que regem as esferas (kuyperianismo estrutural), seja mediante o foco nas relaçõ es entre o homem, a “soberania primordial” em seus decretos e a própria natureza (kuyperianismo relacional). Enquanto o primeiro foca-se em normas e leis universais, buscando positivá-las, o segundo ocupa-se em aprimorar as relaçõ es num dado contexto histórico, podendo estas ser distintas dependendo da comunidade e do período em que elas ocorrem. (HOKSBERGEN, 1992).

Ademais, o kuyperianismo denuncia, mediante uma crítica social-econômica, aquilo que Bob Goudzwaard (1979; 1982) considerou como um problema da sociedade ocidental, mais especificamente, os motivos fiduciários basilares que a conduziu. Por meio de uma análise histórica, Goudzwaard conclui que dentre os pressupostos necessários para o crescimento e desenvolvimento do sistema capitalista ocidental, estaria uma profunda crença no progresso como sustentáculo da esperança e do destino humano, o abandono das bases fiduciárias sustentadas pela sociedade medieval e a apropriacão dos novos pressupostos oriundos da Renascença e do Iluminismo pautados no Humanismo e na lei natural.

Disto decorreria então a incapacidade do capitalismo ocidental de lidar com questões como disparidade de renda, degradacão ambiental, inflaçã o, dentre outras. Devido a sua esperança, ou fé, no desenvolvimento tecnológico e na prosperidade

---

<sup>252</sup>Para um maior aprofundamento sobre os feitos de Kuyper numa perspectiva econômica nacional e internacional, no trato com o intercâmbio comercial internacional e os negócios na indústria financeira, ver: DYKE, Harry Van. Kuyper’s Early Critique of Unchecked Capitalism. *Philosophia Reformata*, Nº. 78, pp. 115-123, 2013.

material, acabou negando o princípio regulador interno da esfera econômica. Negou também a perspectiva de mordomia devida a esta esfera, por meio de uma relação “idólatra”<sup>253</sup> para com estes rudimentos em que as aspirações humanas e a busca por felicidades se tornaram ilusórias. (GOUDZWAARD, 1979, 1982).

Kuyper apontará que o Estado teria permissão de intervir na sociedade em momentos de injustiça pública – “intervencionismo moderado” – em qualquer uma das esferas que a compõe. Havendo, por exemplo, a exploração dos empregados e suas famílias por parte das empresas a quem estão vinculados, o Estado deveria se envolver para que houvesse a restauração do equilíbrio e da justiça. Outros exemplos seriam a criação de leis trabalhistas e de proteção salarial buscando salvaguardar o trabalhador e suas famílias; a proteção ambiental mediante legislação adequada em face do extrativismo desregulado; ou ainda, a proteção de instituições mais fracas perante as mais fortes em qualquer esfera. (TIEMSTRA, 1999)<sup>254</sup>. Entretanto, é fundamental ressaltar que nesta tradição de pensamento, Kuyper não abre espaço para uma atuação irrestrita e não regulada do próprio estado. Como Hengstmengel (2013, p. 127, tradução nossa) afirma, “o papel central do governo seria o de manter as relações legais entre as diferentes esferas, de uma maneira que faça justiça à sua natureza e assegure o direito de existência”<sup>255</sup>.

Mesmo havendo um grande foco na normatividade, como se pode averiguar, a tradição kuyperiana intenta ser uma proposta mais abrangente e mais ampla dos estudos humanos, o que incluiria aqui os Estudos Internacionais em seu esforço teórico e analítico para a compreensão do campo. Como aponta-nos Hoksbergen (1992), o pensamento kuyperiano busca abordar questões relacionadas ao meio ambiente, a propriedade privada, o papel do Estado em relação à esfera econômica e a justiça econômica, as questões sobre consumo e investimentos, o papel da tecnologia na economia, o desenvolvimento econômico, político e social, bem como

---

<sup>253</sup>Para um amplo entendimento sobre o conceito de “idolatria” aplicado as questões políticas, econômicas e sociais, ver: GOUDZWAARD, Bob. **Idols of Our Time**. Downers Grove. IL: InterVarsity Press, 1984. RAMOS, Leonardo. Ídolos do Nosso Tempo: A Cosmovisão Cristã em um Mundo de Esquerdas e Direitas. In: RAMOS, Leonardo; CAMARGO, Marcel; AMORIM, Rodolfo. **Fé Cristã e Cultura Contemporânea**. Viçosa: Ultimato. pp. 137-152, 2009.

<sup>254</sup>Tiemstra (1999) adverte que a teoria kuyperiana do Estado, não poderá ser confundida com as propostas de um Estado de Bem-estar Social ou de um Estado Máximo.

<sup>255</sup>A central task of the government is to maintain the legal relationships between the different spheres, in a way that does justice to their nature and right of existence.

programas de bem-estar social, distribuição de renda, sustentabilidade, pobreza e negócios.

Todavia, a mobilização do arcabouço teórico apresentado por Kuyper em sua pluralidade, abrangência e normatividade para dentro dos debates internos nas Relações Internacionais, parte de nossa inquirição quanto à viabilidade teórica e analítica em se promover uma opção inerentemente Reformacional, neo-calvinista ou kuyperiana de reflexão teórico-política. E assim se propõe de maneira a associá-la às abordagens cristãs já existentes e consolidadas no campo das Relações Internacionais. Desta herança cristã de análise, destacamos o “Realismo Cristão” o qual, segundo Lovin (2004), se estabelece como um “movimento”, uma “interpretação”, ou ainda, uma “abordagem” atual das realidades políticas e teológicas, nacionais e internacionais, e que se volta para o debate público e político tendo em vista a análise e a compreensão destes a partir de uma perspectiva ética fundamentalmente “realista” e “cristã”.

Enquanto uma comunidade de discurso, o “Realismo Cristão” permite uma elasticidade e flexibilidade grande quanto aos parâmetros que o define, haja vista suas ramificações e desdobramentos contemporâneos, os quais nos conduzem novamente às questões aqui levantadas: haveria pontos de consenso e dissenso em relação aos argumentos estabelecidos pelo “Realismo Cristão” e o Kuyperianismo? Até que ponto seria possível pensar em uma interface entre o “Realismo Cristão” e o kuyperianismo, e até que ponto a tradição kuyperiana de pensamento político-social estaria para além dele?

Tendo em vista nossa pergunta-problema inicialmente proposta, e os questionamentos derivativos que dela se depreendem, a terceira e última seção deste trabalho buscará estabelecer possíveis respostas mediante aproximações e distanciamentos, consensos e dissensos entre: o “Realismo Cristão”, mediante o arrazoar de três dos três principais proponentes que compõem esta ‘comunidade realista cristã de discurso’ para as Relações Internacionais, e a tradição reformacional de pensamento político-social, a partir do enfoque na teoria político-social Neo-calvinista de Abraham Kuyper.

#### 4. KUYPER ENTRE AS NAÇÕES: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE O REALISMO CRISTÃO E O NEO-CALVINISMO HOLANDÊS

A partir da pergunta-problema levantada neste esforço dissertativo, “*se e em que medida haveria a possibilidade de se estabelecer pontos de consenso e dissenso entre o Realismo Cristão, enquanto uma “comunidade de discurso” própria dos Estudos Internacionais, e a tradição reformacional de pensamento político-social, com enfoque na teoria político-social Neo-calvinista de Abraham Kuyper?*”, a última seção deste trabalho busca estabelecer resposta ao questionamento aqui realizado mediante possíveis aproximações e distanciamentos, consensos e dissensos entre o “Realismo Cristão”, em seus desdobramentos, e a teoria político-social kuyperiana, em seus aspectos distintivos, para então se buscar uma conclusão e um fechamento à dissertação proposta.

Para tanto, neste derradeiro capítulo propomos o seguinte: Patterson (2015) nos informa que o Realismo Cristão não seria somente uma “Comunidade de Discurso”, mas também, ao menos em algum sentido, poderia ser concebido como uma “forma de teorização” nas Relações Internacionais através de seu impulso normativo igualmente presente na abordagem kuyperiana.

Diante disto, o item 4.1 “Profetas Pós-Seculares: retomando a abordagem teórica “ético-normativa” na Política Internacional”, retorna à narrativa apresentada na introdução deste trabalho, buscando apresentar um argumento em favor da retomada das abordagens ético-normativas no campo dos Estudos Internacionais, dentre os quais o agostinianismo político, moral e teológico são contribuintes. Assim fazemos através da exposição de uma panorâmica da questão na própria consolidação acadêmica das Relações Internacionais, e nos debates que dela se depreendem, a partir de uma abordagem pós-secularista influenciada pela “virada religiosa” nos Estudos Internacionais. O “Realismo Cristão”, bem como o kuyperianismo, estariam amparados neste ímpeto crescente no campo, o qual não somente lastreia o esforço aqui pretendido como também o demanda.

Após esta breve introdução, no item 4.2 “Entre “realismo” e além: Kuyper e o “agostinianismo” teológico, moral e político no fluxo da história”, assumiremos o Realismo Cristão a partir dos aspectos fundamentais teológicos, políticos e morais

que o idêntica, e do duplo enquadramento proposto por Patterson (2015), o de uma “comunidade de discurso”, acrescido de um tipo peculiar de análise com potencial de teorização, tendo em vista o diálogo pretendido com o Neo-calvinismo kuyperiano.

O fio condutor por meio do qual a argumentação avança e se desdobra está estabelecido sobre dois pontos fundamentais: (a) a leitura da história pelo “Realismo Cristão” (Providência) e por Abraham Kuyper (Graça Comum) no subitem 4.2.1. “Providência, Graça Comum e o desenvolvimento da História; e (b) partindo desta dupla abordagem da história, seus desdobramentos sobre a teoria política tanto para o “Realismo Cristão” quanto para Abraham Kuyper, apresentadas no subitem 4.2.2 “A Política Internacional no *Saeculum*: uma abordagem “realista cristã””.

Nesta (a) leitura da história pelas lentes da “Providência” e da “Graça Comum”, propomos um diálogo entre Kuyper e três dos principais representantes americanos e europeus do “Realismo Cristão”: Reinhold Niebuhr (4.2.1.1 “História” em Reinhold Niebuhr e Abraham Kuyper), Herbert Butterfield e Martin Wight (4.2.1.2 “História” em Herbert Butterfield, Martin Wight e Abraham Kuyper).

Na lida com a História pelo “Realismo Cristão” e por Abraham Kuyper (b), aprofundaremos o argumento por meio do trato realista cristão e kuyperiano da Política Internacional em seus aspectos históricos, antropológicos, políticos, morais e teológicos que o informam, buscando os pretendidos pontos de consenso e dissenso entre ambos, tratados nos subtópicos 4.2.2.1 “História, Natureza Humana e Pecado” e 4.2.2.2 “Moralidade, Justiça e Ordem”.

Por fim, no item 4.3 “Realismo Cristão Reconsiderado: por uma abordagem kuyperiana nos Estudos Internacionais”, intentamos estabelecer uma leitura do “Político” e do “Internacional” a partir de uma síntese entre o “Realismo Cristão” e o Kuyperianismo, para então estabelecermos as devidas conclusões.

#### 4.1. “Profetas Pós-seculares”<sup>256</sup>: retomando a abordagem teórica “ético-normativa” na Política Internacional

O século XX, enquanto uma “era dos extremos” (HOBSBAWM, 1995), estabeleceu-se como um período fulcral para o desenvolvimento histórico e político global. Foi igualmente determinante, do ponto de vista teórico e acadêmico, para a consolidação do campo das Relações Internacionais, o qual haveria de ser delineado e construído mediante os “Grandes Debates” disciplinares inerentes à área. (JONES, 2003).

Charles A. Jones (2003, p. 372, tradução nossa), ao estabelecer um sumário descritivo histórico da disciplina, aponta para aquilo que intitulou de uma “virada secular”<sup>257</sup> ocorrida em dois estágios principais: (1) o primeiro estágio deu-se durante o interregno entre as décadas de 1950 e 1960 mediante o “segundo grande debate” nos Estudos Internacionais entre as abordagens “Tradicionalistas” (Realistas), as quais propunham uma reflexão teórica apriorística, historicista e normativa das Relações Internacionais, e os “Behavioristas” (Cientificistas), seus respectivos opositores, propondo a adequação do método científico ao campo; (2) o segundo estágio viria à partir dos idos de 1970 através das abordagens neorealistas e da teoria da escolha racional, as quais promoveram sobre o campo aquilo que Kubálková e Luoma-aho (2014, p. 152, tradução nossa) intitularam de uma “virada positivista”<sup>258</sup>.

---

<sup>256</sup>Postsecular prophets. Tal termo é mobilizado por Robert Joustra (2018b) em associação às abordagens Pós-secularistas interligadas às dinâmicas concernentes aos Estudos Internacionais, em que apresenta o engajamento teórico-reflexivo de intelectuais “pré-secularistas”, que estariam na vanguarda do antagonismo em relação aos problemas concernentes àquilo que viria a ser concebido tardiamente como “pós-secularismo”. Dentre estes, Joustra sinaliza Abraham Kuyper (1837-1920) e Herbert Butterfield (1900-1979), os quais, na contemporaneidade, poderiam ser associados ao termo mediante seu “Agostinianismo pós-secular” (“postsecular Augustinianism”), além de outros três critérios-guia neste engajamento pós-secularizado, a saber, “(1) a variabilidade da religião e da visão de mundo, (2) o problema do direito e da ética em meio à cosmovisão pluralista e a anarquia, e (3) os conselhos práticos sobre como essas condições moldam tanto o problema quanto a oportunidade para uma empática e não hegemônica política pós-secularista do pluralismo.” (JOUSTRA, 2018b, tradução nossa). Nestes termos, nossa leitura e assertiva apontam para o fato de que não somente Kuyper e Butterfield poderiam ser enquadrados enquanto “profetas pós-seculares”, mas também os demais proponentes ligados à uma ‘comunidade de discurso transatlântica’, a qual referenciamos nesta dissertação mediante o uso do termo “Realismo Cristão”.

<sup>257</sup> Secular turn

<sup>258</sup> Positivist turn

Se o primeiro estágio promoveu a demerção do argumento religioso, estabelecendo uma oposição às teorias normativas – estas de particular significância para o *mainstream* acadêmico no período pregresso à década de 1950 – o segundo estágio consolidou o movimento de abandono destas. A partir disto, as questões religiosas e a metafísicas ficariam legadas à esfera privada e aos nichos de pesquisa, enquanto um tema ligado aos estudos antropológicos, sociais e culturais das Humanidades. (JONES, 2003; THOMAS, 2005).

O Realismo Cristão, aponta-nos Reinhold Niebuhr, surge inserido dentro deste contexto, a de uma “Era Secular”<sup>259</sup>, marcada por um ímpeto secularizado associado aos desdobramentos do final do século XVIII e por todo o século XIX. Seria ele fruto de uma mentalidade modernista e humanista propagada no ocidente, em face de um “cristianismo profanado” e destituído de sua ética imanentista calcada nos valores transcendentales por ele outrora proclamado. (REINHOLD NIEBUHR 1952, p. 203-226).

Esta cultura modernista, como tratada por Scott Thomas (2000, p. 815 tradução nossa, grifo nosso), haveria de promover uma abordagem que “reduz o mundo ao que pode ser percebido e controlado pela razão, pela ciência, pela tecnologia e pela racionalidade burocrática. Deixa de lado as considerações sobre o religioso, o espiritual ou o sagrado”<sup>260</sup>, e seguiria sua trajetória rumo à para sua exaustão mediante o adentrar e no avançar do século XX, “o último século moderno”<sup>261</sup>. (THOMAS, 2000, p. 816, tradução nossa). Os movimentos de resistência e oposição a esta mentalidade modernista entre os séculos XVIII e XX, culminariam no “ressurgimento global da religião”<sup>262</sup> em que se estabelecería uma “crescente importância da religião na política dos países em todo mundo”<sup>263</sup> (THOMAS, 2000, p. 816, tradução nossa), uma verdadeira “virada religiosa nos estudos das Relações Internacionais”<sup>264</sup> (THOMAS, 2014, p. 76, tradução nossa).

---

<sup>259</sup> Secular Age

<sup>260</sup>[...] reduces the world to what can be perceived and controlled through reason, science, technology, and bureaucratic rationality, and leaves out considerations of the religious, the spiritual, or the sacred.

<sup>261</sup> The Last Modern Century

<sup>262</sup>Global Resurgence of Religion

<sup>263</sup>[...] the growing saliency of religion in the politics of countries throughout the world.

<sup>264</sup>The Religious turn in the study of International Relations

Isto se dá maneira mais intensa, principalmente no final do século XX e início do século XXI com a retomada dos dilemas éticos fomentadores de questionamentos morais para a política internacional em escala global (TROY, 2012), em um período intitulado de “era pós-secular”<sup>265</sup> nas Relações Internacionais<sup>266</sup>. (THOMAS, 2000, p. 817, tradução nossa).

Barbato e Kratochwil (2009, p. 317-318, tradução nossa) corroboram com o argumento ao estabelecerem uma análise em favor deste “retorno da religião”<sup>267</sup> enquanto um fenômeno social, capaz de promover no mínimo três debates significativos em uma aparente “ordem política pós-secular”<sup>268</sup>, os quais abarcariam as temáticas concernentes às seguintes questões: (1) a primeira, estaria associada ao “choque das civilizações” (HUNTINGTON, 1997) em torno da questão religiosa em que se questiona o “mito Westfaliano”<sup>269</sup> o qual aloca a causa dos conflitos internacionais na “organização territorial da política”<sup>270</sup>; (2) a segunda abrangeria uma crítica no tocante ao conceito de “modernidade” e a tese referente a “secularização”, em que se questiona a ideia de progresso, do desenvolvimento e da privatização da religião. De igual forma, este argumento visa estabelecer uma crítica ao “mito Westfaliano” em que a religião haveria de ter alguma preponderância exclusiva para o âmbito doméstico, e isto sob o controle e os interesses do estado, mantendo sua liberdade de atuação na esfera privada; (3) a terceira questão apresentaria a discussão teórica-política em torno da reconfiguração da esfera pública, da distinção sobre o âmbito público-privado e os limites entre o conceito interno-externo nas Relações Internacionais.

---

<sup>265</sup>Post-secular age.

<sup>266</sup>O pós-secularismo acenado por Scott Thomas (2000), associado à retomada da influência da religião nas Relações Internacionais, se consolida mais fortemente no campo dos Estudos Internacionais a partir dos eventos de onze de setembro de 2001. A retomada do papel pujante da religião, da moral e da ética, bem como os desdobramentos teóricos nos Estudos Internacionais a partir do mesmo período, trouxe consigo a redescoberta, a reconsideração e a retomada do Realismo Clássico via o Realismo Neo-Clássico, juntamente com o Realismo Cristão, principalmente aquele propagado por Reinhold Niebuhr. Para uma discussão a respeito do pós-secularismo nas Relações Internacionais, ver Hurd (2012), Mavelli & Petito (2014), May, et al.(2014), Thomas (2005), Wilson (2012, 2014). Para a retomada dos estudos no Realismo Clássico e o Realismo Cristão, ver a introdução deste trabalho dissertativo.

<sup>267</sup>return of religion

<sup>268</sup>post-secular political order

<sup>269</sup>Westphalian myth

<sup>270</sup>territorial organization of politics

Poderíamos afirmar que na esteira do antagonismo político, teológico e filosófico aos ditames modernistas secularizados, e na tarefa opositora à “Presunção Westfaliana” (THOMAS, 2014), ambos peculiares à uma parcela do arrazoar teórico internacionalista moderno, teríamos o vanguardismo kuyperiano no século XIX, bem como o exercício analítico do Realismo Cristão em ambos os continentes, Americano e Europeu no século XX, os quais estariam em associação ao Realismo Clássico e a Escola Inglesa<sup>271</sup> das Relações Internacionais.

Enquanto uma abordagem política, teológica e ética das esferas pública, social e política, em seu empenho hermenêutico-interpretativo<sup>272</sup> das dinâmicas domésticas e externas na sociedade internacional de estados, o Realismo Cristão buscou ser e trazer à tona uma perspectiva inerentemente “realista” e “cristã” dos temas e das questões intrínsecas ao contexto em que se encontrara. Ao assim propor, o fará por meio de seu discurso religioso e do esforço teórico-analítico de seus “profetas pós-seculares”<sup>273</sup> (JOUSTRA, 2018a, 2018b).

Dentre tantas, destaca Lynch (2014, p. 82, tradução nossa), três problemáticas específicas ocuparam o labor político do Realismo Cristão no decorrer deste contexto ao qual esteve inserido, e que se perpetuaram no tempo, fomentando discussões e debates políticos na contemporaneidade pós-século XX. Seriam eles:

---

<sup>271</sup>Para um aprofundamento no papel do Cristianismo e do Realismo Cristão no desenvolvimento do campo das Relações Internacionais via a fundação da Escola Inglesa e o desenvolvimento do Realismo Clássico, ver Charles A. Jones (2003) e Jodok Troy (2012, 2014).

<sup>272</sup>Esta abordagem interpretativa das Relações Internacionais (HOLLIS; SMTH, 2003), em associação às teorias normativas foi um traço característico da Escola Inglesa em sua gênese. O corolário que se depreende a partir das assertivas feitas por essa tradição apontaria para uma tríplice distinção na abordagem metodológica do “internacional” nos seguintes termos: (1) o “positivismo” em associação à ideia de um “sistema internacional”; (2) “métodos hermenêuticos e interpretativos” em relação a ideia de uma “sociedade internacional”; (3) “teoria crítica” associada à ideia de “sociedade mundial” (TROY, 2012, p. 91). Reinhold Niebuhr, associado frequentemente ao Realismo Clássico e adepto de uma abordagem histórica, filosófica e tradicionalista dos Estudos Internacionais, esta em contraposição às abordagens científicas do campo, tem sido apresentado em concórdia para com a Escola Inglesa, via o Realismo Cristão, em múltiplos aspectos de seu arrazoar político (HOSKINS, 2016). Apesar de não utilizar o termo “sociedade internacional”, Niebuhr (1996b, p. 284-285, tradução nossa) mobilizou o conceito de “comunidade mundial” (world community), a partir da qual “o princípio da ordem e da justiça governará tanto a comunidade internacional como a comunidade nacional”, e este “contra o perigo da anarquia” (NIEBUHR, 1996b, p. 267, tradução nossa). Para Hoskins (2016) o conceito de “comunidade mundial” de Niebuhr, com o tempo, haveria de se desenvolver em direção à ideia de “sociedade internacional” presente na Escola Inglesa. Para uma ampla apresentação do argumento, ver Hoskins (2016). Para a associação entre Niebuhr e a Escola Inglesa via os “grandes debates” teóricos no campo das Relações Internacionais, ver Castellin (2014).

<sup>273</sup>Post-secular prophets

“as “realidades” de sua “era secular”, o papel do cristianismo na história, especialmente vis-à-vis o desenvolvimento do secularismo, e o papel apropriado da ética cristã na política, dadas as duas primeiras problemáticas.”<sup>274</sup>.

A compreensão destas "realidades" da política internacional no início do século XX, dirá a respeito das concepções teológicas concernentes ao imanente e ao transcendente agostiniano, os quais se desdobraram nas concepções realistas normativas da natureza humana e da *Realpolitik*, em que se buscou averiguar as ameaças à segurança dos Estados. Este Realismo Cristão, em seu viés ético-normativo, preconizava a defesa em favor da não separação das ideias, da moral, dos valores e das virtudes cristãs, do exercício de poder e da análise política nas Relações Internacionais, juntamente com uma concepção cristã-agostiniana da história. Por meio desta abordagem cristã-agostiniana, se procurou o balanceamento entre o temporal e o transcendente, buscando “compreender e teorizar o lugar da ação cristã no tempo histórico, e destacar e até enfatizar suas deficiências éticas.”<sup>275</sup>. (LYNCH, 2014, p. 84, tradução nossa).

Será justamente nesta condição de uma retomada contemporânea das abordagens ético-normativas aos dilemas éticos e políticos, cuja as implicações versariam sobre o âmbito doméstico e a conjuntura internacional, associados a um contexto “pós-secularista” e de uma “virada religiosa”<sup>276</sup> (KUBÁLKOVÁ, 2009) nos Estudos Internacionais, que propomos estas aproximações entre Kuyper e a ‘comunidade realista cristã de discurso’. Tanto Eric Patterson (2015) quanto Robert J. Joustra (2017) sugerem a possibilidade de um diálogo “transatlântico” aproximado entre o Realismo Cristão e o Neo-calvinismo kuyperiano em suas considerações normativas para a Política Internacional. Nesse sentido, a possibilidade que se instaura diante de nós, e que estaria em consonância com a pesquisa aqui proposta, seria a viabilidade de um colóquio, e isto dentro dos parâmetros delineados pelo Realismo Cristão enquanto uma “Comunidade de discurso”, abrangendo “a “Escola de Amsterdã” (Abraham Kuyper), a “Escola Inglesa” (Martin Wight, Christopher

---

<sup>274</sup>[...] the "realities" of their "secular age", Christianity's role in history, especially vis-à-vis the development of secularism, and the proper role of Christian ethics in politics, given the first two problematiques.

<sup>275</sup>[...] to understand and theorize the place of Christian action in historical time, and to highlight and even emphasize its ethical shortcomings.

<sup>276</sup> religious turn

Dawson), e a “Escola Americana” (Reinhold Niebuhr)<sup>277</sup>. (JOUSTRA, 2017, para. 5, tradução nossa).

Em seu aspecto estrutural, como aponta-nos Patterson (2015), em que diversidade e unidade estabeleceriam os contornos desta abordagem, o Realismo Cristão demanda certa flexibilidade exógena. Assim o fará buscando preservar seus distintivos conceituais endógenos, sem, contudo, demandar o rigor presente em uma escola ou uma tradição de pensamento. Enquanto “comunidade de discurso”, estaria aberta aos observadores políticos, aos teólogos públicos e historicistas, envolvendo igualmente especialistas em algum tema em correlação ao seu objeto de estudo, pesquisa, análise ou crítica.

Diante do esforço analítico aqui pretendido, se faz necessário averiguar neste diálogo entre o Neo-calvinismo e o Realismo Cristão, em que medida Kuyper se enquadraria consensualmente nesta moldura conceitual, mas, também, se e em que medida o kuyperianismo extrapolaria tal enquadramento se colocando para além dele. Com isto, não se ignora aqui as limitações já mencionadas introdutoriamente concernentes à uma parcela específica do arrazoar kuyperiano<sup>278</sup>. Outrossim, nosso ímpeto investigativo estaria na tentativa de se instaurar um diálogo entre ambos, de maneira a averiguarmos os possíveis pontos de congruência e dissonância, partindo da percepção inicial de parâmetros mínimos de harmonia discernível entre a tradição kuyperiana de pensamento e o Realismo Cristão nos Estudos Internacionais.

Ao suscitarmos esta discussão da retomada da “Era do Realismo” (MARTY, 1997) e das teorias normativas para o presente debate, temos em vista o resgate e o prolongamento do “Momento Agostiniano” (EPP, 1991) em nossas análises. De igual modo, buscamos aqui um aprofundamento na tratativa da Política Internacional a partir de Abraham Kuyper – herdeiro juntamente com os realistas cristãos do agostinianismo filosófico, político e teológico, como alguns já têm sugerido

---

<sup>277</sup>[...] the “Amsterdam School” (Abraham Kuyper), the “English School” (Martin Wight, Christopher Dawson), and the “American School” (Reinhold Niebuhr) [...]

<sup>278</sup>Limitações estas as quais demonstram um homem produto do seu meio, mediante o contexto e o espírito presente na Europa do século XIX, em que se busca reconhecer um pensador de mente pujante e brilhante, porém, com os “pés de barro” (BACOTE, 2018). Todavia, fazemos coro com os estudiosos e adeptos da tradição por ele inaugurada, ao asseverarem que “tais afirmações são de fato periféricas ao seu argumento” (BACOTE, 2018, p. 27), além de não fazerem parte do escopo desta pesquisa, sendo aqui referenciadas em caráter elucidativo somente.

(JOUSTRA, 2009, 2018; PATTERSON, 2015; SMITH, 2006; WOLTERS, 2005) – e da tradição por ele inaugurada, traçando um percurso analítico sobre a esteira da interdisciplinaridade e da pluralidade familiar ao kuyperianismo, assim como ao campo e aos estudos das Relações Internacionais.

Como acentuamos anteriormente, o Realismo Cristão será melhor compreendido por meio de três qualificadores internos que o compõe, sendo eles o “Realismo teológico”, o “Realismo moral” e o “Realismo político” (LOVIN, 2008). Além destes qualificadores, na lida para com o “Realismo Cristão” enquanto uma “comunidade de discurso” e uma forma peculiar de teorização nos Estudos Internacionais (PATTERSON, 2015), outros parâmetros serão acrescentados ao termo. A abordagem político-teológica da história tanto em Kuyper quanto no Realismo Cristão, serão norteadores conceituais para a proposta aqui estabelecida. Para tanto, passaremos para a tratativa de cada um destes qualificadores e parâmetros.

#### **4.2. Entre “realismos” e além: Kuyper e o “agostinianismo” teológico, moral e político no fluxo da história**

O Realismo Cristão, como anteriormente postulado, expressa-se em uma dinamicidade característica ao que Patterson (2015) intitulou de uma “comunidade de discurso”. Enquanto tal, essa “comunidade” mobiliza-se conjuntamente através de seus associados, tendo em vista o trato para com quaisquer questões de ordem política e social, sejam elas concernentes ao plano doméstico ou ao arranjo internacional, mesmo não haja um alto grau de formalização, institucionalização ou uma correlação intimamente estabelecida entre si. Será via sua partilha de interesses em temas comuns, bem como pelo o uso de abordagens aproximadas de temas variados que se torna viável o delinear dos contornos desta comunidade.

Ao que Lovin (2004, 2008) indica-nos, o Realismo Cristão possui elasticidade e abrangência, não estando de posse de um único autor, tão pouco estando circunscrito à um único sistema de ideias. Todavia, a coluna que sustenta e conecta essa comunidade haveria de ser estabelecida sobre a união da tríade “realismo político”, “realismo moral” e “realismo teológico”. Ainda que seja possível se

identificar gradações e diferenciações quanto ao uso e ao trato para com estes “realismos”, em Lovin (2004), estas três expressões devem ser simultaneamente operosas e identificáveis sobre a ‘comunidade realista cristã de discurso’ e em seus partícipes.

Por conseguinte, a mobilização do termo “comunidade de discurso” via Patterson (2015), e este em correlação aos parâmetros propostos por Lovin (2004, 2008), nos permite um trato mais adequado na busca pelo estabelecimento de um critério analítico com aqui pretendido, o qual tem em vista a aproximação das vertentes agostinianas americana, inglesa e holandesa (JOUSTRA, 2017) no trato para com as esferas política e social dentro dos Estudos Internacionais. O Realismo Cristão enquanto “comunidade de discurso” pavimenta-nos um caminho para a consolidação do diálogo e da antítese entre as vertentes inerentes a este eixo conceitual.

De antemão, resgatamos aqui importantes predicados atribuídos por Roger Epp (1991) ao Realismo Cristão, os quais nos permite visualizar uma congruidade entre estas vertentes via o agostinianismo político e teológico, os quais se correlacionam à antropologia e a moral agostiniana, em associação a uma interpretação caracteristicamente cristã-agostiniana da história.

Partindo desta compreensão cristã-agostiniana da história, iniciamos a construção do argumento em favor da aproximação kuyperiana desta comunidade de discurso. Assim procederemos ao resgatar o *corpus* teórico-analítico Kuyperiano anteriormente apresentado, o qual apresenta a leitura da história a partir do conceito de *Graça Comum* (1998b, 2016a) e as assertivas políticas, teológicas, morais e antropológicas que dela se depreendem.

Este resgate será realizado de maneira a buscar um diálogo entre Kuyper e a “comunidade de discurso” que aqui apresentamos, o Realismo Cristão, em que nos valeremos de parte da produção reflexiva e literária de três dos principais agostinianos contribuintes para o desenvolvimento teórico no campo das Relações Internacionais: Reinhold Niebuhr, Herbert Butterfield e Martin Wight, nomes estes geralmente associados a tradição Realista Clássica americana (Niebuhr), e aquela outra de origem europeia, a Escola Inglesa (Butterfield e Wight).

Assim como em Kuyper, para o Realismo Cristão, tanto em sua expressão americana quanto aquela europeia, a compreensão e a leitura acerca do que venha a ser a história desempenha um importante papel na construção de suas percepções sobre o Político e as ideias que dela se desdobram. Na realidade, para o Realismo Cristão, sob a luz do realismo agostiniano, toda reflexão ética e política será um desdobramento de uma determinada leitura realizada acerca da historiografia humana. (HOSKINS, 2016). Emil Brunner (1939, p. 435, tradução nossa) já asseverava que a fé cristã, em suma, haveria de ser “uma compreensão peculiar da história, da compreensão do homem como histórico”<sup>279</sup>.

#### **4.2.1. Providência, Graça Comum e o desenvolvimento da História**

##### **4.2.1.1. “História”, Reinhold Niebuhr e Abraham Kuyper**

O pensamento niebuhriano postula que a história haveria de desempenhar um importante papel no combate aos extremos do otimismo excessivo, bem como do pessimismo exacerbado, sendo ela mesma parte crucial para o desenvolvimento de sua reflexão sobre a ética, a política e a sociedade. Sua filosofia, bem como sua teologia da história estão ambas amplamente delineadas e difundidas em dois icônicos textos, *Faith and History* (1949) e *The Nature and Destiny of Man* [1941,1943]/(1996a,1996b), sendo o primeiro deles seu maior esforço reflexivo sobre o trato para com a história, em resposta “ao otimismo evolucionário predominante do século dezanove e do início do século XX”<sup>280</sup>. (NIEBUHR, 1949, tradução nossa).

Em seu combate, Niebuhr – em consonância à postura kuyperiana antirrevolucionária de ataque ao liberalismo político e teológico, ao atomismo revolucionário e a uniformidade modernista (KUYPER, 1998i) – foi um vigoroso opositor ao Liberalismo, ao Idealismo político e teológico em seu tempo, via seu realismo cristão, em uma empreitada contra o utopismo exacerbadamente otimista,

---

<sup>279</sup>[...] a peculiar understanding of history, the understanding of man as historical.

<sup>280</sup>[...] the prevailing evolutionary optimism of the nineteenth and early twentieth centuries

fruto do Iluminismo e da mentalidade modernista do século XVIII. Além deste, se opôs igualmente às abordagens cínicas e ao pessimismo extremado, ambos presentes e influentes no avançar da primeira metade do século XX. Sua análise histórica e teológica sobre tais desdobramentos históricos apontavam para um processo de desencorajamento no otimismo, principalmente diante dos eventos conflituosos inaugurados no primeiro quarto do século XX, dando a Niebuhr (1949, p. 111, tradução nossa) uma percepção própria do que viria a ser a história,

[...] períodos de decadência histórica podem muito bem ser tempos de mais profunda percepção religiosa; as catástrofes históricas quebram o poder da adoração idólatra de culturas e civilizações. Elas são, ou podem ser apropriadas pela fé como juízos divinos sobre a inclinação de homens e nações para considerar uma forma tênue e hesitante da ordem humana de justiça como a forma final; ou pensar na estabilidade de um momento da história como a paz final.<sup>281</sup>

Outrossim, ao reprovar o otimismo e o utopismo moderno, bem como o cinismo e o pessimismo niilista do século XX, Niebuhr buscava propor uma compreensão cristã da história ancorada na narrativa bíblica e nos moldes agostinianos, uma interpretação que “Discerniu que o poder divino, que é soberano sobre a história, também tem um recurso de misericórdia e amor que supera a rebelião do pecado humano, sem negar as distinções entre o bem e o mal, que são o conteúdo moral da história.”<sup>282</sup>. (NIEBUHR, 1949, p. 22, tradução nossa).

A história humana, que se desdobra e avança mediante a agência da raça humana no tempo e no espaço, está calcada na soberania divina e em seu poder para, misteriosamente, julgar e conduzir a história do seu início (criação) ao seu *telos*<sup>283</sup> (fim/consumação). Não se trata, portanto, da possibilidade ou impossibilidade de progresso e regresso da humanidade, tão pouco da habilidade humana em compreender adequadamente os desígnios divinos para aquilo que lhe

---

<sup>281</sup>[...] periods of historic decay may well be times of profoundest religious insights; for historic catastrophes break the power of the idolatrous worship of cultures and civilizations. They are, or may be appropriated by faith as, divine judgments upon the inclination of men and nations to regard a tenuous and tentative form of human order of justice as the final form; or to think of the stability of a moment of history as the final peace.

<sup>282</sup>It has discerned that the divine power which is sovereign over history also has a resource of mercy and love which overcomes the rebellion of human sin, without negating the distinctions between good and evil, which are the moral content of history.

<sup>283</sup>Fim.

é historicamente próprio, seja compreendendo seus meandros ou prevendo seu desfecho, mas sim, do significado atribuído por Deus à história mediante seus atos intervencionistas intencionalmente perpetrados ao longo do tempo.

O sentido da história, na realidade, será um sentido último conferido pela divindade que transcende a realidade, mas que, de forma imanente, intervém nela. Em suma, a história poderia ser concebida a partir da narrativa cristã da criação do mundo, da queda da humanidade, da redenção em Cristo Jesus e da consumação de todas as coisas dado o retorno de Cristo, estabelecendo assim, o fim da história<sup>284</sup>. (HOSKINS, 2016). Será mediante as Escrituras, em congruidade para com a perspectiva agostiniana sobre a história, que Niebuhr (1949, p. 141, tradução nossa) afirmará que “O que quer que aconteça em épocas subsequentes, nada pode ocorrer que abalará a fé de um verdadeiro crente na soberania de Deus sobre toda a história”<sup>285</sup>.

Nesse sentido, o pensamento niebuhriano demandaria a compreensão da história em relação à obra soberana divina, esta capaz de criá-la, sustentá-la e conduzi-la até o seu fim. A ideia de “providência” seria aquela que marcaria o

---

<sup>284</sup>Como afirmado anteriormente, a tradição reformacional / neo-calvinista oriunda do pensamento kuyperiano, trabalha esta narrativa cristã sob a alcunha de “Esquema” ou “Motivo-Base” Cristão da Criação-Queda-Redenção-[Glorificação]. Para Kuyper, especificamente, uma orientação descritiva da narrativa cristã apontaria para uma estrutura cujo enfoque estaria na criação divina e em seu processo de sustentação e redenção desta até o fim da história. Conradie (2011, p. 117, tradução nossa) aponta-nos para os seguintes termos ao propor uma estruturação teológica da leitura de Kuyper e Bavinck - seu associado - da história a partir das Escrituras: “criação, criação caída, criação continuada, a redenção da criação [redimida] [...] e a esperança de uma re-criação escatológica.”. O ponto crucial seria apresentar a continuidade da ordem criada, ainda que diante do estado de queda, mediante a preservação e a sustentação divina pela providência e pela graça comum até a consumação de todas as coisas ao fim, por conta da redenção proveniente do Messias (Cristo Jesus). O termo “re-criação” utilizado por Kuyper em textos como *Pro Rege I, II e III*, além de *Common Grace*, também em três volumes, apontam para uma certa continuidade entre a atual forma do mundo e a futura criação escatológica a ser instaurada no tempo do fim, além da continuidade e constância para com o trabalho de Deus na criação - trabalho este fruto da obra de suas mãos e dotado de materialidade em todos os processos históricos ao qual esteve, está e estará submetido até o fim. O aspecto de materialidade haveria de continuar ao fim da história e com o renovo de todas as coisas. Daí o uso de Kuyper do termo “re-criação” ao invés de “nova-criação” preferida pelos Anabatistas, o qual implicaria também em afirmar que mesmo diante do fim escatológico da história, algo do “velho tempo” haveria de permanecer no “novo tempo” a ser implementado por Cristo no *eschaton*, uma vez que foi por este mesmo Cristo inaugurado dado a encarnação do *Logos* divino, o adentramento do *Verbum Dei* (Verbo de Deus) na história. Ver Conradie (2011, p. 116-128). Quanto a tese dos motivos-base da teoria reformacional, ver Herman Dooyeweerd (2015).

<sup>285</sup>Whatever may happen in subsequent ages, nothing can occur which will shake the faith of a true believer in God's sovereignty over all history.

contínuo engajamento do criador para com o mundo por ele criado e a vida humana por ele sustentada, dando-lhe sentido e propósito que permanecem sob tutela da soberania divina. Deste modo, mesmo diante das contradições e incertezas da vida, dos pitorescos e hediondos episódios vivenciados no decurso da vida humana, o Realismo Cristão, ao manter o significado último da história sob o mando divino, pela providência, conseguiria inclusive extrair algum tipo de significado e sentido existencial em meio às ambiguidades e os paradoxos inerentes ao drama histórico da humanidade<sup>286</sup>. Deste significado último da história, obteria também a ideia de necessidade e de possibilidade da ordem, além da demanda por justiça como o padrão da relação política entre as sociedades humanas. (NIEBUHR, 1996a).

Em termos kuyperianos, a providência estaria associada a soberana do Deus trino sob a regência universal do Cristo, sendo ele aquele que “possui a administração da providência em suas mãos, a qual não pode operar senão por meio dele”<sup>287</sup> (KUYPER, [1911-1912]/2016b, p. 462, tradução nossa). A operação desta providência se dá sobre todo o cosmos, “sobre os povos e as nações, sobre as pessoas individualmente e sobre toda a natureza”<sup>288</sup> (KUYPER, [1911-1912]/2016b, p. 458, tradução nossa). Desta forma, a “soberania absoluta” sobre todas as coisas estão sobre o domínio e o sustento de Cristo, não podendo estar submetida, em termos absolutos, a nenhum outro (KUYPER, 2016b, 2017b). Desta associação feita a partir da “soberania providencial de Deus”<sup>289</sup>, da manutenção e do sustento por ela de todas as coisas, Kuyper (2016a, p. 451-452), tradução nossa) afirmará que:

---

<sup>286</sup>Para Niebuhr (1949) a incompreensibilidade das obras de Deus no drama da experiência humana (história) teriam um propósito de inibir a produção de imagens inapropriadas de Deus pelas humanidade (ídolos). Caso os indivíduos pudessem discernir toda a trama da tapeçaria histórica, aponta-nos Niebuhr, eles se envaideceriam e perverteriam o sentido e curso da história para um fim egoísta, para o domínio do próximo e para seus próprios projetos, de uma forma mais hedionda do que fazem.

<sup>287</sup>[...] has the administration of providence in his hands, and it does not operate except through him.

<sup>288</sup>[...] over peoples and nations, over individual people, and over all nations [...]

<sup>289</sup> God's providential sovereignty

A providência de Deus é a mesma sobre todas as criaturas em sua extensão, porque para todas as criaturas é absoluta, abrangente e perfeita. E assim, não pode haver questão sobre uma [providência] maior ou menor, grande ou pequena, simplesmente porque o poder e a onipresença de Deus carregam e preservam tudo, e nada na terra, no mar ou no ar seria capaz de se mexer ou se afastar da sua vontade. Isto é verdade para os seres humanos e anjos, animais e plantas, líquidos e sólidos. Deus mantém tudo isso.<sup>290</sup>

A providência, que em sua extensão<sup>291</sup> assim opera, terá um ponto de contato direto com a abordagem kuyperiana da história via a “graça comum”. Se providência e “graça comum” atuam simultaneamente para a manutenção e o sustento da vida e da ordem criada, para Kuyper, a tarefa da “graça comum” haveria de ir um passo adiante. A preservação da ordem e da vida mediante o itinerário do “poder que freia” (CACCIARI 2016) o avanço indiscriminado do mal e que aloca o juízo proveniente da queda no fim de todas as coisas, instaurando a possibilidade de desenvolvimento da história e da vida humana, será feita possível pela “graça comum”. A “graça comum” para Kuyper (1998b, p. 174, tradução nossa) – a qual mais se assemelharia à definição de Butterfield de providência – dado sua vigência e constância no mundo, será aquela que,

---

<sup>290</sup>God’s providence is the same over all creatures in its extent, because for all creatures it is absolute, all-encompassing, and perfect. And so, there can be no question of less or more, large or small, simply because God’s power and omnipresence carry and preserve everything, and nothing on the earth, in the sea, or in the air would be able to stir or move apart from his will. This is true of human beings and angels, of animals and plants, of liquids and solids. God maintains it all.

<sup>291</sup>Kuyper discorre sobre o fato de que a providência agiria indiscriminadamente, em termos de extensão, sobre toda a criação de maneira abrangente. Todavia, em termos de profundidade e intensidade, haveria uma diferenciação entre as criaturas portadoras de um maior grau de valoração das demais. A raça humana, por exemplo, sendo ela portadora da “imagem de Deus”, possuiria uma ascendência moral sobre a criação. Por conseguinte, a providência que a todos abrangem, se demonstraria mais intensa e profunda sobre a raça humana do que no plano animal, por exemplo. Desta abordagem surgem os conceitos de: (1) “providência geral” (*general providence*), aplicada em toda a extensão da vida e do cosmos; (2) “providência especial” (*special providence*) a qual opera de maneira diferenciada em relação à valoração atribuída por Deus à diversidade criada, estando a raça humana no topo desta escada; (3) a “providência mais que especial” (*most special providence*) aplicada por Deus exclusivamente aos “eleitos”, não sendo diferenciada das outras em sua extensão, mas sim em sua profundidade e afeição por ser fruto da união espiritual entre Deus e seu povo nos vínculos do amor vicário de Cristo. Para um maior aprofundamento neste argumento, ver Kuyper (2016a, p. 447-455).

[...] abre uma história, destrava um enorme espaço de tempo, desencadeia um vasto e duradouro fluxo de eventos, numa palavra, precipita uma série sucessiva de séculos. Se essa série de séculos não é dirigida à uma repetição infinita e invariável das mesmas coisas, então, ao longo desses séculos, deve haver constante mudança, modificação e transformação na vida humana.<sup>292</sup>

Em Niebuhr (1949), a história segue seu curso e avança em direção ao seu fim (*telos*) pela providência, de maneira a demandar imparcialidade e universalidade do favor divino sobre a humanidade, um cuidado amoroso por parte do Eterno sobre tudo o que criou de maneira a transcender o “bem” e o “mal”, sem a relativização de ambos, sendo expressão de graça, benevolência e soberania para que haja a experiência humana e o avançar da história.

De um ponto de vista ético niebuhriano, compreender a história em termos providenciais no plano existencial humano, e este marcado pelo pecado e pela *Imago Dei*, inviabilizaria o projeto idealista e utopista liberal moderno definido em termos de progresso. Estando o bem e o mal associados ao proceder humano, envolvendo-se e permeando a sociedade humana e a natureza por ele dominada, o Realismo Cristão de Niebuhr e de toda esta comunidade de discurso aborreceria todo sentimento enganosamente otimista da modernidade (NIEBUHR, 1949).

Nas palavras do próprio Niebuhr (2013, p. 60, tradução nossa), a partir de sua leitura realista cristã da história, “as possibilidades do mal crescem com as possibilidades do bem e, portanto, a história humana não é tanto uma crônica da vitória progressiva do bem sobre o mal, do cosmos sobre o caos”<sup>293</sup>. Antes ela deve ser compreendida “como a história de um cosmos sempre crescente, criando sempre possibilidades de caos”<sup>294</sup>. Nesta linha temporal ambígua, ou dualista, desenvolvimentos e retrocessos desdobram-se simultaneamente sobre o governo soberano da divindade na história que prossegue seu curso em direção à um *telos* sob o itinerário da providência.

---

<sup>292</sup>[...] opens a history, unlock an enormous space of time, triggers a vast and long-lasting stream of events, in a word, precipitates a series of successive centuries. If that series of centuries is not directed toward an endless, unvarying repetition of the same things, then over the course of those centuries there has to be constant change, modification, transformation in human life.

<sup>293</sup>[...] the possibilities of evil grow with the possibilities of good, and that human history is therefore not so much a chronicle of the progressive victory of the good over evil, of cosmos over chaos [...]

<sup>294</sup>[...] as the story of an ever-increasing cosmos, creating ever increasing possibilities of chaos.

Partindo de uma hermenêutica da história via as lentes da “Graça Comum” e do agostinianismo-calvinismo teológico presente em sua teoria das “Esferas de Soberania”, Kuyper converge a Niebuhr em sua crítica ao otimismo e individualismo liberal, bem como ao coletivismo socialista, ambos filhos do modernismo contemporâneo. O culto ao progresso nas catedrais do modernismo secularizado no século XIX e início do século XX, estabelecidos sobre os dogmas da razão, da ciência, da tecnologia e do progresso – a ordem burguesa europeia – estariam no alvo crítico da pena kuyperiana. (KUYPER, 2011a).

Isso não significaria dizer que em Niebuhr, ou em Kuyper, haveria uma rejeição completa da ideia de desenvolvimento e avanços. Niebuhr, de maneira mais “pessimista”, entendia os entraves e as possibilidades de desenvolvimento a partir da dualidade da própria natureza humana e a ação da providência no mundo. Kuyper fará uma distinção entre o falso progresso modernista e aquele viabilizado e defendido pela abordagem cristã da história em relação à Graça Comum (KUYPER, 1998b, 2016a). O motivo base cristão do qual Kuyper parte para construir sua tese, se contrapõe às demais opções dualistas entre a relação da “natureza-graça”. Na abordagem kuyperiana, a graça seria transformadora da natureza, o que implicaria, dentre outras coisas, no avanço e no desenvolvimento humano das potencialidades existentes na ordem criada. Ainda que a queda tenha inviabilizado o surgimento de uma nova ordem criacional plena, por conta do pecado, a “graça comum” preservou os meios necessários para o cultivo e o desenvolvimento das potencialidades criacionais. (KUYPER, 1998b).

Deste modo, temos em Kuyper uma defesa em favor de um ‘bom progresso’ pela “Graça Comum” e a rejeição de um outro oriundo do ímpeto modernista. Tanto para Kuyper (1998h, p. 373, tradução nossa), quanto para os demais integrantes desta ‘comunidade realista cristã de discurso’, a história não seria cíclica e monolítica como pretendia o panteísmo incidente sobre o espírito modernista, o qual “ofusca todas as distinções, obscurece todas as linhas limítrofes e mostra uma tendência a eliminar todos os contrastes”<sup>295</sup>. Kuyper (1998h, p. 372, tradução nossa,

---

<sup>295</sup>[...] blurs all distinctions, obscures all boundary lines, and shows a tendency to wash out all contrasts.

grifo do autor) afirma ser este “progresso” um “*Progresso febril*”<sup>296</sup>, o pavimento sacrossanto que conduz em romaria os fiéis devotos modernistas ao encontro de um idealizado e “verdadeiro Deus-progresso” que, ao fim, promove ilusões.

Portanto, a assertiva niebuhriana, em ressonância àquela proveniente de Abraham Kuyper, prevê a possibilidade de promoção do bem em meio a existência humana devido à *Imago Dei* no ser humano, a providência e a graça comum, este último, em maior consonância à proposta kuyperiana de história. Contudo, compreender os desdobramentos históricos nestes termos seria igualmente testemunhar a existência de entraves e retrocessos para com o desenvolvimento pleno humano neste lado do *eschaton* por conta do pecado e do mal, além de serem todos estes, uma pedra que promove tropeço para o idealismo secularizado, a qual também se move e que avança fatalmente sobre os pés de barro do ídolo modernista.

#### **4.2.1.2. “História”, Herbert Butterfield, Martin Wight e Abraham Kuyper**

De antemão, se faz importante aferir que é Butterfield, e não Wight, aquele responsável por um maior trato teórico para com a relação entre história e providência. Portanto, na lida para com a questão da história e da providência, em relação à abordagem kuyperiana da “Graça Comum”, Butterfield terá primazia analítica ao lado de Kuyper, ao passo que Wight será aqui mencionado pontualmente.

Herbert Butterfield (1900-1979), metodista e um renomado historiador britânico, bem como Martin Wight (1913-1972), anglicano e aluno de Butterfield, foram cofundadores da Escola Inglesa nas Relações Internacionais, surgida a partir de “um grupo de intelectuais, principalmente historiadores, filósofos, teólogos e diplomatas que, no final dos anos 50, se juntaram para constituir o Comitê Britânico para a Teoria da Política Internacional” (OLIVEIRA, H., 2002, p. IX). Ambos consideravam haver uma relação intrincada que permeava a providência, a história e a natureza humana, fruto de uma abordagem herdeira e derivativa das ilações

---

<sup>296</sup>[...] fevered *Progress*

agostinianas sobre história, política e teologia, as quais os colocavam em consonância direta para com as reflexões da 'comunidade realista cristã de discurso'.

De maneira mais incisiva para Butterfield do que para Wight, a interpretação da história deveria ser compreendida mediante os atos providenciais de Deus no decurso histórico, de maneira a estabelecer um envolvimento mais abrangente da divindade nos eventos e nos desdobramentos históricos da humanidade. Na realidade, Deus se faz presente na história mediante a providência, sem a qual tais desdobramentos não seriam possíveis. (BUTTERFIELD, 1979).

A forma adequada de se abordar e compreender a providência na história, requereria a compreensão acerca dos três níveis que a diferencia, os quais promoveriam a análise histórica em três instâncias: (1) a primeira seria aquela da ação humana na história, com sua liberdade de agência a qual implica as escolhas humanas e seus efeitos nos desdobramentos históricos; (2) a segunda se relacionaria com as contingências de forças e padrões à liberdade humana, sendo estas forças e padrões de ordem política, social e econômica. São instrumentos limitadores da agência humana, incluindo aqui o plano político, e devem ser percebidas pelo historiador; (3) a terceira seria a instância da providência divina, a qual opera por meio das outras duas instâncias, afetando-as seja direta ou indiretamente, ainda que não possa ser corriqueiramente percebida pelo agente histórico, opera nele e através dele, sendo igualmente operosa na ordem criada. Eventualmente, Deus intervém de forma soberana na história por meio de sua providência, sem cooperação, mas de forma impositiva controlando-a por meio de seus atos soberanos. (BUTTERFIELD, 1953, 1979).

Fruto de seu agostinianismo, a história em Butterfield seria tanto repleta de significado divino quanto também gozaria de uma relativa autonomia, fruto do seu dualismo proveniente da lógica das "duas cidades" agostinianas. A história haveria de dizer a respeito das tramas da "cidade dos homens", cujo desenvolvimento possuiria um aspecto descritivo, ou técnico, e não prescritivo. Na medida em que a história é feita, não deveria ser ela mobilizada para o favorecimento de uma causa política ou moral específica, antes, sua causa primordial haveria de ser a representação fidedigna e o testemunho fiel do tempo passado. A história enquanto

evento passado já estabelecido deveria ser compreendida em seus próprios termos, sendo ela mesma, fonte de sabedoria e conhecimento capaz de promover entendimento e instrução acerca da vida humana. (BUTTERFIELD, [1931]/1965).

Butterfield argumenta em favor da ideia de que a tarefa do historiador haveria de ir além de seu tecnicismo profissional caso desejasse compreender a historiografia de forma excelente. Nesses termos, sobre o historiador que almeja mais excelente historiografia, haveriam demandas da ordem religiosa e moral pautadas na ordenança divina do amor ao próximo. Por meio delas, seria possível o livre entendimento sem as amarras interpretativas imputadas pelo observador histórico sobre aquele a quem se observa, a saber, o nosso “próximo” em termos históricos. Tal método, intitulado por Butterfield [1949]/(1958, p. 19-39, tradução nossa) de “história técnica”<sup>297</sup>, preserva sobre o sujeito histórico uma narrativa que lhe é própria, um vez que demanda um olhar não enviesado e não particularista, o qual busca conhecer tal sujeito em seu próprio drama temporal passado, a vida como ela se apresenta registrada. (BUTTERFIELD, 1951, 1965; HOSKINS, 2016; JOUSTRA, 2018b).

Butterfield [1955]/(1969) asseverava o desajustamento no tocante ao extrair, ou o imputar, de juízos morais sobre a narrativa história por parte do historiador que a registra. Não que tal atividade seja impraticável. Ao contrário, seu argumento aponta para o fato de que não cabe ao historiador, no exercício técnico de sua atividade, aferir juízos morais no registro histórico. Eventualmente, esta atividade poderá ser feita por teólogos, filósofos, políticos e, até mesmo, por historiadores cujo trabalho não versa sobre o registro técnico da história, mas sim sua interpretação a qual Butterfield intitula de “história profética”<sup>298</sup>, “história providencial”<sup>299</sup> ou “história de Deus”<sup>300</sup>. (HOSKINS, 2016, p. 55, tradução nossa).

Enquanto um “realista” em termos históricos, Butterfield compreendia a inconformidade temporal de se alcançar esta ‘perfectibilidade’ pautada no critério normativo estabelecido no amor ao próximo. Todavia, Butterfield estava resoluta quanto ao impacto moral sobre a forma de se fazer história, na medida em que ela

---

<sup>297</sup>Technical History

<sup>298</sup>Prophetic History

<sup>299</sup>Providential History

<sup>300</sup>God’s History

se aproxima ou se afasta deste critério de normatividade. Agir sobre esta ordenança demandaria do historiador um exercício constante de empatia e simpatia destinado aos indivíduos, a cultura e aos períodos, os quais eram o objeto de sua análise historiográfica. Isto acarretará na suspensão temporária dos valores particularistas do tempo presente, para que se possa compreender o outro em seu próprio contexto e habitat temporal. (JOUSTRA, 2018b; SEWELL, 2003).

Por um lado, a providência, enquanto o poder de Deus em supervisionar o andamento história, sustenta a ideia de que a história possui esta base moral que a ampara. Por outro lado, o historiador, o qual recebe influência de sua natureza humana em termos agostinianos, influência esta igualmente identificada em Kuyper (1991) e no Realismo Cristão, não deveria se conceber como um hermeneuta habilitado para compreender os atos providenciais de Deus na história, não ao menos em sua consecução. Uma vez concluído o processo histórico, a providência poderia ser mobilizada como um meio interpretativo da história, pelo exercício da fé, que lhe permite transcender a ambiguidade inerente a “história profana” da “cidade dos homens”. (BUTTERFIELD, 1965).

A despeito das porções inconsistentes e até mesmo contraditórias do pensamento deste realista cristão (HOSKINS, 2016), seria possível elencarmos os aspectos básicos de seu argumento. Butterfield (1959) atribui sentido à história devido ao fato de Deus intervir e agir nela como narrado nas Sagradas Escrituras, desde a narrativa criacional hebraica e em seu avanço veterotestamentário, perpassando a encarnação do Verbo divino na conjunção da narrativa sinótica neotestamentária e joanina, a qual contempla a vida, a morte, a ressurreição e assunção do Cristo, e segue seu curso ordeiramente nos tempos e épocas até seu desfecho final (*telos*) na consumação da história. Por tanto, a história está estabelecida na vontade divina vinculada à ordem criada, sendo ela um prolongamento desta ordem que caminha em direção ao seu desfecho final.

Butterfield (1959, p. 126, tradução nossa) observa elementos da providência que estão para além daqueles atestados pelas Escrituras Sagradas, os quais intitula de “elementos de imutabilidade”<sup>301</sup>. Estes elementos, insondáveis pela percepção

---

<sup>301</sup>elements of fixity

geral humana, se apresentam nos desdobramentos da história humana, em tendências e processos históricos profundos, conduzindo-a em seus eventos ao fim estabelecido pela providência divina, como, por exemplo, a derrocada alemã na Segunda Grande Guerra Mundial. Seu argumento aponta para um processo histórico de juízo sobre esta nação, via uma ordem providencial, alavancados pela providência desde os primórdios do reino prussiano a partir do século XVIII. (BUTTERFIELD, 1959, p. 67-91).

Fato é que a providência em Butterfield adquire um caráter interativo e processual da parte de Deus, que trabalha na história humana e por meio dos indivíduos, em uma confluência em torno da soberania divina, a liberdade e responsabilidade humana. É capaz de operar por meio do bem no mundo, ao mesmo passo que tem poder para extrair do mal alguma virtude. Basicamente, pode ser compreendida em dois tipos: (1) uma providência de aspecto mais geral, a qual serve a ordem providencial estando presente “na própria constituição das coisas”<sup>302</sup> sem a interveniência direta divina, mas ligada a ela, operando em favor da sustentação da existência humana e da ordem criada; (2) “um outro tipo de Providência, a qual pode ser lícito chamar de humana”<sup>303</sup>, no sentido de que esta estaria diretamente ligada ao trato do divino com a raça humana, em operação nos e através dos indivíduos. Em termos agostinianos, esta seria aquela que opera de maneira a extrair o bem do mal. Disto não decorreria a eliminação do mal, tão pouco a suspensão da maldade para uma maior abertura do bem (BUTTERFIELD, 97-98, tradução nossa).

A leitura de Butterfield da história, principalmente aquele que descreve a primeira forma de operação da providência, se aproxima, em termos, da ideia Kuyperiana de história via a “Graça Comum”, algo que Hoskins (2016) também irá sugerir. Para Kuyper (1969, p. 279, tradução nossa), a “graça comum” seria:

---

<sup>302</sup>[...] which lies in the very constitution of things [...]

<sup>303</sup>[...] another kind of Providence which it may be permissible to call human.

aquele ato de Deus pelo qual ele negativamente reprime as operações de Satanás, morte e pecado, e pelo qual positivamente Ele cria um estado intermediário para este cosmos, bem como para nossa raça humana, que é e continua a ser profunda e radicalmente pecadora, mas em que o pecado não pode promover o seu fim.<sup>304</sup>

Se, por um lado, a ideia kuyperiana de “Graça Comum” se aproximaria daquela forma mais “geral” de “providência”, por outro lado, a definição de “providência” em Kuyper seria distinta daquela apresentada por Butterfield. A providência, em termos kuyperianos, operaria de maneira abrangente e indiscriminada no tocante a sua extensão, cobrindo tanto o macrocosmo quanto o microcosmo da existência.

Kuyper estabelecerá três níveis, ou distinções, de operação da providência quanto ao seu grau de aproximação e de profundidade em que atua na relação Criador-criatura. Sendo a criação boa por ser feitura do seu Criador, a providência se estenderia a todo tipo criado, sustentando e providenciando o necessário para sua existência. O fator distintivo estaria na profundidade e na intensidade da operação da providência, mediante os diferentes graus de valoração atribuídos pelo Criador à criação. Tal realidade instauraria um critério de diferenciação moral entre os seres, instaurando organicamente uma hierarquia de ‘importâncias’ na qual a raça humana, enquanto portadora do Imago Dei, estaria em mais alta elevação entre os criados. Assim sendo, a humanidade estaria alocada em destaque dentre toda a boa criação, sendo aquela portadora de uma dominância moral sobre o plano biofísico e natural. (KUYPER, 2016a)

Da relação entre a providência e os graus de valoração, Kuyper (2016a, p. 451, tradução nossa) elabora três conceitos: (1) a “providência geral”<sup>305</sup>, aplicada em toda a extensão da vida e do cosmos; (2) a “providência especial”<sup>306</sup>, a qual opera de maneira diferenciada em relação a valoração atribuída por Deus à diversidade criada, estando a raça humana no topo desta escada; (3) a “providência mais que especial”<sup>307</sup> aplicada por Deus exclusivamente nos “eleitos”, não sendo diferenciada das outras em sua extensão, mas sim em sua profundidade e afeição, por ser esta

---

<sup>304</sup>[...] that act of God by which negatively He curbs the operations of Satan, death, and sin, and by which positively He creates an intermediate state for this cosmos, as well as for our human race, which is and continues to be deeply and radically sinful, but in which sin cannot work out its end.

<sup>305</sup>General providence

<sup>306</sup>Special providence

<sup>307</sup>Most special providence

fruto da união espiritual entre Deus e seu povo nos vínculos do amor vicário de Cristo.

A história, na abordagem kuyperiana, ao ser associada à providência ou, como por ele nomeado, “ordem/sistema da Provisão”, se assentada sobre a esteira da “graça comum” onde há poder para o refrear do mal e a viabilização do desenvolvimento e dos avanços das potencialidade latentes da criação. Na realidade Kuyper (1903, p. 28, tradução nossa, grifo nosso) argumentará em favor da impossibilidade da existência da história sem a “graça comum”:

Tal é o curso da graça comum quanto ao sistema [ordem] da Provisão, que flui a partir do Conselho [da Vontade de Deus], entrelaçada a esta e determinada por ela. [...] Em tudo isso há condução e direção, governo e progresso. A graça comum surge para que, onde o pecado impediria o desenvolvimento da raça humana e pararia seu curso histórico e o destruiria, esse desenvolvimento seja continuado, apesar de Satanás. Apesar das alterações que foram causadas pelo pecado, ainda assim o grande plano de Deus continua. A humanidade Dele surge; esta humanidade recebe a sua história; nesta história ela percorre um processo; processo este que deve revelar o que na ordenança da criação estava implícito como um broto/raiz; e a graça comum é o instrumento santo pelo qual Deus consumará este processo, apesar do pecado. [...] **Sem esta graça comum em suas ramificações omnidirecionais e graus diversos, não haveria história.**<sup>308</sup>

A “graça comum” trabalhada por Kuyper nos termos “constante-progressivo”, cuja operação se dá na relação do binômio “negativo-positivo”. Promove a manutenção e controle do curso da natureza e da pecaminosidade humana em seu aspecto “negativo” e “constante”, ao passo que viabiliza o desenvolvimento e o governo contínuo da vida humana e natural em sua forma “positiva” e “progressiva”, e isto tudo sob os parâmetros da ordem providencial divina. Isto levaria à conclusão de que a vida humana, ainda que fraturada pela queda, prossegue seu curso pelo

---

<sup>308</sup>Alzoo is de gang der gemeene gratie aan het Voorzienig bestel, dat uit het raadsbesluit voortvloeit, gebonden, en er door bepaald. [...] Er is in dit alles stuur en richting, beleid en voortgang. De gemeene gratie gaat uit, om waar de zonde de ontwikkeling van ons menschelijk geslacht en zijn loop in de historie zou hebben tegengehouden en vernietigd, die ontwikkeling toch, satan ten spijt, door te zetten. In weerwil van de wijzigingen die door de zonde inkwamen, gaat toch het groote plan Gods door. Zijn menschheid komt; die menschheid krijgt haar historie; in die historie doorloopt ze een proces; dat proces moet ontplooiën wat scheppingsordinantie in den knop verborg; en de gemeene gratie is het heilig instrument waardoor God dit proces, in weerwil van de zonde, aldus voleindt. [...] Zonder die gemeene gratie in haar alzijdige vertakkingen en graad verschillen zou er geen historie zijn.

assalto da “graça comum” a esta condição, sem erradicar o pecado, mas deixando-o sob restrição para que haja a viabilização do desenvolvimento da vida.

Butterfield parece igualmente sugerir que a realidade da natureza humana também possuiria uma relação entre a providência e o progresso. Pela providência, Butterfield (1959) compreende um certo grau de desenvolvimento nas ciências e humanidades, mediante descobertas e aprimoramentos experimentados pela sociedade humana por ele chamado de um progresso “não-normativo”<sup>309</sup>. (BUTTERFIELD, 1959, p. 97, tradução nossa). Este desenvolvimento incluiria até mesmo o plano internacional mediante a sofisticação das instituições internacionais que buscam atender às necessidades humana. Mas isso não significaria aferir um progresso semelhante, de caráter normativo, em termos morais e políticos. Na realidade, há, a exemplo da Alemanha nazista, uma instrumentalização dos avanços científicos e tecnológicos para a prática eficiente de aberrações assassinas e cruéis perpetradas pelo nazismo e fascismo na Segunda Grande Guerra. (BUTTERFIELD, 1959). Todo progresso é decorrente da providência, mas em seu realismo, diante da natureza pecaminosa humana, Butterfield (1950) apresenta um pessimismo quanto à possibilidade de grandes desenvolvimentos morais e políticos.

Kuyper, por seu turno, reconhece que o progresso viabilizado pela “graça comum” não ocorre separadamente à condição humana pecaminosa. Todavia, a “graça comum” que suspende o juízo, doma os efeitos do pecado e viabiliza o desenvolvimento, também será aquela que instaura meios para que a vida seja direcionada tanto para o bem quanto para o mal. (KUYPER, 1903). Providência e “graça comum” em Kuyper (2016a, p. 321, tradução nossa) estariam em operação para a consecução da história, de maneira que,

Por um lado, há sempre o efeito destruidor e devastador que vem da maldição e, por outro, a restrição do mal que coloca as forças da natureza a nosso serviço e nos beneficia. Este é um contraste que devemos manter claramente em mente, a fim de entender o governo providente de nosso Deus, pois hoje a providência de Deus não funciona mais com base na criação original, mas é governada por essa dualidade da maldição e da graça comum que restringe essa maldição.<sup>310</sup>

---

<sup>309</sup>non-normative

<sup>310</sup>On the one hand there is always the destroying, devastating effect that comes from the curse, and on the other hand the restraining of evil that places the forces of nature at our service and benefits

Se em Kuyper (1991) a “graça comum” na história, a realidade da natureza humana, bem como a práxis e o ordenamento divino para o plano político são os contribuintes para o desenvolvimento da teoria política dos Estados e de seus tomadores de decisões, em Butterfield o foco se dá na relação providência e a história. Em seu trato para com a providência em relação a história, Butterfield extrai lições para a práxis política, uma vez que, a história, sob mando providencial, é instrutiva e profícua no ensino sapiencial e virtuoso demandado pelo campo. Por exemplo, dela se extrai a lição da prudência a qual se faz peça fundamental para prática diplomática no contexto da política internacional europeia do século XIX e diante, pois concede sabedoria prática no plano político para a busca pela preservação de uma ordem providencial entre aquela que haveria de ser chama de “sociedade internacional” pela Escola Inglesa, um equilíbrio entre grandes poderes políticos sem qual se estabeleceria a desordem e a instabilidade.

Os grandes poderes, juntamente com os demais agentes históricos da sociedade internacional, estariam moralmente vinculados à responsabilidade da manutenção deste equilíbrio não automático. Este equilíbrio se daria mais pelo senso de partilha de valores e normas comuns (comunidade), do que pela distribuição de capacidades. A virtude evitaria a arrogância (*hubris*), mas caso ela viesse a ocorrer, a providência oriunda do soberano Deus, eventualmente poderia estabelecer a retribuição corretiva ou punitiva a este vício político, seja no nível do indivíduo, do estado ou no plano internacional, se valendo dos meios comuns, seres humanos, estados, regimes e o próprio arranjo internacional para executá-lo. (BUTTERFIELD, 1953; HOSKINS, 2016).

Em Kuyper, a partir de sua tese de “Esferas de Soberania”, aplicada ao plano internacional, seria possível extrair o aporte teórico necessário para um argumento em favor do equilíbrio dos poderes, principalmente diante do pluralismo estrutural que dela se desdobra. A moralidade estaria associada à sua concepção concernente à “lei de Deus” ou “lei moral” (suas ordenanças) e a vida religiosa presente no seio

---

us. This is a contrast that we must keep clearly in mind in order to understand the provident rule of our God, for today the providence of God no longer functions on the basis of the original creation but is governed by this duality of the curse and of the common grace that restrains this curse.

das nações, a qual lhes disponibilizaria um rico capital moral capaz de lhes conferir virtude. A perspectiva Kuyperiana, no trato para com as relações políticas internacionais, haveria de dar ênfase nos ordenamentos estabelecidos na criação e na vida religiosa das nações. Contudo, sua ênfase se estenderia em direção a soberania das nações, o Direito Internacional e a liberdade de crença e religião – esta última, haveria de ser um desdobramento da tese kuyperiana concernente a obrigação moral de anúncio da mensagem cristã e das implicações políticas e sociais que a partir dela se desdobram. (JOUSTRA, 2017, 2018).

Por seu turno, Martin Wight, inicialmente um pacifista que, sob influência niebuhriana (PATTERSON, 2003), migra para uma postura mais realista no campo dos Estudos Internacionais, recebendo tal reconhecimento a partir da obra *A Política do Poder* [1978]/(2002), seria um dos responsáveis por contribuições singulares para a consolidação da Escola Inglesa nas Relações Internacionais. Como aponta-nos Henrique Oliveira (2002, p. IX), dentre estas contribuições estão “o desenvolvimento do conceito e análise de diferentes sistemas de estados, mostrando a importância da história mundial para o estudo das relações internacionais”.

Entre os realistas cristãos como Butterfield e Niebuhr, aponta-nos Roger Epp (1991, p. 3, tradução nossa), Wight era explicitamente o mais Agostiniano em sua “estrita separação das cidades terrenas e celestes, sua comparação das atuais concentrações de poder nos estados "neo-pagãos" como a Babilônia bíblica, e sua advertência de que os cristãos deveriam se preparar para as catacumbas” no tempo do fim<sup>311</sup>.

Wight, a exemplo de Niebuhr e Butterfield, evidenciava seu compromisso com a tradição cristã e sua herança agostiniana de pensamento, ambas impressas em suas reflexões sobre o político, o histórico e o internacional. Em sua abordagem realista cristã, Wight (1948) mobilizou a providência como uma melhor perspectiva na lida para com a história e seus processos, por meio da qual os processos históricos estariam sob regência de um Deus soberano, amoroso e misterioso. Este trato esperançoso da história, exercida por meio da fé, conferia ao agente histórico a

---

<sup>311</sup>[...] strict separation of earthly and heavenly cities, his comparison of current concentrations of power in "neo-pagan" states with the biblical Babylon, and his warning that Christians should prepare for the catacombs.

capacidade de compreender as dinâmicas trágicas da existência humana, ao mesmo tempo em que o habilitaria extrair dela a devida esperança, livrando-o do cinismo fatalista ou do idealismo utopista.

Pelas lentes da esperança e do realismo cristãos, Wight haveria de enxergar a história secular como que esvaziada de sentido na medida em que se vale do idealismo político e de seu otimismo histórico no progresso. Agostiniano também era seu repúdio para com a ideia de progresso no domínio da história secular, marcada pelo idealismo e o otimismo liberal e idealista, os quais se fizeram contribuintes na beligerância característica do século XX (EPP, 1991). Tanto o idealismo quanto o otimismo estavam nas críticas contundentes feitas por Wight, Niebuhr e Butterfield, estando igualmente presente no repúdio kuyperiano à “falsa uniformidade”<sup>312</sup> e ao idealismo progressista do modernismo via “um ponto de vista histórico-Cristão”<sup>313</sup> dos tempos e das eras. (KUYPER, 1998f; 1998i, p. 20, tradução nossa). Assim era o modernismo também para Kuyper (1998f, p. 104, tradução nossa, grifo do autor), uma “Fada Morgana”<sup>314</sup> cuja imagem por ele representada da existência era “desprovida de realidade”<sup>315</sup>.

Wight (2002) rejeitou a pretensa ideia de que o sistema de Estados modernos seriam eles os responsáveis pela consecução e o controle da história. Em termos últimos, a história estaria sob o domínio das mãos de um Deus soberano e misterioso, capaz de sustentá-la pela providência. Pela confiança neste Deus, o ser humano poderia contemplar a história realisticamente, rejeitando o idealismo progressista e se apropriando, pela fé, de uma abordagem esperançosa que o livraria do cinismo e do pessimismo.

Em Kuyper (1998b, 2016a) a “graça comum” seria aquela que em sua dupla operosidade, interna e externa, e em todo aparato político e estrutural que dela se depreende para o plano doméstico e internacional, viabilizaria um meio para a consecução da história ao fomentar a cooperação, a confluência de interesses e o desenvolvimento no plano político entre as nações. Kuyper (2016a, p. 539-540, tradução nossa, grifo nosso) assim postula:

---

<sup>312</sup>[...] false uniformity [...]

<sup>313</sup>[...] a Christian-historical viewpoint [...]

<sup>314</sup>Fata Morgana.

<sup>315</sup>[...] devoid of reality.

A graça comum opera na totalidade da nossa vida humana, mas não de maneira idêntica em todas as partes desta vida. Há uma graça comum dirigida à parte interna da nossa vida e outra parte da graça comum é direcionada para a dimensão externa da nossa vida humana. A primeira opera em todos os lugares que a justiça cívica, a lealdade familiar, o amor natural, a virtude humana, o desenvolvimento da consciência pública, a integridade, a fidelidade entre as pessoas e uma inclinação para a piedade permeiam a vida. **A outra parte da graça comum manifesta sua operação quando o poder humano sobre a natureza aumenta, quando invenção após invenção enriquece a vida, surge uma confluência mais rápida entre os países, as artes florescem, as ciências enriquecem nosso conhecimento, a satisfação e os prazeres da vida, quando um brilho surge em toda expressão da vida, suas formas se tornam refinadas e as características comuns da vida crescem em sua atratividade.**<sup>316</sup>

Entretanto, Kuyper aqui não perde de vista a realidade dual do processo histórico sob a administração da “graça comum”, na medida em que mantém sua abertura para oportunidades de avanços e retrocessos no caminho em direção à paz, à ordem e à justiça.

Martin Wight (1948, p. 38-39, tradução nossa) assim conclui ao afirmar que a própria história é “um processo com um autor, que está fora dela, isto é, fora do tempo. Ela teve um começo e terá um fim, ambos determinados por seu autor”<sup>317</sup>, de maneira que a história neste interregno, aquele intitulado por Agostinho de *Saeculum*, obtém seu significado último “apenas em relação ao que está fora de si”<sup>318</sup>, ou seja, o Deus que a tudo transcende.

---

<sup>316</sup>Common grace operates in the entirety of our human life, but not in an identical way in every part of this life. There is a common grace directed to the internal part of our life and another part of common grace is directed to the external dimension of our human life. The former operates everywhere that civic righteousness, family loyalty, natural love, human virtue, the development of public conscience, integrity, fidelity among people, and an inclination toward piety permeates life. The other part of common grace manifests its operation when human power over nature increases, when invention after invention enriches life, faster concourse between countries arises, the arts flourish, the sciences enrich our knowledge, the enjoyments and delights of life multiply, when a glow comes upon every expression of life, its forms become refined, and life’s common features grow in their attractiveness.

<sup>317</sup>[...] a process with an author, who lies outside it, that is to say outside time. It had a beginning and will have an end, both of them determined by its author;

<sup>318</sup>[...] only in relation to what lies outside itself.

## 4.2.2. A Política Internacional no *Saeculum*: uma abordagem “realista cristã”

### 4.2.2.1. História, Natureza Humana e Pecado

Além da construção de uma filosofia e de uma teologia da história, o Realismo Cristão buscou desenvolver uma perspectiva antropológica realista e cristã do humano, e este em relação a sua concepção acerca da história, afinal, “a gênese dos eventos históricos encontra-se nos seres humanos”<sup>319</sup>. (BUTTERFIELD 1951, p. 66, tradução nossa).

A história é igualmente o palco da liberdade e da agência humana, sob a guarda da providência divina, tanto para os maus desígnios quanto para os bons propósitos, uma vez que, a natureza humana, por conta da *Imago Dei* (imagem de Deus), é habilitada para a prática do bem, assim como mediante a queda e o pecado, que torna a natureza vil, à dispõe igualmente propensa para o mal. Deste modo, tem-se uma natureza humana operante numa dualidade que busca autotranscedência pela liberdade a ele conferida, mas que encontra suas limitações na temporalidade a qual está sujeita por meio da natureza. (NIEBUHR, 1996a, 1996b).

Será nesta busca por transcender o fluxo da natureza que Niebuhr depositará a capacidade conferida ao ser humano de fazer história. Nesse sentido, afirma-nos Niebuhr (1996b, p. 1, tradução nossa):

A capacidade do homem de transcender o fluxo da natureza lhe dá a capacidade de fazer história. A história humana está enraizada no processo natural, mas é algo mais do que as sequências determinadas pela causalidade natural ou as variações e ocorrências caprichosas do mundo natural. É composto de necessidade natural e liberdade humana. A liberdade do homem de transcender o fluxo natural lhe dá a possibilidade de compreender um período de tempo em sua consciência e, assim, de conhecer a história. Também permite que ele mude, reordene e transmute as sequências causais da natureza e, assim, faça história.<sup>320</sup>

---

<sup>319</sup>[T]he genesis of historical events lies in human beings [...]

<sup>320</sup>Man’s ability to transcend the flux of nature gives him the capacity to make history. Human history is rooted in the natural process but it is something more than either the determined sequences of natural causation or the capricious variations and occurrences of the natural world. It is compounded of natural necessity and human freedom. Man’s freedom to transcend the natural flux gives him the

Outrossim, Niebuhr não somente associa a história com a providência, mas também a conecta à antropologia via a natureza humana. Esta capacidade humana de autotranscedência, a qual lhe confere a habilidade de fazer história, estaria então ligada à boa “Imagem de Deus” no ser humano. Mas a liberdade humana, assinalada pela escolha, igualmente conferida pela divindade aos agentes históricos, uma vez cooptada pelo pecado original herdado mediante a queda da humanidade, também estabelece sobre a raça humana a capacidade para a maldade e as ações egoístas auto-interessadas.

Ademais, tal perspectiva antropológica niebuhriana possui desdobramentos político-sociológicos que se coadunam. Fundamentalmente, “a fé Cristã sustenta que a natureza humana contém simultaneamente impulsos egoístas e sociais e que o primeiro é mais forte que o segundo. Esta suposição é a base do realismo Cristão”<sup>321</sup>. (NIEBUHR, [1965]/2012, p. 39, tradução nossa). Niebuhr atesta que tais impulsos egoístas são potencializados e de difícil superação quando expressados na coletividade, de maneira que, a natureza humana, em suas abjetas limitações que tendem ao egoísmo auto-interessado, se impostam com maior força em agrupamentos sociais. Destes, incluem-se igualmente as sociedades politicamente organizadas em estados soberanos. Por conseguinte, depreende-se disto o corolário niebuhriano, do qual o Realismo Clássico de Hans Morgenthau (2003) faz coro, que centraliza o poder nas análises das dinâmicas interestatais no campo das Relações Internacionais.

Em Butterfield, torna-se evidente a relação que se estabelece a partir da história, da natureza humana e o impacto desta nas dinâmicas do poder. Ao abordar sobre a arrogância (*hubris*), Butterfield argumenta ser este um entrave para a ordem e o arranjo social entre os Estados. Para tanto, aponta-nos Butterfield (1950, p. 60, tradução nossa) o “Julgamento na história cai mais pesado naqueles que venham a si conceberem como deuses, os quais se opõem à Providência e à história, que

---

possibility of grasping a span of time in his consciousness and thereby of knowing history. It also enables him to change, reorder and transmute the causal sequences of nature and thereby to make history.

<sup>321</sup>[...] the Christian faith holds that human nature contains both self-regarding and social impulses and that the former is stronger than the latter. This assumption is the basis of Christian realism.

colocam a confiança em sistemas feitos pelo homem e adoram o trabalho de suas mãos”<sup>322</sup>.

Na lógica butterfieldiana, os vícios inerentes à natureza humana, quando incidentes sobre o arranjo internacional por meio dos atos dos tomadores de decisões, geram desordem e desequilíbrio. Será nesses termos que Butterfield (1950) diz ser possível a sabotagem da providência por parte da livre agência humana em sua pecaminosidade. Aparentemente, há uma ‘contenção’ da soberania de Deus mediante a permissibilidade conferida pelo ser divino ao próprio ser humano que exercer sua liberdade assegurada pela própria divindade.

Todavia, assevera Butterfield (1950), a oposição à providência não poderá ser por demais prolongada, uma vez que é pródiga em recursos e sábia em seus caminhos, superando a resistência do pecado mediante a restauração da ordem e da justiça possível, sendo capaz de estabelecer juízos (sanções) aos detratores internacionais por meio da própria lógica de regulação do sistema do qual a providência faz uso.

A razão pela qual a história testemunha o exemplo recorrente deste atos se daria por conta do egoísmo auto-interessado, o anseio pelo domínio e pelo poder inerentes à natureza humana. Afinal, “a história humana sempre esteve sob os termos e condições da queda [...] em que a Providência é combatida pela aberração humana”<sup>323</sup>. (BUTTERFIELD, 1950, p. 106, tradução nossa). E tais atos não se esgotam nesta dispensação da história, não ao menos até o seu fim, pelo fato de que a soberania divina se mantém em coexistência com a liberdade humana, uma vez que se dispõe para uma tarefa conjunta de cooperação entre o ente divino e o agente humano. Ressoando Niebuhr (1949), Butterfield (1950) compreende que o Deus soberano sobre a história é igualmente fonte perene de graça, bondade, amor e misericórdia, capaz de superar a (in)disposição perversa humana, ainda que não ignore os parâmetros morais para tal feito.

---

<sup>322</sup>Judgment in history falls heaviest on those who come to think themselves gods, who fly in the face of Providence and history, who put their trust in man-made systems and worship the work of their own hands, and who say that the strength of their own right arm gave them the victory [...]

<sup>323</sup>[...] human history has Always been under the terms and conditions of the fall [...] in which Providence is countered by human aberration.

De igual modo, Martin Wight faz coro à antropologia agostiniana em suas aferições quanto à natureza humana ao negatizar o conjunto da sociedade humana por conta de suas inclinações más. Em associação a sua crítica quanto a falta de sentido da história secular liberal, Wight erige sua denúncia no tocante a realidade da natureza operosa sobre todo ser humano: “Nós não somos pessoas bem-intencionadas fazendo o melhor que podemos; somos pecadores miseráveis, vivendo sob julgamento com uma herança de pecado para expiar”<sup>324</sup>. (WIGHT, 1948, p. 36, tradução nossa).

A antropologia kuyperiana, a qual faz uso das abordagens agostinianas e calvinistas acerca da natureza humana, contempla o fluxo da história em termos da “graça comum”. Disto Kuyper não somente extrai uma compreensão do que venha a ser o ser humano, como também das esferas que se associam ao horizonte de experiência humana, as quais se desdobram em estruturas e esferas sociais, os arranjos políticos e o plano internacional.

Para Kuyper (1998b, 2016a), partindo da narrativa cristã sobre o “motivo-base” da “criação-queda-redenção” o ser humano deve ser compreendido mediante a realidade pós-queda em que a *Imago Dei* (imagem de Deus) e a fratura desta imagem pelo pecado coexistem em toda a experiência existencial humana. Todavia, pelo ato da graça que refreia o avanço da maldade no mundo e viabiliza a história, bem como o progresso, a natureza humana não se torna vil de tal maneira que não seja possível o avanço da história e o desenvolvimento. A “graça comum” viabiliza o bem, mas também, pelo parasitismo do mal que permeia a humanidade e o mundo, é meio para sua consecução na história, ainda que sobre as rédeas da graça. Deste modo, pelo assalto da “graça comum”, enquanto o poder que freia o mal, mas que habilita a operação criativa da vida humana no mundo, viabiliza o desenvolvimento das potencialidades latentes da ordem criada em meio aos seus entraves. Assim, Kuyper (2016a, p. 9, tradução nossa, grifo do autor) afirma-nos que,

---

<sup>324</sup>We are not well-meaning people doing our best; we are miserable sinners, living under judgment, with a heritage of sin to expiate.

a solução dessa aparente contradição reside nisso, que fora da igreja a graça opera entre os pagãos no meio do mundo. Essa graça não é nem uma graça eterna nem uma graça salvadora, mas uma graça temporal para a contenção da ruína que se esconde no pecado.<sup>325</sup>

E assim o é de forma que “A história de nossa raça humana através de todos esses muitos séculos é, portanto, prova de que, por um lado, a terrível lei do pecado de fato governou, mas por outro lado, uma lei da graça quebrou esse poder do pecado”<sup>326</sup>. (KUYPER, 2016a, p. 301, tradução nossa). A “graça comum” atesta o divino ato em intervir no coração humano “imediatamente após a queda ao injetar um antídoto no coração contra o veneno do pecado”<sup>327</sup>. (KUYPER, 2016a, p. 302 tradução nossa). Porém, “ela não retira a depravação de nossa natureza, pois se a graça comum desaparecesse somente por um momento, nossa natureza de repente se mostraria em sua absoluta depravação”<sup>328</sup>. (KUYPER, 2016a, p. 304, tradução nossa).

Esta seria a ambivalente realidade da natureza humana que impulsiona Kuyper (1998g, p.488, tradução nossa, grifo do autor) a afirmar que:

O homem em sua antítese como *pecador caído* ou *criatura natural* autodesenvolvente retorna novamente como o "sujeito que pensa" ou "o objeto que suscita" em todos os departamentos, em todas as disciplinas e com todos os investigadores.<sup>329</sup>

Deste modo, a ação da “graça comum” sobre o coração humano se valerá das “pequenas fagulhas [que] ainda brilham dentro de nós, pequenos remanescentes [os quais] ainda são notáveis lá, e é disso que a graça comum faz uso para conter a loucura do pecado dentro de nós”<sup>330</sup>. (KUYPER, 2016a, p. 304, tradução nossa). Ao

---

<sup>325</sup>[...] the solution of this apparent contradiction lay in this, that outside the church grace operates among pagans in the midst of the world. This grace is neither an everlasting grace nor a saving grace, but a temporal grace for the restraint of ruin that lurks within sin.

<sup>326</sup>The history of our human race through all these many centuries is therefore proof that on the one hand the terrible law of sin did indeed rule, but on the other a law of grace broke that power of sin.

<sup>327</sup>[...] immediately after the fall by injecting an antidote into the heart against the poison of sin.

<sup>328</sup>It does not take away the depravity of our nature, for if common grace were to disappear for just a moment, our nature would suddenly show itself in its absolute depravity.

<sup>329</sup>Man in his antithesis as fallen sinner or self-developing natural creature returns again as the "subject that thinks" or "the object that prompts thought" in every department, in every discipline, and with every investigator.

<sup>330</sup>[...] the small sparks still glow within us, small remnants are still noticeable there, and that is what common grace makes use of to restrain the madness of sin within us.

se valer de Calvino, Kuyper (2016a, p. 8, tradução nossa) atesta o trabalho conjunto entre a “graça comum” e a “providência”, por meio das quais Deus “refreia a perversidade da natureza, para que ela não se irrompa em ação”<sup>331</sup>, permitindo assim o avanço da história em direção ao fim (*telos*) pretendido.

#### 4.2.2.2. Ordem, Justiça e Moralidade

##### Realismo Cristão

Havendo a influência desta natureza humana nas dinâmicas do poder e das relações sociais e internacionais, tanto o interesse egoísta como a capacidade de se estabelecer cooperações em busca de justiça estariam presentes no esforço reflexivo do Realismo Cristão. A inviabilidade, por conseguinte, seria aquela concernente à busca pelo desenvolvimento de sistemas absolutos de segurança coletivas, provenientes do impulso utopista por uma ordem internacional plena.

A abordagem realista cristã não se estenderia até uma leitura cínica do Político, pois não negaria a possibilidade do estabelecimento de instâncias de cooperação e justiça ainda que de forma limitada e imperfeita. Os aspectos transcendentais da natureza humana, aqueles que se desdobram tanto em maledicência e perversidade, quanto em bondade e grandiosidade, viabilizariam meios de cooperação e justiça parciais, o que incluiria aqui os atos no plano político e a influência destes sobre os arranjos político-sociais, dentre os quais, estariam contemplados o *modus operandi* e o arranjo do próprio estado. (NIEBUHR, 1932, 2013; RATO, 2007).

Diante deste quadro “realista” de possibilidades e limitações, o orgulho que, para Niebuhr, Butterfield e Wight conduz os indivíduos a buscarem sistemas de segurança e defesa absolutos, deverá, portanto, ser abandonado. No campo político, os projetos utópicos fomentados pela altivez e a incredulidade deverão

---

<sup>331</sup>[...] bridles the perversity of nature, that it not break forth into action [...]

cessar dando espaço para uma justiça passível de alcance, uma “justiça relativa”<sup>332</sup> (NIEBUHR, 1996b, p. 88) a qual haveria de ser “a aproximação à fraternidade sob a condição de pecado”<sup>333</sup> (NIEBUHR, 1996b, p. 254, tradução nossa). Uma vez que a realidade e a universalidade do pecado seriam um dado para o Realismo Cristão, a justiça, mediante o agente histórico que a busca, haveria de sofrer os devidos entraves e limitações, nunca sendo perfeita e jamais chegando à sua completude neste lado imanente da história, não ao menos até seu fim (*eschaton*).

Niebuhr (1996b, p. 82, tradução nossa) apresenta aquilo que nomeou de “normas de mutualidade na história”<sup>334</sup>, as quais apontam para a viabilidade e os limites morais associados a agência humana na história. As relações de mutualidade existente entre a raça humana, deveriam ser elas estabelecidas em parâmetros normativos de reciprocidade, justiça e humildade. Estas normas de reciprocidade e mutualidade possibilitariam uma aproximação da ideia de comunidade, advinda da ética cristã, ao serem sustentadas pelo amor cristão, intitulado por Butterfield (1953) “caridade”, o qual demandaria uma relação com o “outro” em termos igualitários (recíprocos).

Nesse sentido, ao assumir o “diferente” em termos igualitários, tal ação viabilizaria a suspensão da prática de demonização do oponente político, além da aproximação entre os agentes históricos imperfeitos e seus arranjos político-sociais igualmente limitados, incluindo aqui o estado. O amor sacrificial de Cristo, o *ágape*, seria o padrão absoluto de transcendência capaz de promover o ideal fomentador de transcendência do desejo auto-interessado do agente histórico, exemplificando uma padrão ético a ser espelhado em âmbito político. (HAAS, 1999).

Todavia, ao Realismo Cristão fica evidente que esta ética decorrente do absoluto transcendente, a disposição sacrificial de Cristo em seu amor, seria inapropriada ao Estado ao ser assumida de maneira irrestrita e absoluta. Na realidade, “uma tentativa de seguir este ideal em um mundo que é, particularmente em suas relações grupais, dificilmente humano e certamente não divino, nos

---

<sup>332</sup>[...] relative justice [...]

<sup>333</sup>[...] the approximation of brotherhood under the conditions of sin.

<sup>334</sup>[...] norms of mutuality in history. Niebuhr apresenta estas normas de mutualidade em relação a perfeição de Cristo e a possibilidade da história, conectando-as ao amor sacrificial de Cristo (*ágape*) simbolizado na cruz. Ver Niebuhr (1996b, p. 81-90).

conduzirá inevitavelmente para onde levou Jesus, para a cruz”<sup>335</sup>. (NIEBUHR, [1957]/1967, p. 33, tradução nossa). Ou seja, antes de ser um padrão normativo inalterável e vinculante às ações dos agentes históricos, deveria ser assimilado como um “ideal”, uma instrução ética capaz de auxiliar nas complicadas sendas da ação política e nas dinâmicas do poder.

Vasco Rato (2007) auxilia-nos na compreensão dos desdobramentos deste argumento para a política externa dos estados em âmbito internacional. Fundamentalmente, afirma-nos Rato (2007, p. 28), “Estados que procuram no amor transcendental de Jesus, na moral absoluta, um ideal para a sua política externa transformar-se-ão em cordeiros a caminho da matança”. Deste modo, as “normas de mutualidade histórica” não poderão ser apropriadas ou aplicadas como um absoluto, em termos de um amor transcendente pleno, dado o enquadramento existencial contingente da experiência humana, bem como a realidade ambígua e trágica inerentes à história.

As normas de mutualidade poderiam ser mobilizadas como norte, ainda que limitado, para a ação política, um pequeno luzeiro em meio a um mar revolto em uma trajetória nebulosa das dinâmicas do poder e da política. No plano político, as normas de mutualidade devem operar de tal maneira que “O bem maior que pode ser alcançado no contexto social ou político é o da justiça, o reconhecimento mútuo de interesses, a atribuição de igual valor aos interesses de todos”<sup>336</sup>. (MCKEOGH, p. 98, tradução nossa). Deste modo, estas normas, associadas à ação política, estariam vinculadas aos padrões morais e normativos de justiça. Wight (1953), primeiramente, seguido de Butterfield (1960) de forma tardia, assumem a ideia de “justiça” em Niebuhr como sendo uma categoria inerentemente cristã para se analisar a política em qualquer âmbito. A Justiça seria um subsistema do amor, capaz de revisar os parâmetros de moralidade e normatividade.

Uma vez aplicadas, as normas de mutualidade conferem a possibilidade da antecipação da ação do “outro” além de promoverem um meio para se buscar a paz possível, presente nas abordagens que buscam uma sociedade de estados capazes

---

<sup>335</sup>[...] an attempt to follow this ideal in a world that is, particularly in its group relationships, hardly human and certainly not divine, will inevitably lead us to where it led Jesus, to the cross.

<sup>336</sup>The highest good which can be achieved in the social or political context is that of justice, the mutual recognition of interest, the ascription of equal worth to the interests of all.

de compartilharem valores e normas para o bem comum. Operacionalizar politicamente mediante estas normas de reciprocidade, requereria dos agentes históricos a humildade (visão do outro) necessária à cooperação, sendo esta um movimento de empatia que conduz o agente livremente à compreensão dos interesses alheios sem, contudo, ser necessário a aquiescência ou alinhamento imediato ou posterior a estes interesses. Esta auto-regulação oriunda de uma disposição humilde, também seria, primeiramente, um fator limítrofe à arrogância política que leva à agressão externa, para depois, em âmbito internacional, buscar ser um entrave ao seu exacerbamento via os anseios totalitários do imperialismo. (RATO, 2007).

Em *Christianity and Power Politics* (1952), Niebuhr considera uma forma de se obter algum grau de justiça nas dinâmicas do internacional mediante a relação de equilíbrio entre o auto-interesse (egoísmo) e a reciprocidade (mutualidade) que permite a compreensão do “outro” através da medida aplicada ao próprio “eu” (*self*). O equilíbrio de poderes entre os estados estaria associado à ideia de justiça enquanto um mecanismo utilizado para a busca da paz possível em uma situação de anarquia no plano internacional. Nas palavras de Niebuhr (1952, p. 26, tradução nossa), a “Justiça é basicamente dependente de um equilíbrio de poder”<sup>337</sup>. As normas de mutualidade agiriam de maneira a estabelecer meios e parâmetros para a resolução de conflitos, mediante os acordos e as negociações entre os Estados. Ademais, estas normas teriam a capacidade de situar os limites para o uso da força e da violência em busca da manutenção do *status quo* e a contenção de agentes revisionistas que almejam alguma ruptura na ordem vigente.

Em sua análise, Niebuhr (1952, p. 104, tradução nossa) estabelece uma relação entre a história, a justiça e o equilíbrio de poder afirmando que:

Toda justiça política é alcançada ao compelir a anarquia do interesse coletivo em algum tipo decente de ordem mediante o equilíbrio de poder possível. Tal equilíbrio, uma vez alcançado, pode ser estabilizado, embelezado e até mesmo, de vez em quando, aperfeiçoado por considerações mais puramente morais. Mas nunca houve um esquema de justiça na história que não tivesse um equilíbrio de poder em sua base.<sup>338</sup>

---

<sup>337</sup>Justice is basically dependent upon a balance of power.

<sup>338</sup>All political justice is achieved by coercing the anarchy of collective self-interest into some kind of decent order by the most attainable balance of power. Such a balance, once achieved, can be

Mesmo atribuindo significativa importância ao equilíbrio de poder, o Realismo Cristão assim o faz de forma cautelosa ao afirmar a insuficiência do equilíbrio no anseio pela paz perpétua liberal. Isto se daria principalmente por conta da realidade da natureza humana e em seus desdobramentos para com o dilema de segurança, seja no nível individual, estatal, ou ainda, no plano internacional. Será diante desta condição limítrofe do equilíbrio de poder, que as normas de mutualidade na história podem ser mobilizadas como um possível critério norteador na difícil tarefa da atividade política pelo agente histórico.

Neste processo, a moralidade se estabelece como um importante recurso para o percurso da ação política externa dos estados. Para o Realismo Cristão, há uma abissal separação entre a moralidade e o moralismo na política internacional (EPP, 1991).

A moralidade<sup>339</sup> deve estar presente nas ações dos estados, não devendo ser confundida, contudo, com a moralidade presente na orientação do indivíduo. O Estado é um agente moral, cuja moralidade opera em termos próprios no plano em que atua, porém, não podendo ser relativizada como queria sugerir E. H. Carr (1946). O Realismo Cristão compreende a inadequação da aplicação da ética pacífica de Cristo, de maneira irrestrita e absoluta, sobre as instâncias e arranjos sociais, de modo que o Estado não deve seguir a ética biblicamente orientada do indivíduo, o qual se configuraria em uma atividade moralista, algo bem aproximado do moralismo pacifista presente nos idealistas e liberais

Isto estaria em consonância para com a compreensão de Martin Wight sobre a distinção entre a moralidade operante no indivíduo, daquela em operação no Estado, partindo tanto das concepções agostinianas da natureza humana, de uma

---

stabilized, embellished, and even, on occasion, perfected by more purely moral considerations. But there has never been a scheme of justice in history which did not have a balance of power at its foundation.

<sup>339</sup>Como exemplo, podemos mencionar a tratativa niebuhriana sobre a relação entre o estado e a ação política. Esta se sustenta sobre três aspectos distintos ligados ao sua abordagem realista cristã da política: (1) é dualista, no sentido de que a moralidade do estado é distinta da moralidade do indivíduo; (2) é não-legalista no sentido de que o trato para com a moralidade não deve ser promovido em termos de normas e exceções de normas, e consequencialista no sentido de que não se pode julgar um ato político como absolutamente errado ou proibido sem o enquadramento situacional da ação/escolha política; (3) e, por fim, parte de uma perspectiva trágica da vida. Ver McKeough (1997, p. 95-120).

abordagem tomista da ética a partir da lei natural, e de uma análise racionalista tipicamente grotiana. Wight (BUTTERFIELD; WIGHT, 1966, p. 128, tradução nossa, grifo do autor) afirma tal distinção ao dizer que “A moral política é diferente da moral pessoal, pois os deveres morais de um fiel depositário são diferentes daqueles de quem age em seu próprio nome”<sup>340</sup>, de modo que “a moralidade política é igualmente diferente da *raison d’etat* [razão do estado], uma vez que sustenta a validade do ético no domínio da política”<sup>341</sup>.

### Abraham Kuyper

Por seu turno, Kuyper estrutura seu pensamento a partir da síntese que faz da compreensão da história via o terreno da “graça comum”, de sua percepção antropológica agostiniana-calvinista da natureza humana, do ordenamento de Deus (Lei de Deis/Lei Moral) para a ordem criada, e tudo isto sobre o enquadramento final de sua tese das “Esferas de Soberania”. Na realidade, a “graça comum”, a “providência”, e a “ordenança de Deus” são os meios pelos quais a “Soberania Absoluta” (Deus) opera no intuito de habilitar e sustentar a história humana e natural. Também será a partir delas que a pluralidade estrutural de esferas soberanas em seu próprio eixo, o complexo diversificado do todo criado poderá se desenvolver.

Kuyper, a exemplo dos Realistas Cristãos, tampouco ignora os entraves produzidos pela a condição da queda, do pecado e do mal no mundo. Nestes termos, ele se faz igualmente “realista”. A universalidade da queda e a inexistência de uma hegemonia global inviabiliza o avanço pleno da justiça, o estabelecimento perpétuo da ordem e da paz, algo que para Kuyper (2014, 2016a) somente poderá ser plenamente instaurado pelas mãos do Messias. Neste lado do (*eschaton*), enquanto o fim da história não se estabelece, a ordem e a justiça sofrerão seus revezes, sendo parcialmente alcançada, em maior ou menor grau, devido à vigência da “graça comum” que a possibilita ou restringe. De igual modo ao Realismo Cristão,

---

<sup>340</sup>Political morality is different from personal morality, as the moral duties of a trustee are different from those of one who acts on his own behalf [...]

<sup>341</sup>[...] political morality is equally different from *raison d’etat*, since it upholds the validity of the ethical in the realm of politics.

todo projeto utopista e idealista de uniformidade deve ser abandonado, dando lugar à um projeto histórico possível, estabelecido sobre os critérios de justiça, compreendidos por Kuyper (2015) como a conformação da vida à “ordenança divina”, à leis provenientes da vontade de Deus inseridas no ordenamento criado (criação), cada qual referente à sua própria esfera de atuação.

Kuyper não trata diretamente com a ideia de “normas de mutualidade” ou de “reciprocidade”. Mas a perspectiva Kuyperiana busca o equilíbrio a partir da ordenança divina que atribui verdadeiro sentido e significado para a vida em suas múltiplas esferas de soberania, dentre as quais se estabelece o plano político doméstico e internacional. Seu Calvinismo, através da tese das “Esferas de Soberania” buscava propor este princípio normativo e estruturante da vida em conformidade com aquilo que era informado por sua cosmovisão (Neo-calvinismo) teoricamente estruturada (Esferas de Soberania), a observação da história (Graça Comum) e as leis inerentes a pluriformidade estrutural da ordem criada – “ordenanças de Deus”, “lei de Deus”, “lei moral”. (KUYPER, 2015).

Se valendo do bem que autoriza a sociedade humana a prosseguir, a “graça comum”, a qual está centralizada na teologia pública e política kuyperiana, é capaz de permear a natureza (criação), o humano, o social e o político, permitindo os episódios de desenvolvimento, mesmo diante da fratura perpetrada pela queda humana e a entrada do mal no mundo. Em termos agostinianos e calvinistas, a perspectiva kuyperiana será então, simultaneamente, confiante e cautelosa em direção ao plano político – confiante pela ordenança e a graça comum; cautelosa devido aos efeitos da queda na natureza humana e na sociedade. E desta dualidade, da qual também se deduz os aspectos positivos concernentes à vida humana em sociedade, se infere igualmente a interconexão entre a natureza humana e a vida política das nações. Caso contrário,

Se considerássemos a vida política das nações como algo profano, impuro e errado em si, estaria fora da natureza humana. Então o estado teria que ser visto como um meio puramente externo de compulsão, e toda tentativa de descobrir até mesmo um traço das ordenanças de Deus em nossa natureza seria absurda.<sup>342</sup>

---

<sup>342</sup>If we considered the political life of the nations as something unholy, unclean and wrong in itself, it would lie outside of human nature. Then the state would have to be seen as a purely external means

Em conformidade ao seu Neo-calvinismo e a doutrina da “graça comum”, a tese kuyperiana rejeita tal ceticismo afirmando ser possível o desenvolvimento político das nações sob os critérios de justiça e de moralidade. Destarte, afirma-nos Kuyper (1991, p. 249, tradução nossa) que,

A experiência dos estados da antiguidade, a sabedoria prática de suas leis e a profunda percepção de seus estadistas e filósofos é tida em estima por esses homens [reformadores], os quais são citados em apoio às suas próprias afirmações e conscientemente relacionados às ordenanças de Deus. A intenção sincera da vida política de muitas nações pode ser explicada em termos dos princípios de justiça e moralidade que falaram em suas consciências. Eles não podem ser explicados simplesmente como cegueira trazida pelo Maligno; pelo contrário, na excelência de seus esforços políticos encontramos um raio divino de luz.<sup>343</sup>

Enquanto houver algum grau de bondade e de viabilidade na promoção da ordem e da justiça, Kuyper julga ser essencial o engajamento de cristãos e não cristãos em cooperação para o desenvolvimento da vida comum, seja em termos nacionais ou internacionais, dato o ato impulsionador da “graça” aos meios necessários à preservação e ao desenvolvimento. A “graça comum”, ainda que impactando todos os aspectos da vida humana, não o faz de maneira homogênea, mas em uma variedade de formas e meios, podendo inclusive agir em maior ou menor grau dentro da grande economia providencial divina em relação a história<sup>344</sup>. (KUYPER, 2016a).

---

of compulsion, and every attempt to discover even a trace of God's ordinances in our one nature would be absurd.

<sup>343</sup>The experience of the states of antiquity, the practical wisdom of their laws, and the deep insight of their statesmen and philosophers is held in esteem by these men, and these are cited in support of their own affirmations and consciously related to the ordinances of God. The earnest intent of the political life of many nations can be explained in terms of the principles of justice and morality that spoke in their consciences. They cannot be explained simply as blindness brought on by the Evil One; on the contrary, in the excellence of their political efforts we encounter a divine ray of light.

<sup>344</sup>Kuyper (2016a), em *Common Grave Vol. I*, argumenta em favor da possibilidade não somente da expansão da “Graça Comum” e de seu alargamento sobre o todo da vida humana e natural, mas também da possibilidade do seu encurtamento ativo no mundo. Todavia, ainda que este duplo movimento seja possível, sua extinção não o é – não ao menos até que ela cumpra seu devido propósito e conduza a história humana até o seu fim (*telos*) e seu alvo final estabelecido por mando eterno. Isto implicaria dizer que tudo o que dela se depreende, incluindo aqui os arranjos político e sociais em suas múltiplas esferas, implementados na história humana sob a vigência e o itinerário da “graça comum” em associação à providência, também deverão assim permanecer. Ainda que estas estruturas e arranjos sofram deterioração ou subversão por conta do encurtamento dos atos da graça que exacerba o mal presente no mundo e aumenta a percepção deste entre a humanidade; ou ainda, o aprimoramento, possíveis reconfigurações e seu desenvolvimento, ampliando seu alcance e a extensão de sua ação no mundo, os quais promovem o bem, a paz, a cooperação e o avanço, fato é que, ainda sim, a “Graça Comum”, em associação com a “providência”, permanecerá conduzindo a história até a sua consumação. Ver Kuyper (2016a, p.

Ela não somente preserva o percurso da história, mas também conserva e viabiliza as estruturas e os arranjos que sustentam o universo da experiência humana em sua multiformidade de esferas, dentre as quais inclui-se aqui aquelas concernentes ao político e social.

Mas, a questão que se instaura seria aquela que indaga a origem ou fundamento do qual a moralidade se vale ou surge. A moralidade como definida em Kuyper (2015), estaria associada diretamente à dois princípios basilares para a teoria política kuyperiana: (1) a “lei de Deus”<sup>345</sup>, ou “lei moral”<sup>346</sup> (suas ordenanças), e (2) a “religião” ou “vida religiosa”, a qual se faz presente no coração das nações, disponibilizando um rico capital moral, sendo ela uma incubadora de virtudes.

Por “lei de Deus”, ou “lei moral”, Kuyper (2015, p. 76, tradução nossa) estaria tratando da “lei moral universal que estava arraigada no homem antes de sua queda no pecado e que, no entanto, embora enfraquecido após a queda, ainda fala tão agudamente, tão fortemente, tão claramente entre os povos”<sup>347</sup>, a qual se faz operosa pela “graça comum”, “mesmo entre os mais brutalizados e as pessoas mais degeneradas”<sup>348</sup>. Isto apontaria, por um lado, para o grande valor atribuído por Kuyper à tradição cristã e ao seu Calvinismo. Por outro lado, evidencia um meio de cooperação entre nações e povos cristãos e não cristãos.

A teoria política concebida a partir de um pressuposto cristão teria a capacidade de informar a extensão do domínio da “graça comum” na “cidade dos homens”, que pelo ordenamento criacional implementa um caminho cooperativo entre os povos e as nações. Dessa maneira, falar de uma abordagem cristã da política e das demais esferas, seria igualmente falar de uma abordagem ordinária da existência sobre as leis e ordenanças presentes nas esferas da vida. Zuidema (1972, p. 73, tradução nossa) descreve bem a pensamento kuyperiano quanto ao ordenamento criacional nas esferas da vida:

---

534-542) em seu trato para com as dinâmicas da “graça comum” e o juízo final. Ver também Kuyper (2016a, p. 492-500) e o encurtamento da extensão da “graça comum” na história.

<sup>345</sup>“law of God”

<sup>346</sup>Moral law

<sup>347</sup>[...] the universal moral law that was ingrained in man before his fall into sin and which, nevertheless, however weakened after the fall, still speaks so sharply, so strongly, so clearly [...]

<sup>348</sup>[...] among even the most brutalized peoples and the most degenerate persons [...]

Um casamento cristão é um casamento comum, uma sociedade cristã é uma sociedade comum, uma família cristã é uma família comum, um estado cristão é um estado comum, uma associação cristã é uma associação comum - de acordo com as ordenanças que se obtêm para o casamento, família, sociedade, estado e associações. A família cristã não é uma igreja em miniatura; a igreja cristã não é também um estado; o estado cristão não é uma igreja cristã; um casamento cristão não é um claustro sobrenatural, mas simplesmente um casamento convencional; e até mesmo um partido político cristão é apenas isso - um partido comum! A ação cristã é o oposto de derrubar os princípios estruturais divinos que são normativos para esta vida temporal e visível. Para mencionar apenas mais um exemplo: a ação política cristã terá que ser mais do que fazer lobby por legislação para preservar a “herança cristã” da observância do domingo: ela terá que ser a expressão de uma filosofia política e programa que toca em todos os aspectos da vida política.<sup>349</sup>

Em sua teoria das “Esferas de Soberania” se torna evidente que tais “ordenanças”, estabelecidas pela “soberania absoluta” sobre a ordem criada na natureza e na vida humana, estariam igualmente presentes na vida política das nações. Seu conhecimento se daria mediante o exercício de governança (política) por elas praticadas. Normativamente, as regras para a prática política seriam obtidas mediante a experiência interdisciplinar perpassando a história, a etnologia, a antropologia, a teologia, a política e os estudos internacionais<sup>350</sup>.

Diante da dualidade intrínseca do universo humano, em que o pecado limita o saber e a graça o viabiliza, e isso somado a complexidade inerente ao campo político, a tarefa política se mostraria possível em sua execução, mas não sem seus

---

<sup>349</sup>A Christian marriage is an ordinary marriage, a Christian society is an ordinary society, a Christian family is an ordinary family, a Christian state is an ordinary state, a Christian association is an ordinary association – according to the ordinances that obtain for marriage, family, society, state and associations. The Christian family is no miniature church; the Christian church is not also a state; the Christian state is not a Christian church; a Christian marriage is no supernatural cloister but simply a conventional marriage; and even a Christian political party is just that – an ordinary party! Christian action is the opposite of overturning the Divine structural principles that are normative for this temporal, visible life. To mention just one more example: Christian political action will have to be more than lobbying for legislation to preserve the “Christian heritage” of Sunday observance: it will have to be the expression of a political philosophy and program that touches upon every aspect of political life.

<sup>350</sup>Somadas a estas, Kuyper (2015) ainda nos aponta a forma pela qual a consciência do Estado e de seus governantes podem ser influenciadas a partir das leis e do ordenamento criacional por Deus estabelecida, de maneira a se conformar às ordenanças de Deus, ou seja, a lei intrínseca e justa do plano ao qual o Estado está inserido. A influência se daria de maneira (a) “direta” e (b) “indireta”. No (a) primeiro caso, teríamos a influência direta sobre oficiais do governo quando estes “coletam pessoalmente da Palavra de Deus, em seus estudos privados, ou no gabinete, o que defenderão em público como um sistema responsável de governos” . No (b) segundo caso, tem-se, em contraste ao primeiro, uma influência de fontes diversificadas, as quais são também exercidas “pela igreja, pela imprensa, pela opinião pública e pela opinião mundial” . (KUYPER, 2015, p. 39, tradução nossa).

entraves, dificuldades, contrassensos e paradoxos. Na verdade, será sobre a atuação da “graça comum” e da “graça especial”, da “revelação geral” e da “revelação especial”, bem como da providência, que os estudos internacionais e o ordenamento divino se unirão para a difícil tarefa de se conceber o político e o internacional. (KUYPER, 1991, 2015). Em Kuyper (1991, p. 254, tradução nossa) seria possível afirmar a existência de uma “interpenetração mútua das assertivas da palavra de Deus e das assertivas derivadas do estudo das nações”<sup>351</sup>.

Isto não significaria afirmar a possibilidade de se criar um corpo teórico de política cristã estanque para todos os tempos, todas as épocas e todas as nações de maneira uniformizada. Kuyper (1991) reconhece a realidade e a diversidade inerente da mudança contextual, as alterações provocadas pelo tempo e o aspecto diversificado cultural inerente aos povos e nações. Somente os princípios seriam permanentes, estando eles presentes no interior da vida das nações, as quais obtêm essas normas profundas mediante a “religião”, definida por Kuyper (2015, p. 50, tradução) não em termos devocionais ou culturais, mas sim como “um conceito puramente político”<sup>352</sup>.

A “religião”, enquanto um conceito político, diria a respeito não somente das expressões cúlticas e devocionais de um povo organizado em torno de uma fé confessional, mas também dos alicerces fiduciários e credais, e da sabedoria prática proveniente da cultura de uma determinada comunidade politicamente organizada. (KUYPER, 2015). Deste modo, a expressão de vida religiosa de uma nação, não pressuporia sua existência restrita àqueles devotados a uma forma de crença religiosa específica e institucionalmente organizada. Para a opção kuyperiana, este conceito teórico político chamado de “religião” diria a respeito daquelas crenças nucleares responsáveis pela modelagem do espírito nacional e de algo próximo daquilo intitulado por Edmund Burke (2017) de “imaginação moral”, está em oposição à uma “imaginação totalitária” tipicamente utópica e uniformizante figurada no espírito revolucionário e modernista do final do século XVIII e início do XIX.

---

<sup>351</sup>[...] we claim a mutual inter-penetration of the givens of God's word and the givens derived from a study of nations.

<sup>352</sup> [...] a purely political concept.

Deste fundamento a nação extraia seu capital moral e seus valores mais nucleares, por meio dos quais se construiria a política e a identidade nacional. Valores como justiça, dignidade humana, respeitabilidade e equidade perante a lei, para nomearmos alguns, seriam dela obtidos e aplicados aos atos políticos domésticos e externos. A “religião” seria aquela responsável pela construção do caráter nacional, não sendo um subproduto interno mecanicamente fabricado, mas sim a raiz por meio da qual o ramo da nação brota e cresce. De tal modo Kuyper (2015, p. 50-51, tradução nossa) sintetiza seu argumento:

No entanto - e parece que as pessoas simplesmente se recusam a entender isso - quando falamos de religião no domínio político, nada tem a ver com nossa confissão dos mistérios da salvação. É concebido como um conceito puramente político. Tão pouco quanto um jardineiro pode cuidar de um jardim sem levar em conta a natureza do solo em que suas plantas estão enraizadas; tão pouco quanto um fazendeiro pode preparar produtos lácteos saudáveis sem levar em conta a natureza do solo em que suas vacas estão pastando; e tão pouco quanto um construtor pode construir uma casa robusta e bem construída, a menos que ele se ajuste ao tipo de solo em que seu terreno está localizado - tão pouco pode um governo fazer uma nação florescer e, nessa nação, fazer a justiça florescer, a menos que leve em conta o solo espiritual em que a nação está enraizada e sobre a qual a justiça é fundada.<sup>353</sup>

Uma nação assim orientada será aquela em que “esse solo espiritual, a base de sua própria vida, bem como o alicerce de seu sistema de justiça, é a religião”<sup>354</sup>, sendo também esta “religião [...] o solo em que um povo está enraizado”<sup>355</sup> (KUYPER, 2015, p. 51, tradução nossa), de maneira que, nisso está residido o alicerce da moralidade, ou seja, na própria religião nacional que dá lastro à lei moral. O exercício das relações internacionais demandaria dos Estados e de seus governantes o indagar questões religiosas sobre o “outro”, as quais norteariam seus

---

<sup>353</sup>However — and it seems that people just refuse to understand this — when we speak of religion in the political domain it has nothing to do with our confession of the mysteries of salvation. It is meant as a purely political concept. As little as a gardener can tend a garden without taking into account the nature of the soil in which his plants are rooted; as little as a farmer can prepare healthy dairy products for us without taking into account the nature of the soil on which his cows are grazing; and as little as a builder can put up a sturdy, well-constructed house unless he adjusts to the type of soil on which his building lot is situated — so little can a government make a nation flourish, and in that nation make justice flourish, unless it takes into account the spiritual soil in which the nation is rooted and on which justice is founded.

<sup>354</sup>[...] that spiritual soil, the basis of its very life as well as the bedrock of its system of justice, is religion.

<sup>355</sup>[...] religion is [...] the soil in which a people is rooted.

compromissos morais em direção ao internacional: onde estão seus amores e seus afetos? Sobre qual fundamento último está organizado o itinerário devocional de uma determinada nação, ou seja, o que adoram? E adorando, como a partir dele organizariam sua identidade nacional e seus interesses na sociedade de Estados, ou sua penetração (ou ausência) nas relações políticas globais? A “religião”, enquanto conceito político, leva à uma abordagem antropológica e orgânica das nações, bem como do aparato “mecânico” a partir dela desenvolvida, o Estado-nação.

Esta postura teórica não é estranha ao campo, estando anteriormente presente em abordagens historicistas das Relações Internacionais, como no “Realismo Político Clássico” e na “Escola Inglesa”, sendo resgatado em propostas sociológicas dos Estudos Internacionais como assim o faz o “Construtivismo” e o “Realismo Neoclássico”. Ademais, nos parece que tais questões são apropriadas ao contexto atual, mediante a influência dos movimentos “Pós-secularistas” e da “Virada-Religiosa”, ambas presentes nos debates teóricos e acadêmicos das Relações Internacionais, e nas opções interdisciplinares no trato para com o político e o sociológico em âmbito global.

O Estado, enquanto um “organismo moral” (KUYPER, 2015), se desdobra dos atos da “graça comum” na história, sendo validado mediante decreto divino e não por um contrato social (2014). Como uma “treliça”, é dado para o desenvolvimento da “videira” (as nações) envergada pelo peso da queda, do pecado e do mal no mundo, mas que segue crescendo à medida em que recebe seu apoio. (KUYPER, 2014). Deste modo, o Estado se origina diante da existência do pecado e do mal no mundo; sua execução na história é fruto da “Graça Comum”, a qual viabiliza a história humana, e em operação conjunta à ordem da providência, promove preservação e consecução da ordem criada sobre o princípio da justiça em sociedade, a qual caminha em direção ao seu *telos* (fim) em Cristo Jesus.

Tal ordenamento implicaria em consenso com o Realismo Cristão, em que se reconhece sobre a esfera do Estado a necessidade e a capacidade de punição dos atos de injustiça perpetrados na sociedade humana. Contudo, em Kuyper, esta autorização surge mediante as ordenanças (leis criacionais), as quais conferem a legitimação para a contenção do avanço do mal via o uso da lei e da “pena capital”,

além da promoção de um habitat seguramente viável para o florescimento das potencialidades criacionais e humanas sobre o princípio ordenador da justiça. (KUYPER, 2016a).

A pena capital<sup>356</sup>, que em operação conjunta com as demais leis internas ao arranjo político do Estado estabeleceria a justiça e a ordem na sociedade. Isto promoveria em Kuyper uma abordagem diferenciada quanto à moral e a práxis política inerente ao Estado, daquela outra concernente ao indivíduo, ressoando, em alguma medida, a própria diferenciação estabelecida em Niebuhr, Butterfield e Wight. Ao Estado está conferido o poder legitimador para a aplicação da lei e o desembainhar da espada, de maneira que “Difícilmente se pretendia que o cidadão individual[mente] agisse de acordo com essa regra, mas apenas que o governo funcionaria em termos de recompensa quando se tratava de punição judicial”<sup>357</sup>. (KUYPER, 2016a, p. 67, tradução nossa). Enquanto um organismo moral atrelado à justiça, o Estado obtém do próprio ordenamento divino, isto é, das leis criacionais em sua própria esfera de atuação, as normas de conduta que lhes são peculiares e distintas das demais esferas. (KUYPER, 2016a).

A política de Estado deverá assim levar em conta o ordenamento no qual está inserido e as leis que do ordenamento se depreendem. De igual modo, deve-se computar os efeitos do pecado e da queda sobre a natureza humana e seus desdobramentos para o plano político, além do próprio relato histórico que atesta a agência da “graça comum” nas nações e em seus tomadores de decisão, que pela sabedoria prática e a experiência, criam suas leis. (KUYPER, 1991).

Será nesse sentido que a teoria política em Kuyper (1991, p. 248, tradução nossa) relaciona suas concepções teológicas, antropológicas, políticas, históricas e sociológicas ao dizer que:

---

<sup>356</sup>Sobre a relação entre Estado e a Pena Capital, ver Kuyper (2016a, p. 74-82).

<sup>357</sup>It was hardly intended that the individual citizen would act according to this rule, but only that the government would function in terms of recompense when it came to judicial punishment.

1. A teoria política também deve, antes de tudo, levar em conta a realidade do pecado.
2. Se o pecado não existisse, a observação da vida seria então completamente adequada para aprender as leis da vida política.
3. Desde que, no entanto, o pecado existe, não há vida normal para observar.
4. Uma vez que a realidade do pecado se manifesta como derivando do coração do homem, ele corrompeu seus poderes de observação.<sup>358</sup>

Kuyper aqui interliga a natureza humana à prática política que se desdobra nos três níveis de análise teórica nos Estudos Internacionais (WALTZ, 2004), postura esta também presente em Niebuhr, Wight e Butterfield. Ela não pode ser ignorada quando se busca trafegar no plano político, sendo, antes mesmo, parte constituinte do arrazoar e da práxis política dos Estados. Seus efeitos não dizem respeito somente à indivíduos singulares, mas sim alcança a humanidade de maneira mais abrangente, cujos efeitos se fazem sentir sobre o todo do horizonte existencial humano, seja em suas ramificações ou organizações sociais, o que incluiria aqui o próprio Estado. (KUYPER, 2016a).

Sendo o elemento do egoísmo tenazmente presente no horizonte existencial da experiência do indivíduo, por conta da natureza humana, ele se exacerbará exponencialmente dentro dos arranjos sociais da comunidade humana, demandando do Estado uma tomada de ação política cuja moralidade lhe é específica, a qual poderá exigir o uso da força e da violência, eventualmente, para a manutenção da justiça. O Realismo Cristão se assenta nesta assertiva, e assim o faz ao afirmar que “É porque os homens são pecadores que a justiça só pode ser alcançada por meio de um certo grau de coerção, por um lado, e por resistência à coerção e tirania, por outro lado”<sup>359</sup>. (NIEBUHR, 1952, p. 14, tradução nossa). Nestes termos, “A vida

---

<sup>358</sup>(1)Political Theory, too, must first of all take into account the reality of sin; (2)If sin did not exist, observation of life would then be completely adequate to learn the laws of political life; (3)Since, however, sin does exist, there is no normal life to observe; (4)Since the reality of sin manifests it self as issuing from the heart of man, it has tainted his powers of observation.

<sup>359</sup>It is because men are sinners that justice can be achieved only by a certain degree of coercion on the one hand, and by resistance to coercion and tyranny on the other hand.

política do homem deve estar constantemente entre a Cila da anarquia e o Caríbdis da tirania”<sup>360</sup>. (NIEBUHR, 1952, p.14, tradução nossa).

Assim, enquanto a moral individual aparenta receber maior influência da suprema norma proveniente do *ágape* (amor), a moral estatal deverá trafegar por meio de um outro valor elevado, o da justiça<sup>361</sup>. (NIEBUHR, 1932, 1952). Nesse sentido, em termos de agrupamentos sociais, como ocorre no Estado<sup>362</sup> por exemplo, “a moralidade está ligada ao poder: os grupos não podem alcançar o amor transcendental e auto sacrificial; podem visar apenas a justiça, uma mutualidade de interesses, que só pode ser alcançada através de uma igualdade de poder”<sup>363</sup>. (MCKEOGH, p. 98-99, tradução nossa).

O amor é transcendente enquanto a justiça é histórica, de maneira que a justiça haveria de ser a incorporação do amor em termos sociais. Ambas as normas, ainda que nesta relação de tensão, estariam em operação seja no indivíduo, na sociedade, no estado ou em outras esferas da experiência humana. Por meio destas normas, Niebuhr haveria de estabelecer os critérios morais de análise das dinâmicas do poder político em funcionamento na história humana. Estados, enquanto estruturas temporais manchadas pela fatídica realidade do pecado e da queda humana, poderiam apresentar maior aproximação ou maior distanciamento de uma conduta política moralmente adequada à norma da justiça.

---

<sup>360</sup>The political life of man must constantly steer between the Scylla of anarchy and the Charybdis of tyranny.

<sup>361</sup>Ainda que em Niebuhr haja esse dualismo, ele não deve ser caracterizado como sendo uma tensão entre uma moral pessoal e uma moral política. Antes, o que está em tensão seria o Realismo Cristão e o Idealismo Cristão, ou seja, uma tensão entre o realismo político e social, ambos presentes em seu Realismo Cristão, e o perfeccionismo moral oriundo da ética cristã e da lei do amor *ágape* de Cristo que também opera no imaginário niebuhriano. Para Niebuhr, a justiça é um desdobramento do amor, de maneira que os dois reinos, social e particular, estariam interligados por estas duas normas. Deste modo, o dualismo que ele apresenta não seria em termos dos valores em que eles representam, mas sim em termos de diferenciação dos princípios normativos que os regem. A justiça, aquela que afirma de forma igualitária a existência de todos, seria o amor (*ágape*) de um ponto de social; não são a mesma coisa, mas são interligados. Ver Niebuhr (1967).

<sup>362</sup>Em *Moral Man and Immoral Society*, Niebuhr (1932, p. 91, tradução nossa) descreve um movimento paradoxal entre a operação da ética no indivíduo e sua transposição para o arranjo social no estado: “o patriotismo transmuta o altruísmo individual no egoísmo nacional”. Isto autorizaria o governo a operar de maneira egoísta no plano internacional por estar agindo não em nome de si mesmo, mas sim do povo.

<sup>363</sup>[...] morality is connected to power: groups cannot attain transcending, self-sacrificial love; they can aim only for justice, a mutuality of interests, which can be achieved only through an equality of power.

Sobre este aspecto, Niebuhr (1952) tem em mente o contexto da segunda guerra mundial, em que promove uma leitura atribuindo a entente democrática uma moralidade superior àquela firmada no eixo nazismo-fascismo. Sua preferência pelo regime democrático está alicerçada sobre uma ideia de democracia como um bem moral, na medida em que estas sociedades teriam melhor capacidade para administrarem tanto as diversidades quanto os conflitos de interesses que estabelecem as dinâmicas da ação política. A democracia possibilitaria meios mais adequados para se checar os centros de poder e administrar os conflitos entre os grupos de interesse.

Vasco Rato (2007, p. 30) complementa a assertiva niebuhriana no tocante à esta questão, ao nos afirmar que “o pluralismo democrático, ao permitir a expressão dos interesses individuais, ao mesmo tempo que formula políticas que transcendem esses mesmos interesses, abre a possibilidade de se alcançar algum grau de justiça”. Se, por um lado, estados democráticos estabelecem ferramentas de checagem e limitações à inclinação pecaminosa da ação humana, por outro lado, estados totalitários, ou tirânicos, assim não o fazem, dando vazão à prática pecaminosa na política (ambição), e isto em nome do bem maior (*ágape*) nacionalmente definido, de maneira que, na abordagem niebuhriana regimes totalitários acompanham utopias totalitárias. (NIEBUHR, 1996a, 1996b, 2011).

Portanto, a moralidade para o Realismo Cristão seria parte fundamental para uma ação política apropriada ao Estado, isto em confluência com o interesse nacional que estaria enraizado à uma concepção moral vinculada à norma da justiça. Estados totalitários, por seu turno, operam mediante interpretações moralistas da política no plano internacional, mediante uma ética de interesses e intenções imorais, as quais estabelecem risco e ameaça à sociedade internacional. Já a democracia, uma vez sendo um arranjo político mais elevado moralmente, seria aquele que assente com a pluralidade de interesses viabilizando um maior acesso à justiça, numa relação de tensão e equilíbrio entre o interesse nacional e os valores transcendentais, contingenciados pelos desdobramentos, avanços e retrocessos na história e nas dinâmicas do plano político. (RATO, 2007).

Em sua análise histórica, Kuyper (2016a, 2016b, 2017b) demonstra, a partir de seu agostinianismo político, o confronto existente entre dois reinos: o primeiro

sobre a bandeira da graça e do amor, o outro das paixões egoístas e cobiçosas contrárias ao ordenamento divino. Esta dupla realidade, operosa na história e influente na própria atividade da “graça comum” que no mundo opera, demanda aquilo que Kuyper intitulou de “antítese”, a necessidade constante de oposição e resistência a todo ímpeto subversivo e hediondo que instrumentaliza a ordem criada em oposição ao ordenamento divino. Se por um lado, a “graça comum” preserva a criação ao suspender o juízo que conduziria à erradicação da vida humana, viabilizando o desenvolvimento humano e da história, por outro lado, diante da dupla realidade da natureza humana e do mal no mundo, a “graça comum” também permite o assalto da ordem criada e de seu desenvolvimento para fins perversos.

Sobre esta questão, Kuyper tem em mente a própria primeira Grande Guerra com suas dinâmicas de atrocidades e perversidades mediante o ímpeto egoísta e cobiçoso, advindos das formas imperialista de domínio político experimentados na Europa, os quais surgiram promovendo desequilíbrio na balança de poderes. Todavia, apesar desta constatação primária, a análise teológica kuyperiana da conjuntura do período, aponta-nos Bratt (2013), o levou a concluir que o fim da ordem europeia estaria assentado sobre o fermento nefasto da soberba. Esta Europa “havia sido esmagada sobre as rochas do orgulho humano. Eles haviam confundido os avanços culturais com o aprimoramento moral, de modo que seu progresso técnico só havia multiplicado seus poderes para destruir”<sup>364</sup>. (BRATT, 2013, p. 368, tradução nossa). A “sociedade moral-civil europeia” declinava sobre a ascensão progressiva de uma cultura racionalista, tecnocrática e moralista de domínio da natureza e da vida, figuradas em estruturas imperialistas uniformizantes, as quais solapavam a diversidade das nações em seu chauvinismo beligerante<sup>365</sup>. (BRATT, 2013).

---

<sup>364</sup>[...] had smashed upon the rocks of human pride. They had mistaken cultural advances for moral improvement, so that their technical progress had only multiplied their powers to destroy.

<sup>365</sup>Bratt (2013, p. 370, tradução nossa), ao refletir sobre o arrazoar kuyperiano concernente a este ponto, diz: “De fato, a Primeira Guerra Mundial representou a explosão da civilização na qual, disse Kuyper, a graça comum e a graça especial haviam convergido para criar os mais altos padrões e realizações do mundo. Foi um fratricídio entre terras que a Graça Comum designou como “nações cristãs”, “povos batizados”; e os genuinamente devotos em cada um deles não se demoraram em batizar a causa de seu país como a do Senhor.”.

Mas não somente nisto residiria o empasse europeu. Em sua análise conjuntural, Kuyper aloca o equívoco das grandes potências europeias no ato de terem “estabelecido as relações internacionais não no “Direito fundamentado nas ordenanças de Deus”, mas “no Poder” e no “puro interesse próprio””<sup>366</sup>. (BRATT, 2013, p. 368, tradução nossa). Diante deste quadro de desordem e falência, o único caminho vislumbrado por Kuyper seria aquele do “arrependimento”, capaz de opor-se à soberba que conduz a beligerância. A “cristandade europeia” deveria redescobrir a virtude cristã de humildade (limites internos e externos) e a busca pelo justo (lei internacional), os quais se fazem necessários à paz possível e ao equilíbrio dos poderes (sociedade internacional), bem como à manutenção (diplomacia) deste entre as nações<sup>367</sup>. (BRATT, 2013; JOUSTRA 2017; KUYPER, 2015).

Diante do desfecho da Primeira Grande Guerra, torna-se mais evidente a abordagem ‘realista-agostiniana’ do plano político em Kuyper, massivamente presente em sua produção reflexiva em seus três volumes intitulados de *Pro Rege*. Aqui passa a existir uma revisão teórica da parte de Kuyper na própria relação entre Estado e sociedade, além de uma releitura interna quanto a sua própria compreensão acerca da matéria do Estado e de seu papel.

Na análise kuyperiana, a sociedade no decorrer do século XX havia se desenvolvido consideravelmente em poder e proporção, para além do previsto em suas projeções iniciais. Em suas primeiras elucubrações políticas (KUYPER, 2014, 2015), a hermenêutica da suspeita, majoritariamente, recaía sobre o Estado diante da sombra revolucionária, absolutista e totalitária oriundas do século XIX. Mas a virada do milênio e os desdobramentos políticos denunciaram uma expansão expressiva das esferas e estruturas socioeconômicas, as quais eclipsavam a soberania absoluta do Deus eterno. A solução kuyperiana diante do ímpeto libertário e do desequilíbrio dos poderes concernentes às esferas sociais, partiria de dois

---

<sup>366</sup>[...] founded international affairs not on “the Right as grounded in God’s ordinances” but “on Might” and “pure self-interest.”

<sup>367</sup>Kuyper estabelece uma dura crítica não somente ao cenário europeu sob conflito, mas também sobre a ordem estabelecida no pós-Primeira Guerra. Bratt (2013, p. 368, tradução nossa) atesta que para Kuyper, “Os poderes vencedores eram cínicos ou hipócritas ao atribuir toda a culpa de guerra à Alemanha [...]. A proposta da Liga das Nações poderia ser melhor chamada de “liga de vencedores” que ou se mostraria ineficaz por sua falta de capacidade, ou um passo em direção a uma combinação tirânica de poder que augurava a vinda do anticristo.”.

movimentos: o resgate da doutrina do senhorio de Cristo sobre toda a ordem enquanto um princípio político, via sua tese das “Esferas de Soberania”; e uma maior atribuição de valor para o papel e a atuação do Estado entre as esferas, incluindo aí, suas implicações sobre as relações políticas dentro da sociedade internacional. (BRATT, 2013; KUYPER, 1912, 2016b, 2017b).

O diagnóstico kuyperiano apontava para uma nova ordem emergente no século XX, o Modernismo marcado pela globalização, pelo cosmopolitismo, pelo aumento da financeirização do capital e pelo avanço tecnológico na esteira do industrialismo avançado. Disto se depreende a busca kuyperiana pelo avivamento e o resgate da “evidência escriturística que garantiria o governo como uma necessidade para a sobrevivência humana, um auxílio para o progresso humano e o braço forte de Deus para a repressão do mal”<sup>368</sup>. (BRATT, 2013, p. 341, tradução nossa). Um Estado limitado e robusto, capaz de trazer um equilíbrio notório às “idolatrias materiais da era vindoura. Não impérios, [...] tão pouco o egoísmo imperial ou o absolutismo tirânico aos moldes de Napoleão e Bismarck, mas instituições de justiça capazes de equilibrar e restringir os piores excessos da sociedade”. (JOUSTRA, 2017, p. 17, tradução nossa).

Em aproximação com a opção niebuhriana, Kuyper também compreendia o valor moral superior da democracia, apesar de não atribuir à ela valor absoluto, ou tratando com vileza as outras formas possíveis de governo, antes, partia de uma ideia de que “toda a forma de governo é útil”<sup>369</sup>, estando eles pautados nos critérios de justiça em conformidade com a ‘lei moral’ (KUYPER, 2015, p. 89, tradução nossa). A diversidade de formas estaria em consonância para com sua compreensão pluralista estrutural e proveniente de sua tese das “Esferas de Soberania”, a qual nos informa o fato de que toda autoridade é derivativa daquela absoluta e primordial, que a administra pluralmente em sua providência para o melhor desenvolvimento das nações. Para a nação holandesa, por exemplo, Kuyper compreendia ser inapropriado o regime democrático, preferindo em seu manifesto

---

<sup>368</sup>[...] rehabilitated the scriptural evidence that warranted government as a necessity for human survival, an aid to human progress, and God’s strong arm for restraining evil.

<sup>369</sup>Every form of government is serviceable.

político-partidário a “monarquia constitucional”<sup>370</sup>. (KUYPER, 2015, p. 89, tradução nossa). Entretanto, a democracia para Kuyper (2014) era uma “graça de Deus”, de maneira que o Calvinismo, aquele que está na base estruturante de sua tese, elevaria moralmente a democracia<sup>371</sup> na medida em que promove a liberdade e a pluralidade necessárias ao funcionamento apropriado das esferas da vida. Assim, afirma Kuyper (2014, p. 36):

O Calvinismo [...] opõe-se a toda hierarquia entre os homens; não tolera a aristocracia, exceto a que é capaz, quer na pessoa ou na família, pela graça de Deus, de exibir superioridade de caráter ou talento, de mostrar que não reivindica esta superioridade de para autoengrandecimento (*sic*) ou orgulho ambicioso, mas para gastá-lo no serviço de Deus. Assim, o Calvinismo foi obrigado a encontrar sua expressão na interpretação democrática da vida; a proclamar a liberdade das nações; e a não descansar até que, tanto política como socialmente, cada homem, simplesmente porque é homem, seja reconhecido, respeitado e tratado como um criatura à semelhança de Deus.

Entretanto, Kuyper (2015, p. 92, tradução nossa) afirmaria posteriormente que a implementação de um sistema democrático de governo em uma nação, “é impossível sem um espírito público fortalecido”<sup>372</sup>, podendo desencadear, numa nação recém empossada de um regime democrático republicano despreparada, uma forma revolucionária degenerativa de um regime partidário, ou como aquele registrado a partir da Revolução Francesa. Dentre seus melhores exemplos de democracia estaria aquele que nasce a partir da Revolução Americana, profundamente influenciado pela modelo democrática que se coaduna com o Calvinismo.

---

<sup>370</sup>Constitutional monarchy

<sup>371</sup>Para o aprofundamento no trato para com os estudos democráticos a partir de Kuyper e da tradição por ele inaugurada, ver John Bowlin (2014).

<sup>372</sup>[...] is impossible without a strong public spirit [...]

### **4.3. Realismo Cristão Reconsiderado: por uma abordagem kuyperiana nos Estudos Internacionais**

Mesmo havendo aproximações do kuyperianismo para com o Realismo político e a Escola Inglesa, dos quais a ‘comunidade realista cristã de discurso’ pode estar em relação próxima, necessário é a rejeição de qualquer ímpeto que busca a associação automática entre os pressupostos existentes nestas vertentes – como, por exemplo, as noções de Estado e soberania criadas a partir do “mito Westfaliano” (MAVELLI; PETTITO, 2012) – para com aquela opção de estirpe kuyperiana. Kuyper é agostiniano, mas Kuyper também é “kuyperista” (HENDERSON, 2011, 2017), dialogando com a “comunidade de discurso” e as demais vertentes nos Estudos Internacionais, sem estar circunscrito aos seus contornos, na medida em que também estabelece pontos de antítese em contraposição aos pressupostos existentes nestas tradições – disposição essa, inclusive, pressuposta na própria lógica de “comunidade de discurso” aplicada ao Realismo Cristão.

O kuyperianismo se distancia da narrativa originária de westfaliana pela própria lógica proveniente da teoria das “Esferas de Soberania”, do pluralismo estrutural que dela se desdobra e de seu impacto na compreensão do plano internacional. Ainda que o Estado seja uma peça fundamental para o pensamento kuyperiano, possuindo sua esfera soberana de atuação em seu próprio eixo, não será interpretado por Kuyper em termos de uma autoridade absoluta. Sua teoria das “Esferas de Soberania” instaura uma crítica arquitetônica em relação a opção westfaliana, na medida em que confessa uma realidade plural da existência, a qual se organiza em uma disposição horizontalizada, sustentada a partir da “soberania absoluta” sob regência do Messias cristão.

O “Cristo Rei” enquanto princípio ordenador kuyperiano da política, da sociedade e da ideia de soberania, força a relativização de todas as demais “autoridades diferenciadas” (soberanias) em relação àquela de primeira ordem e grandeza que é absoluta (Deus). No plano internacional, este mesmo princípio demandaria o reconhecimento da realidade anárquica enquanto a relativização de qualquer ímpeto hegemônico que busque rogar para si o status de soberania plena e toda abrangente entre os Estados. A tese das “Esferas de Soberania” aproximaria

Kuyper de uma leitura comunitarista do arranjo internacional, na medida em que reconhece uma sociedade internacional organizada, pressupondo um equilíbrio de poderes entre autoridades internacionalmente operantes. O Estado, enquanto uma “autoridade diferenciada”, compõe parte da malha entretecida do tecido internacional<sup>373</sup> sobre os atos da “Graça Comum”, a qual viabiliza a história em suas dinâmicas multifacetadas.

A oposição à lógica do sistema secular westfaliano de estados-nações estaria presente na crítica kuyperiana ao modernismo, do qual se obtém a “Presunção Westfaliana” (THOMAS, 2014). Ao invés de erradicar o pluralismo cultural e religioso, o ímpeto secularista westfaliano acabou promovendo um sistema de estados secularmente “confessionais”, o qual desencadeou um processo de migração da ideia do sagrado (BOSSY, 1985), cuja nova divindade absoluta seria aquela possuidora de seus devotos séquitos, “a geração do grande Leviatã, ou, antes (para usarmos termos mais reverentes), daquele deus mortal a quem devemos, abaixo do Deus imortal, nossa paz e defesa”, o Estado Soberano. (HOBBS [1651]/2012, p. 140).

Isto iria ao encontro da própria denúncia wightiana ao secularismo liberal moderno, o qual despia a história do seu sentido, promovendo uma sociedade europeia em desconfiança e desespero diante do contexto geopolítico desalentador entre os séculos XIX e XX. Por conseguinte, o que lhes restaria enquanto uma “alternativa ao desespero agnóstico”<sup>374</sup> seria “a submissão ao Leviatã; pois o massivo estado demoníaco, em ambas as suas formas Fascista e Comunista, concede liberdade da ausência de sentido”<sup>375</sup>. (WIGHT, 1948, p. 36, tradução nossa).

A proposta kuyperiana é cautelosa ao promover um endosso à soberania do Estado, qualificando-a dentro da “Esfera de Soberania” em termos de “autoridades diferenciadas” (soberanias), cada qual no seu eixo, estando interligadas em

---

<sup>373</sup>Isto nos leva a pensar de que maneira a própria teoria das “Esferas de Soberania”, em confluência com o pluralismo estrutural kuyperiano e sua transposição para o plano externo, demandaria uma revisão do termo “Internacional” e adoção de outros conceitos mais apropriados à postura Kuyperiana, dentro de um debate existente nos Estudos Internacionais.

<sup>374</sup>[...] alternative to an agnostic despair [...]

<sup>375</sup>[...] submission to Leviathan; for the demonic mass-state in both its Fascist and its Communist forms, gives freedom from meaninglessness.

associação entre si. Parte disto, aferimos, advém de sua herança agostiniana e calvinista que o informa sobre a influência dos efeitos da queda, do pecado e da natureza humana sobre projetos e estruturas políticas, seja no âmbito doméstico ou externo. Contudo, assim o faz não de forma cínica ou pessimista, pois leva em conta o testemunho da história sobre a ação da “Graça Comum”, da presença de ordem e de leis estruturais em cada esfera da vida, os quais viabilizam avanços em meio ao retrocesso pelo freio do mal. Antes, sua análise lança olhares ao horizonte da experiência humana reconhecendo a influência de forças múltiplas e diferencias em operação não somente no plano nacional, mas também no âmbito internacional.

Seu manifesto político em *Our Program*, busca demonstrar sua postura em relação à política externa, a qual visa lançar luz sobre sua própria compreensão do Internacional. Kuyper demonstra aqui sua aproximação à Escola Inglesa, principalmente aquela estabelecida sobre a reflexão de Martin Wight e Butterfield. Sua postura política versava sobre o Direito Internacional estabelecido em termos mais históricos, teológicos e culturais em oposição àqueles pretensiosamente universalistas; a crença em comunidades organicamente e moralmente estabelecidas no núcleo de todas as nações em que a religião, enquanto um conceito político, seria peça fundamental para a formação da identidade nacional; e o pressuposto da liberdade de crença capaz não somente de viabilizar um caminho para se construir as leis internacionais e modelar a identidade nacional, mas também de estabelecer os parâmetros essenciais à uma robusta comunidade política e democrática. (JOUSTR, 2017).

Na realidade, uma ‘Política Internacional kuyperiana’ daria ênfase nos ordenamentos estabelecidos na criação e na vida religiosa das nações. Todavia, atribuiria igual ênfase à soberania das nações, ao Direito Internacional e à liberdade de crença e religião, esta última enquanto um desdobramento da compreensão kuyperiana da obrigação moral de se anunciar as “boas novas” cristãs e as implicações políticas e sociais que são construídas a partir desta “mensagem”. (JOUSTR, 2017, 2018).

O Direito Internacional (*International Law*), a lei entre as nações, seria um dos pilares estruturantes da abordagem kuyperiana para o funcionamento da Política Internacional. Desta instituição, Kuyper extraía o princípio necessário para um

ordenamento internacional em que há a devida restrição dos pequenos e médios poderes, bem como dos grandes poderes globais. Por meio do Direito Internacional, o arranjo internacional extrairia a base para seu ordenamento, a “lei das nações” (*law of nations*), estando ele pautado nas normas profundas necessária às relações na sociedade de Estados e no próprio tecido internacional. Estas normas se estabeleceriam em relação à Cristo, seu Reino e aos valores, a partir dos quais se constituem os ordenamentos político e jurídico de justiça com seus respectivos desdobramentos para o âmbito internacional. A justiça, que informa a lei seus valores, extrai da Ordem de Deus (Lei moral) sobre o âmbito internacional, os rudimentos valorativos reguladores entre as nações (lei das nações). Assim, Kuyper (2015, p. 275-276, tradução nossa) define o propósito do “Direito Internacional” (*International Law*):

O propósito do direito internacional [...] era garantir o direito de existência - de existência com honra - a todas as nações, grandes e pequenas. Essa garantia dependia da submissão conjunta das nações à uma lei superior. Hoje em dia, o propósito do direito internacional é assumido em um significado oposto. Exige sacrificar o direito de existência independente das nações a um certo direito imaginário dos povos da Europa para formar grandes aglomerados e eliminar todas as barreiras e todos os obstáculos que ainda impedem a fusão e mistura da vida das nações.<sup>376</sup>

Kuyper (2015) aqui tem como pressuposto uma soberania das nações e dos povos, a qual, quando respeitada, preservaria a pluralidade cultural, política e social impressa na criação pela pluralidade estrutural aferida por sua tese de “Esferas de Soberania”. Pluralidade esta, vilipendiada pelo ímpeto modernista de uniformidade presente nas propostas políticas revolucionárias, totalitárias e hegemônicas, denunciada por Kuyper em seu ímpeto antirrevolucionário, demandaria afirmar a não neutralidade religiosa das relações internacionais.

---

<sup>376</sup>The purpose of international law in former days was to guarantee the right of existence—of existence with honor—to all nations, large and small. This guarantee rested on having the nations together submit to a higher law. Nowadays the purpose of international law is taken to mean the opposite. It demands sacrificing the nations’ right of independent existence to a certain imaginary right of Europe’s peoples to form large agglomerates and to eliminate every barrier and every obstacle that still prevent the merger and blending of the life of the nations.

Na defesa contra tais ímpetos, Kuyper (2015, p. 277-283, tradução nossa, grifo do autor) via a necessidade de se estabelecer uma “defesa moral”<sup>377</sup> estruturada a partir do (1) “*conhecimento da história do país*”<sup>378</sup>, do (2) “*senso de justiça*”<sup>379</sup>, do (3) “*espírito cívico*”<sup>380</sup> e da (4) “*diplomacia*”<sup>381</sup>. Estas seriam as barras necessárias para a defesa da estrutura orgânica de uma nação contra os ímpetos modernistas e revolucionários por Kuyper combatido.

O Direito Internacional, promotor da “lei das nações”, partiria antes de tudo, do reconhecimento da vida orgânica nacional para dele cuidar, para então ser o princípio pluralmente necessário à uma ordem global que se distancia de opções uniformizadas, hegemônicas e singulares da mesma, sendo possível mediante o fundamento Cristão de compreensão da realidade pelas “Esferas”, o qual preconiza a liberdade e o equilíbrio necessários às dinâmicas entre as nações.

Em Kuyper, ao contrário de outras abordagens realistas nos Estudos Internacionais, poder e justiça, matérias caras aos Estudos Internacionais, não estão em uma relação antagônica entre si, tão pouco a política deve ser resumida à esfera do poder somete, o que não significaria dizer que o poder não poderia ser abusado e a justiça pervertida. Kuyper aqui é “realista”. A própria tese de “Soberania de Esferas”, que nos informa o papel moderador do Estado entre as esferas, mediante a promoção da justiça, pressupõe a necessidade do equilíbrio e da checagem do poder, dado a capacidade de perversão humana de algo que a partir da criação, é bom. A realidade pautada no ordenamento divino rejeitaria a ideia de que ambos seriam entidades autônomas e malignas em uma relação dialética. Antes, numa abordagem kuyperiana aproximada à um “realismo pluralista”, em que a “graça transforma a natureza”, poder e justiça são partes integrantes da realidade em sua forma plural e diferenciada como nos informa a “Esfera de Soberania”, agindo de maneira complementar uma à outra, mediante o bom ou mal uso a eles atribuídos.

Nesse sentido, seria kuyperiana a afirmativa da não neutralidade religiosa do “internacional” como queriam imaginar as propostas que se desdobraram a partir da

---

<sup>377</sup> Moral Defense

<sup>378</sup> *Knowledge of the country's history*

<sup>379</sup> *Sense of justice*

<sup>380</sup> *Civi spirit*

<sup>381</sup> *Diplomacy*

narrativa westfaliana. Ao contrário, em Kuyper há o uso da “religião”, enquanto um conceito político, como um “motivo-base” estruturante das nações e que, mediante o Direito Internacional, é trazido ao plano internacional em um diálogo inter-religioso em uma ordem pós-secular global. Aqui estaria a possibilidade de se estabelecer um diálogo apropriado e cooperativo entre causas comuns tendo em vista a justiça e o bem comum, mesmo entre arranjos sociais e nacionais rivais ou concorrentes à postura cristã da qual Kuyper parte. Deste diálogo (e antítese) cooperativo fomentado a partir do Direito Internacional, em que se busca conciliar os múltiplos interesses e solucionar conflitos, matéria necessária a governança global, a partir do qual se fomente regimes e instituições globais para a prática da justiça e o amor ao próximo.

O Neo-calvinismo kuyperiano pressupõe um “realismo reformado” em Agostinho e Calvino, desdobrando-se em um “realismo pluralista”, o qual reconhece uma pluralidade estrutural inerente ao ordenamento criacional e às dinâmicas conflituosas próprias da pluralidade e da diversidade presentes no plano político, se afastando de uma perspectiva uniformizante e minimalista da realidade criada como a do “Testemunho Cristão”. Busca a ordem e a paz, mas não é pacifista, antes ancorando-se na realidade do ordenamento divino, compreende os avanços e retrocessos inerentes às dinâmicas próprias da vida social e humana, sem o cinismo niilista desesperado ou o utopismo idealizado modernista, sendo sim uma abordagem política realisticamente cristã e reformada.

Isto posto, partimos para a porção conclusiva deste esforço dissertativo, buscando finalizar a pesquisa aqui proposta mediante o resgate sumarizado da discussão apresentada, a qual parte de nossas indagações concernentes aos consensos e dissensos entre estes que aqui intitulamos de ‘comunidade realista cristã de discurso’ e Abraham Kuyper. Ao assim fazermos, estabeleceremos alguns pontos conclusivos e apontamentos finais, os quais nos levam a novos questionamentos e que nos possibilitam, pela inquirição, firmar novos objetivos de pesquisa que daqui se desdobram.

## 5. CONCLUSÃO

A presente dissertação tomou como ponto de partida o averiguar “se e em que medida haveria a possibilidade de se estabelecer pontos de consenso e dissenso entre o Realismo Cristão, enquanto uma “comunidade de discurso” própria dos Estudos Internacionais, e a tradição reformacional de pensamento político-social, com enfoque na teoria político-social Neo-calvinista de Abraham Kuyper”.

Tal inquirição surge na esteira de um movimento de reavivamento, redescoberta e reinterpretções da tradição Realista Clássica nas Relações Internacionais e de seus associados, juntamente com o resgate do debate teórico ético-normativo na Política Internacional, propalado pela crítica “Pós-secularista” ao campo e pela “virada religiosa” a qual traz à baila a contundência e significância do argumento religioso para o desenvolvimento teórico e analítico nos Estudos Internacionais.

O suscitar desta abordagem ético-normativa e do argumento religioso, nos possibilitou e demandou o ir para além desta tradição americana de política internacional e cruzar o atlântico em direção àquela que, em seus primórdios, valeu-se de um engajamento correlato na Grã-Bretanha por meio de uma abordagem teórica aproximada ao realismo político, a chamada Escola Inglesa. Ambas as tradições, americana e europeia, fundamentais para se pensar a constituição do campo das Relações Internacionais, foram igualmente responsáveis por legar uma estirpe peculiar de indivíduos cujos esforços também se direcionavam às análises de Política Internacional, levando em conta as implicações de sua teologia pública e sua herança cristã no trato para com o histórico e o antropológico, o político e o moral, o nacional e o internacional. (EPP, 1991; HOSKINS, 2016; JONES, 2003; JOUSTRA, 2018; TROY 2012).

Esta forma peculiar de pensamento (LOVIN, 2004) do Realismo Cristão, promove uma “abordagem” ou “interpretação” ético-normativa a partir de uma herança inerentemente “realista” e “cristã” do plano político em suas configurações domésticas e internacionais, inspiradas nas reflexões e no pensamento de Agostinho de Hipona. Tal “momento agostiniano” da Política Internacional foi um movimento datado no campo em que sua “perspectiva religiosa”, associada à um

ponto de vista “realista”, deu origem ao que aqui chamamos de “Realismo Cristão”, a partir do qual propusemos uma aproximação desta para com o Neo-calvinismo de Abraham Kuyper em sua abordagem teórica político-social.

Kuyper, enquanto um teólogo público, parte de um arrazoar teológico e de uma “cosmovisão” agostiniana-calviniana para construir sua teoria e sua teologia político-social, a qual, como aponta-nos Freire (2010, 2011, 2016) em associação a Ramos (FREIRE; RAMOS, 2008, 2012), já se faz presente e atuante na busca pela ampliação dos debates teóricos-analíticos e interdisciplinares nas Relações Internacionais. Nossos esforços dissertativos seguiram este mesmo ímpeto na medida em que visou contiguidade para com as discussões no campo, ao propor o emparelhamento entre a escola holandesa de pensamento e o Realismo Cristão com suas formulações americanas e europeias.

Orientada a partir da pergunta-problema levantada, a investigação aqui proposta estabeleceu um movimento de diálogo e antítese entre o “Realismo Cristão” e o kuyperianismo. Para tanto, valeu-se da produção teórica-reflexiva daqueles que figuram entre os principais representantes desta abordagem realista e cristã em seu enquadramento americano e europeu para as Relações Internacionais, a saber, Reinhold Niebuhr, Herbert Butterfield e Martin Wight, bem como daquela que parte dos escritos políticos e sociais advindos de Abraham Kuyper.

Da objetivação primária, esta dissertação se desdobrou em três grandes estruturas capitulares, por meio dos quais se buscou estruturar e apurar o argumento aqui estabelecido, em favor da pesquisa igualmente aqui proposta, nos seguintes termos: (a) identificou e apresentou uma definição, os pressupostos, o desenvolvimento estrutural e histórico do que convencionou-se chamar de “Realismo Cristão” nos estudos de Política Internacional, via dois enquadramentos conceituais à ele aplicado, a saber, “comunidade de discurso” e uma forma específica de “análise de política externa”; (b) delimitou e explicitou os fundamentos e os baldrames teóricos concernentes ao Neo-calvinismo Holandês, a partir da reflexão e do pensamento político-social de Abraham Kuyper, nosso enfoque analítico, e dos herdeiros desta vertente teórica Reformacional; (c) averiguou os possíveis pontos de consenso e dissenso entre a ‘comunidade realista cristã de discurso’ (Realismo

Cristão) e o kuyperianismo em suas respectivas abordagens e formulações ético-normativas para uma teoria de Política Internacional.

### **(a) O REALISMO CRISTÃO POLÍTICO**

Inicialmente, o segundo capítulo intitulado de “O Realismo Cristão Político” tratou da terminologia, das afirmações e implicações conceituais que do termo se depreendem, desde suas configurações mais preliminar, até suas formas mais derradeiras, buscando seu desenvolvimento na esteira da história. Em Robin Lovin (2004), constatou-se que o Realismo Cristão seria uma “forma de pensamento”, um “movimento” abrangente que parte de uma vasta tradição cristã de pensamento ético, político e teológico, sendo incapaz seu confinamento à uma tradição, a um único autor ou à um sistema estanque de ideias. Enquanto uma “interpretação” ou “abordagem” contemporânea da política internacional e doméstica em seus múltiplos desdobramentos (TSONCHEV, 2015), estaria associada às ideias, filosofia e teologia agostiniana, por meio da qual propunha uma “perspectiva religiosa” em sua teologia pública e política no trato para com as questões políticas, principalmente aquelas deflagradas no século XX, em parâmetros cristãos e realistas. (PATTERSON, 2008).

Em seu “realismo”, foi crítica do idealismo, do utopismo e do pacifismo, bem como consciente das lutas e dinâmicas do poder no globo, sendo a favor dos fatos brutos e da defesa ético-normativa da ordem no mundo. No entanto, foi igualmente “cristã” em sua ética e sua teorização a partir do arcabouço reflexivo proveniente das doutrinas clássicas dos cristianismo sobre a veracidade escriturística, a pecaminosidade humana e de sua sociedade, os atos soberanos, interventores, redentores e julgadores de Deus no mundo, a centralidade de Cristo na história, dentre outros.

Este Realismo Cristão, seja de sua terminologia ao seu escopo, haveria de propor, a partir de sua tradição cristã-agostiniana de pensamento e do “realismo” que lhe era próprio, uma leitura peculiarmente cristã e realista da história, o qual se desdobraria em suas conceituações acerca do político, do social, do humano e do

internacional. Em sua compreensão do mundo, se distanciaria das abordagens “moralistas utópicas” e “pacifistas”, bem como do “amoralismo *realpolitik*” mediante uma abordagem que compreende a realidade dos conflitos, dos interesses, do poder, da irrupção do pecado no mundo e no universo humano em seus múltiplos efeitos, sem, contudo, optar por um pessimismo cínico e imobilista em direção à vida política. Antes, visa a conscientização e o clamor às nações e aos seus tomadores de decisão, para que haja um engajamento moral e político na busca pela justiça possível no mundo.

Para tanto, valendo-nos de Lovin (2008), afirmou-se inicialmente que a devida compreensão do termo “Realismo Cristão” deveria estar calcada sobre três qualificadores que o distinguiria das demais opções e abordagens políticas concorrentes, em uma combinação sintética entre o “Realismo Teológico”, “O Realismo Moral” e o “Realismo Político” nos quais se assenta. É ‘Realista teológico’, pois traz consigo uma perspectiva religiosa e agostiniana para a ordem global e para o plano político que configura a realidade, cujo significado é garantido a partir de um ponto de referência que a transcende no divino e absoluto; é ‘Realista moral’ pois professa uma ordem, em sua significância moral, para a realidade e a sociedade humana, estando além da valoração presente nos particularismos individuais ou naqueles estabelecidos pelas sociedades, uma vez que se sustenta no ordenamento e na própria realidade em referência ao divino; é também ‘Realista político’ uma vez que reconhece as limitações e os constrangimentos humanos e de suas instituições sociais devido ao seu estado pecaminoso de natureza, o auto-interesse e as dinâmicas do poder, os quais ofuscam e limitam as ações morais.

Todavia, a partir de sua definição terminológica pontuou-se um outro aspecto distintivo do Realismo Cristão, valendo-se da abordagem apresentada por Patterson (2015), a partir do qual seria possível ampliar sua conceituação mediante sua associação aos termos “Comunidade de Discurso” e “Análise de Política Externa”. O primeiro termo permitiu o alargamento e a flexibilização dos contornos que definem o Realismo Cristão, na medida em que o distanciou da ‘rigidez’ teórica presente na ideia de “tradição” ou “escola” de pensamento, viabilizando assim, enquanto “Comunidade de Discurso”, a abertura interdisciplinar, um aspecto diversificado conceitual e um senso de unidade entre seus adeptos mediante oito pressupostos

compartilhados. Do segundo termo, pavimentou-se um caminho de reconhecimento do poder teórico-analítico do Realismo Cristão enquanto um tipo específico e menos formal de “teoria de Relações Internacionais”, focado em critérios norteadores para a prática e a análise de política externa.

Deste modo, a ‘comunidade realista cristã’ de discurso, capaz de agregar historiadores, filósofos, cientistas políticos, eticistas, intelectuais e teólogos públicos, teria em seus parâmetros constitutivos oito suposições gerais, dentre as quais, figurariam: (1) a partilha de princípios postulados pelo Realismo político moderno; (2) uma abordagem Realista teológica agostiniana em seus vários aspectos e concepções, os quais tocam o político, o moral, o antropológico, dentre outros; (3) uma primazia ao ordenamento político e ao equilíbrio de forças no globo; (4) uma tratativa recorrente quanto ao conceito de “poder”; (5) o estabelecimento de uma acirrada crítica à potencialidade destrutiva do “chauvinismo” coletivo; (6) a consideração dos três níveis de análise em Política externa e internacional a partir das “três imagens” propostas por Waltz (2004); (7) uma oposição aos vários “ismos” em sua capacidade destrutiva de absolutização da realidade como o “utopismo”, o “idealismo”, o “conservadorismo” e o “liberalismo”, para nomearmos alguns; (8) os limites e as contenções necessárias à altivez, à soberba e aos intentos auto-interessados presentes no mundo. (PATTERSON, 2015). Somados a isso, esta “Comunidade de Discurso” teria a capacidade de contribuir com a produção de diagnósticos, previsões, prescrições e avaliações enquanto uma proposta de análise de política externa (PATTERSON, 2015; WALT, 2005).

Isto posto, no intento de se estabelecer uma visão acurada acerca da extensão, da profundidade e da influência da fé judaico-cristã sobre o Realismo Cristão, além de uma gênese histórica sobre o desenvolvimento do conceito, buscou-se uma exposição panorâmica dos contornos históricos que o compõe. Para tanto, foi levantado suas formulações preliminares que deitam raízes no “Realismo Profético” (STONE, 2005) hebreu conforme estabelecida na tradição bíblica, veterotestamentária e neotestamentária, assim como seus desdobramentos para os primeiros séculos da era cristã em sua influência teológica patrística no “Realismo Ambrosiano” e no “Realismo Agostiniano”, perpassando o período da idade-média em sua herança escolástica perfilada pelo “Realismo Tomista”.

Ademais, verificou-se o impacto da Reforma Protestante e seu legado no “Realismo Reformado” oriundo, majoritariamente, dos escritos e da reflexão de Lutero e Calvino, avançando em sua forma contemporânea no século XX através das abordagens americanas e europeias advindas do “Momento Agostiniano” das Relações Internacionais (EPP, 1991), até sua estruturação mais derradeira em quatro distintas configurações, a saber: “Testemunho Cristão” como um contraponto ao “Realismo Cristão” mediante seu “pacifismo”; o “Realismo Antiutópico” mais aproximado do “Realismo Cristão” principalmente em seu ímpeto antiutópico; o “Realismo Contra-apocalíptico” em seu movimento de denúncia ao desbalanceamento do juízo moral por parte de um determinado Estado que, ensoberbecido em sua altivez, atribui ao oponente uma condição desmedida e superestimada de perversidade e vileza; o “Realismo Pluralista”, o qual estaria em maior correlação ao “Realismo Reformado” de estirpe calvinista, dos quais Kuyper é um de seus principais herdeiros.

Este “Realismo Pluralista” seria aquele que leva em conta as forças múltiplas que operam nos complexos sistemas relacionais humanos em sua pluralidade e diversidade de esferas, na confissão de uma ordem moral no mundo sobre a influência da queda, do pecado e da natureza humana. Ademais, o papel político-social do Estado, sob o legado reformado e pluralista, haveria de desempenhar uma função moderadora de justiça nesta forma de organização social em múltiplas esferas e instituições, cada qual em sua própria esfera de autoridade e soberania. Tal abordagem se faz igualmente presente em Abraham Kuyper e em sua teoria das “Esferas de Soberania”, nos permitindo um emparelhamento entre o kuyperianismo e o Realismo Cristão via o Realismo Pluralista contemporâneo, ainda que a abordagem kuyperiana se estenda para além dos seus limites e contornos.

## **(b) CONTORNOS DA TRADIÇÃO POLÍTICO-SOCIAL KUYPERIANA**

Na devida lida para com a questão aqui proposta, da existência de consensos e dissensos entre o Realismo Cristão e o Neo-calvinismo kuyperiano, foi ofertado no terceiro capítulo os “contornos da tradição político-social kuyperiana” através da

exposição da vida, da obra e do pensamento político-social do teólogo público Abraham Kuyper, mediante o uso de seu arcabouço teórico-argumentativo presente em fontes primárias e secundárias.

Como ponto de partida, expôs-se em “Abraham Kuyper: biografia como Teologia Pública e Política”, um retrato biográfico do autor e um mosaico teórico de seu pensamento. Partindo de uma postura teológica liberal, Kuyper posteriormente experimenta um renovo de consciência doutrinária via o Calvinismo e a ortodoxia proveniente do Cristianismo-Histórico, os quais foram fundamentais para a estruturação de uma cosmovisão sobre a qual Kuyper erige as estruturas basilares de sua teoria política.

Do Calvinismo e da herança histórica do cristianismo reformado Kuyper obteve os parâmetros necessários para a consolidação de uma moldura interpretativa da vida e do mundo, capaz de conduzi-lo ao engajamento público, social e político a partir de uma teologia pública que se depreende do “Calvinismo enquanto “Sistema de Vida” ou “Cosmovisão””. Este Calvinismo não somente foi capaz de legar a Kuyper uma lente interpretativa da vida religiosa, como também proporcionou os meios necessário para uma teoria arquitetônica sobre o arranjo das relações humanas em suas distintas esferas sociais, organizada em uma abordagem pluralista da realidade e do plano político.

Este Calvinismo, sob a pena de Abraham Kuyper (Neo-calvinismo), foi peça crucial na modelagem de uma proposta teórica antirrevolucionária de engajamento político, um movimento de oposição e alternativa política às opções individualistas, coletivistas, revolucionárias e utópicas, as quais Kuyper buscou combater. Seu antagonismo político visava a denúncia do liberalismo político e do espírito modernista enquanto um movimento ideológico ilusório e uniformizante da vida, propagado por meio do espírito revolucionário e do secularismo desde o final do século XVIII.

O pluralismo kuyperiano, composto a partir de sua leitura calviniana da realidade, viabilizava uma plataforma teórica ampla e diversa, unificada em torno de um princípio fundamentalmente religioso que coordenaria sua compreensão acerca da vida, em que a fé cristã, as diretrizes políticas, e uma teoria social-econômica estariam intimamente interligadas, ao integrar os indivíduos, a sociedade, suas

instituições e a moral cristã. Aqui estão os parâmetros para o desenvolvimento de sua teoria político-social das “Esferas de Soberania”, antagônica ao “Atomismo Revolucionário e a uniformidade”. (HESLAM, 2002). Deste modo, evidenciou-se que, para Kuyper, a ordem criada, em seus múltiplos aspectos e esferas, seria uma unidade orgânica viva e pulsante, a qual se expressaria em diversidade como que em uma rede interligada de vários elementos que a compõe.

Parte crucial de seu arcabouço cosmovisionário, a história seria peça fundamental para a construção do mosaico reflexivo kuyperiano. Em “Graça Comum”: uma abordagem kuyperiana da história e seus desdobramentos”, se constatou o fato de que será a partir dos parâmetros teológicos e conceituais advindos da cosmovisão calvinista, em conjunto com uma hermenêutica da história via o conceito de “Graça Comum”, que a teoria político-social kuyperiana tece suas principais ilações e constatações políticas, teológicas, sociais, éticas e antropológicas.

A história concebida a partir da narrativa cristã da “Criação-Queda-Redenção”, instaura uma realidade sustentada mediante os decretos e o ordenamento criacional divinamente estabelecidos (criação), constatando uma dissonância e uma fratura entre o propósito criacional original e seu estado pós o evento da queda pelo pecado e a entrada do mal no mundo (queda), professando esperançosamente a restauração de todas as coisas a partir da obra consumada do Messias Jesus (redenção). O fio condutor que garante o progresso da história autorizada no movimento criacional, mesmo sob a realidade disruptiva provocada pela queda, seria a “Graça Comum” que restringe as consequências do pecado, domando-o, viabilizando o avanço da história e o desenvolvimento humano em sua pluralidade de esferas.

A “graça comum” operará transformadora na ordem criada (natureza), autorizando o florescimento humano em seus aspectos políticos, sociais e culturais. Todavia, isto ocorre sob a influência do estado de queda na natureza humana e em seus desdobramentos na ordem criada, pois, esta “graça” não extingue, mas freia o avanço desmedido e aniquilador do pecado. Deste modo, será por meio da “Graça Comum” e do domínio providencial e soberano de Deus sobre a criação, que a história humana se desdobra em direção ao seu fim (*telos*). A “Graça Comum”

viabiliza o desenvolvimento humano, a família, a sociedade, a nação, o Estado e as dinâmicas do internacional, de maneira que sem ela, não seria possível a história (KUYPER, 1998b, 2016a).

A teoria político-social kuyperiana das “Esferas de Soberania” será formulada a partir do acima exposto, caracterizando-se por seu “pluralismo estrutural” (BARTHOLOMEW, 2017). A partir da ideia de soberanias, configuram-se os “poderes” e as “autoridades” em múltiplas esferas, compondo assim o ordenamento criado, o qual é sustentado pelas ordenanças de Deus (leis morais) para cada área da vida. Da autoridade absoluta, que é o próprio Deus, fluiria todas as instâncias de autoridade e domínios existentes, cada qual orbitando seu próprio eixo de atuação em suas próprias leis. Kuyper aqui deve ser compreendido a partir de seu próprio contexto e em seu ímpeto antirrevolucionário contra as ideias revolucionárias de “soberania popular” e do misticismo hegeliano da “soberania estatal panteísta”. (BRATT, 1998). A teoria kuyperiana era aquela que possuía um caráter descritivo para a estrutura social, ao mesmo passo que intentava estabelecer um princípio prescritivo para a ordem política. (DALY, 2009).

A partir dela, o Estado-nação é concebido como um “organismo moral” (KUYPER, 2015) e uma “instituição reguladora” (VAN TIL, 2005) em uma sociedade pluralizada, promovendo ordem pública e tendo na justiça sua vocação, na medida em que busca o equilíbrio e a harmonia entre as demais esferas de soberania que compõe o todo social. Ao se distanciar das opções idealistas, revolucionárias, totalitárias e místicas, Kuyper mantém o reconhecimento do papel e da função do Estado que opera em seu próprio eixo de autoridade e soberania, sem que, com isso, ignore a equivalência e o equilíbrio de poderes entre as demais esferas do horizonte de existência. Nesta relação descentralizada de poderes e soberanias, organizada a partir de um pluralismo estrutural, Kuyper se aproximaria de uma proposta comunitarista de teoria política que busca o equilíbrio entre os poderes sobre o eixo da justiça.

Esta proposta pluralizada e abrangente que configura a tese das “Esferas de Soberania” e o kuyperianismo, evidenciou uma amplitude e um alcance analítico que impossibilita circunscrever a tradição kuyperiana à somente uma abordagem teórica sobre o político, mas que se estende em direção ao múltiplo espectro da realidade

humana; e uma elasticidade tal capaz de permiti-lo dialogar com outras abordagens teóricas, dentre as quais o Realismo Cristão figura-se entre elas.

### **(c) KUYPER ENTRE AS NAÇÕES**

Neste quarto e derradeiro capítulo intitulado de “Kuyper entre as Nações: aproximações e distanciamentos entre o Realismo Cristão e o Neo-calvinismo holandês”, buscou-se um desfecho dissertativo em que se procurou evidenciar possíveis consensos e dissensos entre o Realismo Cristão, enquanto uma “comunidade de discurso”, e o Neo-calvinismo kuyperiano em sua extensão teórica e analítica. Valendo-se de Patterson (2015), assumiu-se uma tratativa para com o Realismo Cristão não somente em termos associados a ideia de “Comunidade de Discurso”, mas também como uma “forma de teorização” nas Relações Internacionais mediante seu impulso normativo, presente de igual modo na abordagem kuyperiana.

Nesse sentido, em os “Profetas Pós-Seculares: retomando a abordagem teórica “ético-normativa” na Política Internacional”, instaurou-se um argumento em favor da retomada das abordagens ético-normativas no campo dos Estudos Internacionais, do qual o agostinianismo político, moral e teológico é partícipe. Se evidenciou uma tendência crescente de retomada do argumento religioso nos Estudos Internacionais após certo banimento, fruto de uma “virada positivista” (KUBÁLKOVÁ; LUOMA-AHO, 2014) e da influência secularista no campo, marcando-o como uma “Era Secular”. (NIEBUHR, 1952).

O Realismo Cristão estaria na vanguarda crítica desta influência modernista nas Relações Internacionais, a partir de uma abordagem antagônica ao projeto secularista na primeira metade do século XX. Sua oposição se deu através da defesa em favor do uso das ideias, da moral, dos valores e das virtudes cristãs em confluência ao seu realismo político, moral e teológico, equilibrando o “temporal” e o “transcendente” em sua abordagem do plano político e internacional. Disto Kuyper se aproxima, ao partir de um fundamento cristão histórico para a construção de sua cosmovisão e a consolidação de sua teoria político-social, esta, em oposição ao mesmo espírito uniformizante moderno em sua aplicabilidade política e social.

A retomada das abordagens ético-normativas em um contexto “pós-secularista”, sob influência de uma “virada religiosa” (KUBÁLKOVÁ, 2009) nas Relações Internacionais, abre espaço para a tratativa dos dilemas éticos e políticos incidentes sobre o âmbito doméstico e o plano internacional, via propostas como estas advindas de Kuyper e do Realismo Cristão.

Foi a partir desta compreensão que se propôs o emparelhamento entre Kuyper e três dos principais representantes da ‘comunidade realista cristã’, a saber, Niebuhr, Butterfield e Wight, tanto em sua herança americana quanto aquela de origem europeia. Em “Entre “realismos” e além: Kuyper e o “agostinianismo” teológico, moral e político no fluxo da história”, assumiu-se o Realismo Cristão em seus aspectos teológico, político e moral, em associação à teoria política Neocalvinista kuyperiana, dentro dos parâmetros conceituais da “comunidade de discurso” propostos por Patterson (2015). Foi sobre as premissas de uma “comunidade de discurso” realista e cristã que se mostrou viável um diálogo entre teólogos públicos, verdadeiros “agostinianos pós-seculares” (JOUSTRA, 2018), os quais seriam tidos como representantes do agostinianismo político americano (Niebuhr), inglês (Butterfield e Wight) e holandês (Kuyper) para a Política Internacional. (JOUSTRA, 2017).

O fio condutor do diálogo foi estabelecido a partir da leitura realizada da história pelo Realismo Cristão (Providência) e por Abraham Kuyper (Graça Comum), seguida dos desdobramentos desta leitura sobre a teoria política de ambas as abordagens. Ambos abordam a história a partir de sua perspectiva teológica cristã, sobre forte influência agostiniana, sendo críticos do fatalismo pessimista, do idealismo progressista moderno e da leitura secularizada da história e da vida, sendo esta promotora de uma falsa ideia otimista de progresso e avanço humano.

Antes, para o Realismo Cristão, de maneira geral, a providência será a chave interpretativa histórica que impede o otimismo excessivo e o cinismo pessimista, atribuindo à história um sentido moral e um destino (*telos*) já que se estabelece a partir dos atos soberanos de Deus na condução e sustentação da história humana. O mal no mundo é uma realidade, não podendo ser ignorado, mas estaria sob o trato providencial divino de maneira que, mesmo diante dos paradoxos e ambiguidades da vida humana, ainda sim haveria ordem e a demanda pela justiça

como parâmetro da relação política na sociedade humana. A providência agiria de maneira indiscriminada sobre a sociedade humana possibilitando o avanço da história, ainda que suscetível ao bem e ao mal pelo fato da raça humana ser livre e fraturada em sua natureza pela queda, conduzindo-a ao seu fim providencial. Deste modo, retrocessos e desenvolvimentos são possíveis, mas inviabilizam qualquer tentativa de uma proposta política utópica ou idealizada de perfectibilidade.

Em Kuyper, o agostinianismo é recebido pelo seu calvinismo, em uma narrativa estruturada a partir do motivo bíblico “Criação-Queda-Redenção”. Sem a “Graça Comum” não haveria história, pois é ela que detém o avanço desmedido e avassalador dos efeitos da queda e do pecado no mundo e na natureza humana, habilitando a humanidade para seu desenvolvimento em operação conjunta à providência divina. Não nega a existência de limites e retrocessos por conta do estado da queda e da pecaminosidade humana, mas igualmente atribui domínio soberano divino sobre os paradoxos e ambiguidades da vida, de maneira que a história humana caminha para um destino (*telos*). A “graça comum” é a esteira por meio do qual a providência opera e a história segue seu curso em direção ao seu fim, uma graça que opera na conservação e transformação da “natureza”, ainda que sofra o revés da queda. Sendo assim, para Kuyper, a história é igualmente marcada por um sentido e um senso de moralidade, uma vez que estaria ela sustentada nas ordenanças de Deus e em sua lei (lei moral). A “graça comum” na história viabiliza, em sua dinâmica interna e externa, a vida humana e suas instituições, a sociedade, o Estado e as dinâmicas políticas no internacional. (KUYPER, 1998b, 2016a).

Constatou-se que será na lida da história enquanto “providência”, pelo Realismo Cristão, e “graça comum”, por Abraham Kuyper, que a teoria política de ambos se desdobram e ganham contornos em seus distintivos históricos, antropológicos, sociais, morais, teológicos, políticos e estruturais.

De sua leitura providencial da história, o Realismo Cristão compreende a realidade inerente ao ser humano mediante sua natureza, marcada pela realidade da *Imago Dei* (imagem de Deus) e a fratura do estado de queda, as quais o habilita para a prática do bem, mas não sem o assalto da vontade pela vileza e a corrupção do pecado. Desta dualidade na busca pela transcendência e as limitações de sua natureza, a história humana tem sua dinâmica e fluxo. A partir deste estado de

natureza humano se obtém os parâmetros para o desenvolvimento possível, mas também suas limitações pelo impulso egoísta auto-interessado que está no indivíduo e se extrapola exacerbadamente para o arranjo comunitário e social, tornando as dinâmicas do poder, da justiça e de seu equilíbrio fundamentais para essa perspectiva.

Por seu turno, a história lida a partir da “Graça Comum” na estrutura narrativa bíblica da “Criação-Queda-Redenção” compreende igualmente a dupla realidade sobre a natureza humana, pois a interpreta a partir da *Imago Dei* (imagem de Deus) e do estado de queda pós-lapsariano. Sobre o assalto da “graça comum” aos efeitos da queda, os quais não são extintos, mas domados, a história se abre numa relação de avanços e retrocessos em direção ao seu destino. Por meio da leitura kuyperiana da história, em relação ao ordenamento criado em sua pluralidade estrutural e estabelecido sobre a “lei de Deus” (leis morais), o poder e justiça não seriam vistos numa relação antagônica em si mesmos, ou como realidades que se desdobram da capacidade humana. São realidades constituídas no ordenamento para o florescimento humano, mas que podem ser abusadas pelo agente histórico influenciado pela constituição de sua própria natureza. Assim, o drama da história marcado por avanços e retrocessos, igualmente demanda suas checagens e equilíbrios em termos de justiça e de funcionamento sobre o ordenamento estabelecido, mas que segue sobre a esteira da “graça” e da “providência” em direção ao seu desfecho (consumação).

Averiguou-se que esta apropriação agostiniana-calviniana do político impacta não somente a concepção da história e da natureza humana para ambas as abordagens, mas também incide diretamente sobre os desdobramentos reflexivos no tocante as noções de moralidade, de justiça e de ordem.

O Realismo Cristão, diante do quadro de possibilidades e limitações proveniente da dualidade inerente a natureza humana e seus desdobramentos para o plano social e internacional, compreende, por um lado, a influência dos interesses egoístas na instância política e, por outro lado, a capacidade de se estabelecer cooperações na busca pela justiça possível. Se faz cético quanto ao desenvolvimento de qualquer sistema absoluto de segurança coletiva calcado em impulsos utopistas que anseiam uma ordem internacional plena. Antes, diante da

realidade do mundo, propõe uma busca em relações de mutualidade sobre normas historicamente estabelecida em parâmetros de reciprocidade, justiça e humildade, que podem nortear as ações dos atores internacionais sem que, com isso, seja atribuído à estas normas um padrão definitivo, inalterável e vinculante de normatividade. Estas normas, estabelecidas sobre os padrões morais e de justiça, viabilizariam as relações no ordenamento mediante o equilíbrio de forças entre o egoísmo (auto-interesse) e a mutualidade (reciprocidade) promovendo a paz possível. Aqui, a moralidade – e esta em oposição ao moralismo – e a justiça são fundamentais para a sustentação do ordenamento e da relação entre seus agentes.

Kuyper estabelece sua análise em uma relação sintética entre sua compreensão da história enquanto um terreno da “graça comum”, sua antropologia agostiniana-calviniana da natureza humana, das ordenanças de Deus enquanto “lei moral” de sustentação a pluralidade de esferas, enquadrado em sua tese de “Esferas de Soberania”. Via a “graça comum”, a “providência” e a “ordenança de Deus” a “soberania absoluta”, que é Deus, opera habilitando e sustentando o drama narrativo da historiografia humana e da natureza, em sua pluralidade estrutural em esferas soberanas, compondo assim o ordenamento diversificado criacional.

A universalidade da queda e a inexistência de uma hegemonia global inviabiliza o avanço pleno da justiça e a paz perpétua, somente garantida pelo governo messiânico de Cristo na consumação, o que desautoriza qualquer tentativa totalitária e utópica de busca pela ordem, sem que, com isso, a justiça seja suspensa e haja disjunção entre a relação ordeira equilibrada entre as esferas. A condição de justiça para Kuyper dependerá da conformação das esferas à “ordenança” ou a “lei” moral interna, estabelecida por Deus como o eixo gravitacional que norteia o *modus operandi* de cada uma delas. Esta conformação traz o equilíbrio estrutural e funcional entre as partes deste todo unificado e diversificado de múltiplas esferas de soberanias, dentre os quais se estabelecem o plano político e internacional.

Dado os aspectos positivos e negativos que partem da natureza humana e se dirigem às dinâmicas do político, a abordagem kuyperiana demandará uma postura confiante e cautelosa em direção ao plano político, já que concebe uma interconexão entre a natureza humana, a sociedade e a vida política entre as

nações. E diante desta constatação, o kuyperianismo político atesta a necessidade da moralidade norteadora das ações e da normatividade que dela se depreende. Tal moralidade, para a teoria política kuyperiana, estaria associada a “lei de Deus” (lei moral) e suas ordenanças, bem como a “religião” enquanto um conceito político capaz de estabelecer os critérios fiduciários, os valores e as virtudes que modelariam o espírito nacional, e os parâmetros da lei internacional que modelam as relações entre a sociedade internacional.

O Estado, enquanto um desdobramento da “graça comum” no mundo, sendo ele mesmo um organismo moral que opera nos critérios de justiça extraído da lei moral e da “religião”, é um veículo para a promoção do equilíbrio de poderes no globo, em confluência a uma ordem política democrática e pluralizada de poderes e soberanias, sustentadas pela lei internacional que coordenaria as relações na política global. Em seu ‘realismo pluralista cristão’, Kuyper partiu em defesa de uma compreensão escriturística que asseverava a necessidade de um Estado limitado em sua própria esfera de atuação, porém, robustecido em sua operação sendo capaz de trazer equilíbrio democrático em um contexto crescente de desestabilidades promovidas por estruturas idólatras, absolutistas e totalitárias em sua busca pelo exercício desmedido do poder.

Por fim, em “Realismo Cristão Reconsiderado: por uma abordagem kuyperiana nos Estudos Internacionais”, foi proposto uma leitura do Político e do Internacional a partir de uma síntese entre o Realismo Cristão e o Kuyperianismo. Notoriamente, há em nosso parecer pontos de convergência entre Kuyper e o Realismo Cristão de maneira a ser possível, como aponta-nos Joustra (2017), um movimento de associação entre uma vertente americana, inglesa e holandesa de análise de política externa e teorização para o campo das Relações Internacionais, dentro dos parâmetros de uma “comunidade de discurso” realista e cristã, conforme estabelecidos por Patterson (2015). Todavia, neste ímpeto associativo, deve se fazer evidente o fato de que Kuyper e seu pensamento não poderão ser circunscritos e confinados aos contornos desta ‘comunidade realista cristã de discurso’.

Algo que se tornou evidente a nós seria o fato de que a abordagem teórica kuyperiana, em seu ímpeto normativo, apesar de partir de um ponto central que é sua teologia, se expande em múltiplas direções. Sendo assim, seu potencial

analítico lhe conferiria poder associativo para com as propostas teóricas sobre o arrazoar político-social e a produção de análise de política externa presentes no Realismo Cristão. Entretanto, como se expande em múltiplas direções ao abranger as temáticas da Economia Política, do Direito Internacional, das matérias de governança global e de seus institutos, dos estudos sociais e humanos, das matérias referentes ao desenvolvimento econômico, político e social, para nomearmos alguns outros, carrega consigo elementos que lhe confeririam meios para ser estabelecida como um teoria de Política Internacional, partindo de uma tradição que lhe é própria mediante o Neo-calvinismo de origem holandesa.

Nestes termos, a capacidade de se propor uma Economia Política kuyperiana (MARQUES, 2017), por exemplo, e diante do ímpeto ético-normativo do kuyperianismo na tratativa para com o “ser” e o “dever ser” dos Estudos Internacionais, traria um fator de complexificação para o enquadramento da teoria kuyperiana dentro dos parâmetros atinentes ao Realismo Cristão. Na relação que envolve a teoria das Relações Internacionais, a teoria Política Internacional e o avivamento das discussões entre Religião e Relações Internacionais, o kuyperianismo é uma proposta ético-normativo na busca pela compreensão e definição do que venha a ser as Relações Internacionais. Isto nos desperta novas inquições acerca da possibilidade e da viabilidade de se pensar um programa de pesquisa kuyperiano, em seus limites e em sua extensão para os Estudos Internacionais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACOTE, Vincent E. Introdução. In: KUYPER, Abraham. **Sabedoria e Prodígios: Graça Comum na Ciência e na Arte**. Brasília: Monergismo. 1ª Ed., [1905]/2018. Introdução, p. 21-28.

\_\_\_\_\_. **The Spirit in Public Theology: Appropriating the Legacy of Abraham Kuyper**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2010.

BARBATO, Mariano; KRATOCHWIL, Friedrich. **Towards a post-secular political order?** European Political Science Review, Vol. 1, Issue 3, pp. 317-340, 2009.

BERG, Frank Vanden. **Abraham Kuyper: A Biography**. Ontario: Paideia Press, 1978.

BERKMAN, John; CARTWRIGHT, Michael. **The Hauerwas Reader: Stanley Hauerwas**. Durham a London: Duke University Press, 2001.

BLOCK, Walter; HEXHAM, Irving. **Religion, Economics and Social Thought: Proceedings of an International Symposium**. Vancouver: The Fraser Institute, 1982.

BONHOEFFER, Dietrich. **Ética**. Madrid: Editorial Trotta S.A., 2000.

BOSSY, John. **Christianity in the West: 1400-1700**. Oxford: Oxford University Press, 1985.

BOWLIN, John. **The Kuyper Center Review: Calvinism and Democracy**. Grand Rapids: Eerdmans. Vol. 4, 2014.

BRATT, James D. **Abraham Kuyper: A Centennial Reader**. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Company, 1998.

\_\_\_\_\_. **Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013.

BRINK, David O. **Moral Realism and the Foundations of Ethics**. New York: Cambridge University Press, 1989.

BROWN, Charles C. **A Reinhold Niebuhr Reader: Selected Essays, Articles, and Book**. Harrisburg: Trinity Press International, 1st edition, August 1, 1992.

\_\_\_\_\_. **Niebuhr and His Age: Reinhold Niebuhr's Prophetic Role and Legacy**. Harrisburg: Trinity Press International, 2002.

BRUNNER, Emil. **Man in Revolt: A Christian Anthropology**. London: Lutterworth Press, 1939.

\_\_\_\_\_. **The Divine Imperative: A study in Christian ethics**. Trad. Olive Wyon. Philadelphia: Westminster Press, [1947]/2003.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**. SP: Vide editorial, 4ª ed., março de 2017.

BUTTERFIELD, Herbert. **Christianity and History**. London: Collins Clear-Type Press, [1949]/1959.

\_\_\_\_\_. **Christianity, Diplomacy, and War**. London: Epworth Press, 1953.

\_\_\_\_\_. **History and Human Relations**. London: Collins, 1951.

\_\_\_\_\_. **International Conflict in the Twentieth First Century: A Christian View**. New York: Harper & Brothers, 1960.

\_\_\_\_\_. **Man on His Past: The Study of the History of Historical Scholarship**. Cambridge: Cambridge University Press, [1955]/1969.

\_\_\_\_\_. **The Whig Interpretation of History**. New York: Norton. [1931]/1965

\_\_\_\_\_. **Writings on Christianity and History**. Oxford: Oxford University Press. C.T. McIntire ed., 1979.

BUTTERFIELD, Herbert; WIGHT, Martin. **Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics**. Cambridge: Harvard University Press, 1966.

CACCIARI, Massimo. **O poder que freia**. Belo Horizonte: Âyiné, 2016.

CARLETTI, Anna; FERREIRA, Marcos Alan S.V. **Religiões e Relações Internacionais: Dos Debates Teóricos ao Papel do Cristianismo e do Islã**. Curitiba: Juruá, 2016.

CARR, Edward. **Vinte anos de crise: 1919-1939**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1946.

CASTELLIN, Lucas G. **The Realist of Distances: Reinhold Niebuhr and the "Great Debates"** in IR. *Open Journal of Political Science*, Vol. 4, Nº. 1, pp. 31-38, 2014.

CAUDILL, David S. **Augustine and Calvin: Post-Modernism and Pluralism**. *Villanova Law Review*. Vol. 51, Issue 2, Nº 2, pp. 299-309, 2006.

CHAPLIN, Jonathan P. **Defining "Public Justice" in a Pluralistic Society: Probing a Key Neo-Calvinist Insight**. *Pro Rege*: Vol. 32: No. 3, 1 – 11, 2004.

\_\_\_\_\_. **Herman Dooyeweerd: Christian Philosopher of State and Civil Society**. University of Notre Dame Press. Notre Dame: Indiana, 2010.

CLINTON, W. David. **The Realist Tradition and Contemporary International Relations**. *Political Tradition in Foreign Policy*. Kenneth W. Thompson, Series Editor. LSU Press, 1 ed., July 1, 2007.

CONRADIE, Ernst Marais. **Creation and Salvation: Dialogue on Abraham Kuyper's Legacy for Contemporary Ecotheology**. *Studies in Reformed Theology*. Leiden: Brill, Vol. 20, March 2011.

DALY, Lew. **God's Economy: Faith-Based Initiatives & The Caring State**. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.

DAWSON, Christopher. **Criação do Ocidente: A religião e a Civilização Medieval**. São Paulo: É Realizações, 1 ed., 2016.

DE VRIES, Hent; SULLIVAN, Lawrence E. **Political theologies: public religions in a post-secular world**. New York: Fordham University Press, 1st Edition, 2006.

DEAN, James M; WATERMAN, A. M. C. **Religion and Economics: normative social theory**. Religion and Economics: Normative Social Theory. New York: The University of Manitoba, 1999.

DOOYEWEERD, Herman. **Estado e Soberania: Ensaio sobre Cristianismo e Política**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

\_\_\_\_\_. **Het Wetsbegrip in de Economie**. Mededelingen van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte, Augustus, 1946.

\_\_\_\_\_. **Raízes da Cultura Ocidental: As opções pagã, secular e cristã**. São Paulo: Cultura Cristã. 1ª ed., 2015.

DORRIEN, Gary. **The Making of American Liberal Theology: Idealism, Realism and Modernity, 1900 – 1950**. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1<sup>st</sup> Ed., 2003.

DYKE, Harry Van. **Kuyper's Early Critique of Unchecked Capitalism**. Philosophia Reformata, N<sup>o</sup>. 78, pp. 115-123, 2013.

ELSHTAIN, Jean Bethke. **Against the New Utopianism**. Ethics & International Affairs, 19(02), 91–96, 2005.

\_\_\_\_\_. **Just War against Terror: The Burden of American Power in a Violent World**. New York: Basic Books, 2003.

EPP, Roger. **The “Augustinian Moment” in International Politics: Niebuhr, Butterfield, Wight, and the reclaiming of a tradition**. Department of International Politics, University of Wales, Aberystwyth, Research Paper n. 10, 1991.

FORRESTER, Duncan B. **Apocalypse Now? Reflections on Faith in a Time of Terror**. Aldershot, UK: Ashgate Publishing, 2005.

FREIRE, Lucas G. **A importância de se Estudar Filosofia e Metateoria em RI**. Uma Preleção Apresentada aos Alunos e Professores do Curso de Relações Internacionais do Centro Universitário Uni-BH, Exeter University, 2010.

\_\_\_\_\_. **Opening Up Space for a Reformational Approach to the Study of World Politics**. Stichting voor Christelijke Filosofie. Pre-Conference Seminar: “The Future of Creation Order”. Amsterdam, August, 2011.

\_\_\_\_\_. **Religious Assumptions in International Political Thought**. Paper presenting in University of Exeter by Graduate Teaching Assistant, 2008.

\_\_\_\_\_. **Security Studies: Towards a Reformational Approach.** Philosophia Reformata. N 81, pp. 1-13, 2016.

\_\_\_\_\_. **Visões do Império: Religião, Ontologia e o Internacional no Início da Era Moderna.** Artigo redigido pelo doutorando em Relações Internacionais Lucas G. Freire. Exeter University, UK, 2009.

FREIRE, Lucas G.; RAMOS, Leonardo. **A Filosofia Reformacional e as Relações Internacionais: Uma tentativa de diálogo (e antítese).** Artigo redigido pelos doutorandos em Relações Internacionais Lucas G. Freire e Leonardo de Souza C. Ramos. University Of Exeter & UNI-BH, 2008.

\_\_\_\_\_. **Breves apontamentos para o diálogo (e antítese) entre a Filosofia Reformacional e as Relações Internacionais.** Artigo presente no blog “Diálogos Antitéticos: Um espaço para organizar algumas ideias aparentemente desconexas e estabelecer alguns diálogos críticos”. Filosofia Reformacional. Relações Internacionais. 9 de Maio, 2012.

GOUDZWAARD, Bob. **Capitalism and Progress: A Diagnosis of Western Society.** Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

\_\_\_\_\_. Christian Social Thought in the Dutch Neo-Calvinist Tradition. In: BLOCK, Walter; HEXHAM, Irving. **Religion, Economics and Social Thought: Proceedings of an International Symposium.** Vancouver: The Fraser Institute, 1982. Cap. 7, pp. 251-279.

GRAHAM, Elaine. **Between a Rock and a Hard Place: Public Theology in a Post-Secular Age.** London: SCM Press, 2013.

\_\_\_\_\_. **Between a Rock and a Hard Place: Public Theology in a Post-Secular Age.** Practical Theology, Vol. 7, No. 4, pp. 235-251, December 2014.

GRIFFITHS, Martin. **Realism, Idealism and International Politics: A reinterpretation.** New York: Routledge, 2002.

GUROIAN, Vigen. **The Conservatism of Reinhold Niebuhr: The Burkean Connection.** Modern Age: A conservative review. Vol. 29, NO.3, pp. 224-232, Summer 1985. Disponível em: <[https://isistatic.org/journal-archive/ma/29\\_03/guroian.pdf](https://isistatic.org/journal-archive/ma/29_03/guroian.pdf)>. Acesso em: 10 set. 2018.

HAAS, Mark L. **Reinhold Niebuhr's "Christian Pragmatism": A Principled Alternative to Consequentialism.** New York: Cambridge University Press. The Review of Politics, Vol. 61, N° 4, Christianity and Politics: Millennial Issue I, pp. 605-636, Autumn, 1999.

HALL, Christopher Ian. **Sir Herbert Butterfield, Arnold J. Toynbee and Martin Wight and the Crisis of International Politics: A study in International Thought.** Department of International Relations: University of St Andrews, 2003.

HARINCK, George. **A Historian's Comment on the Use of Abraham Kuyper's Idea of Sphere Sovereignty**. *Journal of Markets & Morality*. Vol. 5, Nº. 1, p. 277-284, Spring 2002.

\_\_\_\_\_. **Abraham Kuyper's historical understanding and Reformed historiography**. *Fides et Historia*. Vol. 37, Nº. 1, pp. 71-82, Wint-Spr 2005.

HARRIES, Richard; PLATTEN, Stephen. **Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics: God and Power**. New York: Oxford University Press, 2010.

HAUERWAS, Stanley. **The Peaceable Kingdom**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

\_\_\_\_\_. **The State of the University: Academic Knowledges and the Knowledge of God**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

\_\_\_\_\_. **With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology**. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.

HENDERSON, Roger D. Como Abraham Kuyper se tornou Kuyperista. In: KUYPER, Abraham. **Em toda a extensão do cosmos**. Brasília: Monergismo, 2017. Apêndice 2, pp. 115-138.

\_\_\_\_\_. "How Abraham Kuyper Became a Kuyperian". In: KUYPER, Abraham. **The Problem of Poverty**. Sioux: Dordt Collage Press, 2011. Appendix, pp. 73-94.

HENGSTMENGEL, Joost W. **Divine Economy: The Role of Providence in Early-Modern Economic Thought before Adam Smith**. Rotterdam: Erasmus University Rotterdam, 2015.

\_\_\_\_\_. **The Reformation of Economic Thought Dutch Calvinist Economics, 1880-1948**. *Philosophia Reformata*, Nº. 78, pp. 124-143, 2013.

HERRICK, J.A. **The History and Theory of Rhetoric: An Introduction**. Allyn and Bacon, Boston, 4<sup>th</sup> Ed., June 16, 2008.

HESLAM, Peter S. **Prophet of a Third Way: The Shape of Kuyper's Socio-Political Vision**. *Journal of Markets & Morality*. Vol. 5, Nº. 1, p. 11-33, 2002.

HOBBSAWM, Eric J. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras. 2<sup>a</sup> Ed, 1995.

HOKSBERGEN, Roland. **A Reformed Approach to Economics: The Kuyperian Tradition**. *Bulletin of the Association of Christian Economists*, Nº. 30, pp. 7-27, Fall 1992.

HOLLIS, Martin; SMITH, Steve. **Explaining and Understanding International Relations**. New York: Oxford University Press, 2003.

HÖPFL, Harro. **Lutero e Calvino: Sobre a Autoridade Secular**. São Paulo: Martins Fontes. 1 Jan., 2005.

HOSKINS, Richard J. **Reinhold Niebuhr and International Society: The Concord of Christian Realism and the English School of International Relations Theory.** Chicago: The University of Chicago Press. March, 2016.

HUNTINGTON, Samuel P. **O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial.** Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

HURD, Elizabeth Shakman. **International politics after secularism.** Review of International Studies. Vol. 38, Issue 05, pp. 943-961, 02 January, 2013.

INSOLE, Christopher J. **The Realist Hope: A critique of Anti-Realist Approaches in Contemporary Philosophical Theology.** Aldershot, UK: Ashgate Publishing, 2006.

JELLEMA, Dirk. **Abraham Kuyper's Attack on Liberalism.** Cambridge University Press. Review of Politics. Vol. 19, N 4, October, [1957]/2009.

JONES, Charles A. **Christian Realism and the Foundations of The English School.** University of Cambridge. International Relations, SAGE Publications. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, Vol 17(3): 371–387, 2003.

JOUSTRA, Robert J. **Abraham Kuyper among the Nations.** Politics and Religion. Vol.11, Issue 1, pp. 146-168, doi:10.1017/S1755048317000554, March 2018a.

\_\_\_\_\_. Postsecular prophets. In: BEAUMONT, Justin. **The Routledge Handbook of Postsecularity.** New York: Routledge International Handbooks, 1<sup>st</sup> Ed., 2018b. Cap. 15, p. 190-200.

\_\_\_\_\_. **Globalization and The Kingdom of God: A Christian Perspective On International Relations.** Public Justice Review, Vol. 5, 2017. Disponível em <[https://www.cpjustice.org/public/page/content/pjr\\_vol5No3\\_Globalization\\_and\\_the\\_Kingdom\\_of\\_God](https://www.cpjustice.org/public/page/content/pjr_vol5No3_Globalization_and_the_Kingdom_of_God)>. Acesso em: 15 mar. 2018.

\_\_\_\_\_. **Recovering Christian Realism in Terrifying Times.** Comment Magazine, March 13, 2009. Disponível em <<https://www.cardus.ca/comment/article/recovering-christian-realism-in-terrifying-times/>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

KALSBECK, L. **Contornos da Filosofia Cristã: A melhor e mais sucinta introdução à Filosofia Reformada de Herman Dooyeweerd.** São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

KENNAN, George. **Morality and Foreign Policy.** Foreign Affairs. Vol. 64, No. 2, pp. 205-218, Winter 1985.

KENNEDY, Simon P. **Abraham Kuyper and his Political Thought: Calvinist and Pluralist.** Reformed Theological Review 72(2), p. 73-85, 2013.

KLAPWIJK, Jacob. **Abraham Kuyper on Science, Theology and University.** Philosophia Reformata, N<sup>o</sup>. 78, p. 18-46, 2013.

KOPALYAN, Nerses. **Paradigmatic recrudescence: Classical realism in the age of globalization.** UNLV Theses, Dissertations, Professional Papers, and Capstones. 127, 2009. Disponível em

<<http://digitalscholarship.unlv.edu/thesesdissertations/127>>. Acesso em: 07 out. 2018.

KOYZIS, David T. **Visões & Ilusões Políticas**: Uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas. Editora Vida Nova. São Paulo, 2014.

KROEF, Justus M. van der. **Abraham Kuyper and the Rise of Neo-Calvinism in the Netherlands**. Cambridge University Press. Church History, Vol. 17, N<sup>o</sup>.4, pp. 316-334, Dec., 1948.

KUBÁLKOVÁ, Vendulka. “**A ‘Turn to Religion’ in International Relations?**”. Perspectives, Vol. 17, N<sup>o</sup> 2, pp. 13-41, 2009.

KUBÁLKOVÁ, Vendulka; LUOMA-AHO, Mika. Religion and Realist tradition of International Relations in a constructed world. In: TROY, Jodok. **Religion and the Realist Tradition**: From Political Theology to International Relations theory and back. London: Routledge, 2014. Chap. 9, pp. 146-163.

KUIPERS, Tjitze. **Abraham Kuyper**: An Annotated Bibliography 1857-2010. Leiden: Brill, 2011

KUYPER, Abraham. Calvinism: Source and Stronghold of Our Constitutional Liberties. In: BRATT, James D. **Abraham Kuyper**: A Centennial Reader. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Company, [1873]/1998a. Politics and Society, pp. 279-322.

\_\_\_\_\_. **Calvinismo**. 2ed. Cultura Cristã, São Paulo: SP, [1899]/2014.

\_\_\_\_\_. **Christ and the Needy**. Journal of Markets & Morality. Vol. 14, N<sup>o</sup> 2, pp. 647-683, Fall [1895]/2011b.

\_\_\_\_\_. Common Grace. In: BRATT, James D. **Abraham Kuyper**: A Centennial Reader. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Company, [1902-4]/1998b. Church and Theology, Cap. 7, p. 165-201.

\_\_\_\_\_. **Common Grace**: God’s Gifts for a Fallen World – Volume 1: The Historical Section. Bellingham: Lexham Press, [1902]/2016a.

\_\_\_\_\_. Confidentially. In: BRATT, James D. **Abraham Kuyper**: A Centennial Reader. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Company, [1873]/1998c. Beginnings, Cap. 2, p. 45-64.

\_\_\_\_\_. Conservatism and Orthodoxy: False and True Preservation. In: BRATT, James D. **Abraham Kuyper**: A Centennial Reader. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Company, [1871]/1998d. Church and Theology, Cap. 3, p. 65-85.

\_\_\_\_\_. **De Gemeene Gratie** – Tweede Deel: Het Leerstelling Gedeelte. Kampen: Boekhandel voorheen Hoveker & Wormser. Vierde Onveranderde Druk, 1903.

\_\_\_\_\_. **Em toda a extensão do cosmos**. Brasília: Monergismo, 2017a.

\_\_\_\_\_. Manual Labor. In: BRATT, James D. **Abraham Kuyper: A Centennial Reader**. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Company, [1889]/1998e. Politics and Society, Cap. 9, p. 231-254.

\_\_\_\_\_. Modernism: A Fata Morgana in the Christian Domain. In: BRATT, James D. **Abraham Kuyper: A Centennial Reader**. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Company, [1871]/1998f. Church and Theology, Cap. 4, p. 87-124.

\_\_\_\_\_. **Our Program: A Cristian Political Manifesto**. Bellingham: Lexham Press, [1980]/2015.

\_\_\_\_\_. **Principles of Sacred Theology**. Grand Rapids: Eerdmans, 1969.

\_\_\_\_\_. **Pro Rege: Living under Christ's Kingship – Volume 1: The Exalted Nature of Christ's Kingship**. Bellingham: Lexham Press, [1911-1912]/2016b.

\_\_\_\_\_. **Pro Rege: Living under Christ's Kingship – Volume 2: The Kingship of Christ in Its Operation**. Bellingham: Lexham Press, [1911-1912]/2017.

\_\_\_\_\_. **Pro Rege: of het Koningschap van Christus – Derde Dell: Het Koningschap Christus in zijn werking**. Kampen: J. H. KOK, 1912.

\_\_\_\_\_. **Sabedoria e Prodígio: Graça Comum na Ciência e na Arte**. Brasília: Monergismo. 1ª Ed, [1905]/2018.

\_\_\_\_\_. Sphere Sovereignty. In: BRATT, James D. **Abraham Kuyper: A Centennial Reader**. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Company, [1880]/1998g. Culture and Education, Cap. 16, p. 461-490.

\_\_\_\_\_. The Antirevolutionary Program. In: SKILLEN, James; MCCARTHY, Rockne M. **Political Order and the Plural Structure of Society**. Atlanta: Scholars Press, [1873,1880]/1991. Part Three: Sphere Sovereignty, Creation Order, and Public Justice, Cap. 14, p. 235-264.

\_\_\_\_\_. The Blurring of the Boundaries. In: BRATT, James D. **Abraham Kuyper: A Centennial Reader**. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Company, [1892]/1998h. Culture and Education, Cap. 13, p. 363-402.

\_\_\_\_\_. **The Problem of Poverty**. Sioux: Dordt Collage Press, [1891]/2011a.

\_\_\_\_\_. Uniformity: The Curse of Modern Life. In: BRATT, James D. **Abraham Kuyper: A Centennial Reader**. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Company, [1869]/1998i. Beginnings, Cap. 1, p.19-44.

LARSON, Mark J. **Abraham Kuyper, Conservatism, and Church and State**. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2015.

LEITE, Cláudio Antônio Cardoso; CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de; CUNHA, Mauricio José Silva. **Cosmovisão Cristã e Transformação: espiritualidade, razão e ordem social**. Viçosa: Ultmato. 1ª ed., 2006.

LEITHART, Peter J. **Defending Constantine: The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom.** New York: IVP Academic; 53507th edition, 2010.

LEMERT, Charles C. **Why Niebuhr Matters.** New Haven: Yale University Press, 2011.

LIEVEN, Anatol; HULSMAN, John. **Ethical Realism: A vision for America's role in the world.** New York: Pantheon Books, 2006.

LOVIN, Robin W. **Christian Realism and the New Realities.** New York: Cambridge University Press, 2008

\_\_\_\_\_. **Christian Realism for the Twenty-First Century.** The Journal of Religious Ethics, Vol. 37, No. 4, pp. 669-682, Dec., 2009.

\_\_\_\_\_. **Reinhold Niebuhr and Christian Realism.** Cambridge University Press, New York, [1995]/2004.

LUBAC, Henri de. **A Brief Catechism on Nature and Grace.** San Francisco: Ignatius, 1984.

LYNCH, Cecelia. Realism and religion in a "secular age". In: TROY, Jodok. **Religion and the Realist Tradition: From Political Theology to International Relations theory and back.** Routledge Studies in Religion and Politics. New York: Routledge. 1<sup>st</sup> ed., September 11, 2014. Chapter 5, pp. 80-92.

MACCARTHY, Rockne; *et al.* **Society, State and School: A Case for Structural and Confessional Pluralism.** Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

MCILROY, David H. **Subsidiarity and Sphere Sovereignty: Christian Reflections on the Size, Shape, and Scope of Government.** Oxford University Press. Journal of Church and State. Vol. 45, No. 4, pp. 739-763, Autumn 2003.

MARQUES, Tiago Rossi. **Diálogo & Antítese nos Estudos Internacionais: uma releitura reformacional do Relismo Clássico de Hans Morgenthau.** Teologia Brasileira, Vol. 5, Nº 46, 2016.

\_\_\_\_\_. **Economia Política Reformacional: uma contribuição kuyperiana para o campo da Economia Política Internacional.** Teologia Brasileira, Vol. 6, Nº 61, 2017.

MARTY, Martin E. **Modern American Religion – Volume 2: The Noise of Conflict 1919-1941.** London: The University of Chicago Press, Revised Edition, [1991], 1997.

\_\_\_\_\_. **Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience.** The Journal of Religion, 54:4, October 1974.

MAVELLI, Luca; PETITO, Fabio. **The postsecular in International Relations: an overview.** Review of International Studies. Vol. 38, Issue 05, pp. 931-942, December 2012.

MAY, Samantha et al. **The Religious as Political and the Political as Religious: Globalization, Post-Secularism and the Shifting Boundaries of the Sacred.** Politics, Religion & Ideology. Vol. 15, No. 3, pp. 331-346, 2014.

MCKEOGH, Colm. **The Political Realism of Reinhold Niebuhr: A Pragmatic Approach to Just War.** New York: Macmillan Press LTD, 1997.

MOLENDIJK, Arie L. **"A Squeezed Out Lemon Pell": Abraham Kuyper on Modernism.** Leiden: Brill. Church History and Religious Culture, Vol. 91, Issue 3-4, pp. 397-412, 2011.

MOLLOY, Seán. **The Hidden History of Realism: A Genealogy of Power Politics.** Palgrave Macmillan, 1<sup>st</sup> Ed, January, 2006.

MORGENTHAU, Hans J. **A Política entre as Nações: A Luta pelo Poder e pela Paz.** São Paulo: Editora Universidade de Brasília, [2003].

MURRAY, Robert W. **System, Society and the World: Exploring the English School of International Relations.** Bristol: E-International Relations Publishing. 2<sup>nd</sup> Ed, 2015.

NEETHLING, Theo. **The development of normative theory in International Relations: Some practical implications for norm-based and value-based scholarly inquiry.** Koers Journal, Vol. 69, N<sup>o</sup>. 1, 2004.

NIEBUHR, Reinhold. **An Interpretation of Christian Ethics.** Louisville: Westminster John Knox Press, [1935]/2013.

\_\_\_\_\_. **Christian Realism and Political Problems.** New York: Charles Scribner's Sons, 1953.

\_\_\_\_\_. **Christianity and Power Politics.** New York: Charles Scribner's Son, 1952.

\_\_\_\_\_. **Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History.** New York: Charles Scribner's Sons, 1949.

\_\_\_\_\_. **Human Destiny.** New York: Charles Scribner's Sons, 1984.

\_\_\_\_\_. **Love and Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr.** Cleveland: The World Publishing Company/Meridian Books, [1957]/1967.

\_\_\_\_\_. **Man's Nature and His Communities: Essays on the Dynamics and Enigmas of Mans Personal and Social Existence.** Eugene: WIPF & STOCK Publishers, Reissue Ed., [1965]/2012.

\_\_\_\_\_. **Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics.** New York: Charles Scribner's Sons, 1932.

\_\_\_\_\_. **The Children of Light and The Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defense.** Chicago: The University of Chicago Press, [1944]/2011.

\_\_\_\_\_. **The Irony of American History**. Chicago: The University of Chicago Press. [1952]/2008.

\_\_\_\_\_. **The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation – Volume One: Human Nature**. Louisville: Westminster John Knox Press, First Edition, [1941]/1996a.

\_\_\_\_\_. **The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation – Volume Two: Human Nature**. Louisville: Westminster John Knox Press, First Edition, [1943]/1996b.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Vontade de Poder**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2011.

OLIVEIRA, Fabiano de Almeida. **Philosophando Coram Deo**: uma apresentação panorâmica da vida, pensamento e antecedentes intelectuais de Herman Dooyeweerd. Fides Reformata. São Paulo: SP, v. 11, n. 1, p. 73 – 100, jan – jun, 2006.

OLIVEIRA, Henrique Altemani de. Prefácio à Nova Edição Brasileira. In: WIGHT, Martin. **A Política do Poder**. 2ª ed., São Paulo: UNB, 2002. Prefácio, p. IX-XXXV.

ORR, James. **The Christian view of God and the world as centering in the incarnation**. Edinburgh: A. Elliot, 1893.

PATTERSON, Eric. **A Fire in their Minds: Christian Realism and Democracy Promotion**. American Political Science Association, Canada: Toronto, September 3, 2009.

\_\_\_\_\_. **Christianity and Power Politics Today**: Christian Realism and Contemporary Political Dilemmas. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

\_\_\_\_\_. **The Christian Realists: Reassessing the Contributions of Niebuhr and His Contemporaries**. Lanham: University Press of America, 2003.

\_\_\_\_\_. **The Enduring Value of Christian Realism**. *Philosophia Reformata*, N. 80, p.27-39, 2015.

PEDRO, Guilherme Marques. **Reinhold Niebuhr and International Relations Theory**: Realism beyond Thomas Hobbes. New York, New York: Routledge, 2018.

PETITO, Fabio; MAVELLI, Luca (eds.). **Towards a Postsecular International Politics**: New Forms of Community, Identity, and Power. Basingstoke: Palgrave, 2014.

PICHLER, Hans-Karl. **The Godfathers of 'Truth'**: Max Weber and Carl Schmitt in Morgenthau's Theory of Power Politics. *Cambridge University Press. Review of International Studies*, Vol. 24, No. 2, pp. 185-200, Apr., 1998.

RAMOS, Leonardo; CAMARGO, Marcel; AMORIM, Rodolfo. **Fé Cristã e Cultura Contemporânea**: Cosmovisão cristã, igreja local e transformação integral. Viçosa: Ultimato, 2009.

RATO, Vasco. **Um Mapa para os Tempos: O Realismo Normativo de Reinhold Niebuhr**. Relações Internacionais, Lisboa: Instituto Português de Relações Internacionais IPRI, pp. 021-036, Dezembro, 2007.

REICHWEIN, Alexander. **Rethinking Morgenthau in the German Context**. Universität Stuttgart. International Relations Online Working Paper Series, April, 2011.

RICE, Daniel F. **Reinhold Niebuhr and Hans Morgenthau: A Friendship with Contrasting Shades of Realism**. Journal of American Studies, Vol. 42, No.2, Aug., 2008.

\_\_\_\_\_. **The Fiction of Reinhold Niebuhr as a Political Conservative**. Soundings: An Interdisciplinary Journal, Vol. 98, No. 1, pp. 59-83, 2015.

ROTH, John D. **Constantine Revisited: Leithart, Yoder, and the Constantinian Debate**. Oregon: Pickwick Publications - An Imprint of Wipf and Stock Publishers, 2013.

SANTURRI, Edmund. **Global Justice after the Fall: Christian Realism and the "Law of People"**. Journal of Religious Ethics. Vol. 33, No.4, pp. 783-814, Dec., 2005.

SCHMITT, Carl. **Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty**. Translated by George Schwab. University of Chicago Press ed., 2005.

SEWELL, Keith C. **The "Herbert Butterfield Problem" and Its Solution**. Journal of the History of Ideas, Vol. 64, N<sup>o</sup>. 4, pp. 599-618, Oct. 2003.

SHINN, Roger L. Theological Ethics: Retrospect and Prospect. In: LONG JR, Edward LeRoy; HANDY, Robert T. **Theology and Church in times of change: Essays in Honor of John Coleman Bennet**. Philadelphia: The Westminster Press, [1970]1982. p. 123.

SKILLEN, James W. **International Politics and the Demand for Global Justice**. Burlington, G. R. Welch, Ontario, Canada, 1981.

\_\_\_\_\_. **The Development of Calvinistic Political Theory in the Netherlands, with Special Reference to the Thought of Herman Dooyeweerd**. Ph.D. diss. Duke University, 1993.

\_\_\_\_\_. **Unity and Diversity among States: A Critique of Assumptions in the Study of International Relations**. *Pro Rege*, Vol. 8, No.1, p. 9-36, 1979.

SKILLEN, James W; MCCARRTHY, Rockne M. **Political Order and The Plural Structure of Society**. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1991.

SMIT, Meijer Cornelis. **Toward a Christian conception of History**. Lanham: University Press of América, [1950]/2002.

SMITH, James K. A. **How (Not) to Be Secular: Reading Charles Taylor**. William B Eerdmans Company. Grand Rapids, Michigan. 1st edition. May1, 2014.

\_\_\_\_\_. **Neocalvinism ... maybe:** A peek into my neocalvinist toolbox. Comment. Vol. 24, Issue 2, pp. 33-40, June 2006.

SLLER, Alfons. **German Conservatism in America:** Morgenthau's Political Realism. In: Telos 1987(72), pp. 161-172, DOI: 10.3817/0687072161, July 1987.

STACKHOUSE, Max L. Business, economics and Christian ethic. In: GILL, Robin. **The Cambridge Companion to Christian Ethics.** New York: Cambridge university Press, 2005, Cap. 16, p. 228-242.

\_\_\_\_\_. **Civil Religion, Political Theology and Public Theology:** What's the difference? Political Theology Journal. Vol. 5, Issue 3, pp. 275-293, 2004.

\_\_\_\_\_. Preface. In: LUGO, Luis E. **Religion, Pluralism, and Public Life:** Abraham Kuyper's legacy for the twenty-first century. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company. September, 2000. Preface, pp. XI-XVIII.

\_\_\_\_\_. **Public Theology and Political Economy:** Christian Stewardship in Modern Society. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

\_\_\_\_\_. **Public Theology and Political Economy in a Globalizing Era.** Studies in Christian Ethics. Vol 14, Issue 2, pp. 63-86, DOI: 10.1177/095394680101400206, August 1, 2001.

STONE, Ronald H. **Prophetic Realism:** Beyond Militarism and Pacifism in an Age of Terror. New York and London, T&T Clark International, 2005.

SEWELL, Keith C. **The "Herbert Butterfield Problem" and its resolution.** Pennsylvania: University of Pennsylvania Press. Journal of the History of Ideas, Vol. 64, N° 4, pp. 599-618, 2003.

TAYLOR, Charles. **Uma Era Secular.** São Leopoldo: Unisinos. 1 ed., 10 de outubro, 2010.

TIEMSTRA, John P. Every Square Inch: Kuyperian Social Theory and Economics. In: DEAN, James M.; WATERMAN, A. M. C. **Religion and Economics:** Normative Social Theory. New York: Springer Science Business Media LCC, 1999. Part 1: Case Studies, Cap. 5, pp. 85-98.

THIEMANN, Ronald F. **Constructing a Public Theology:** The Church in a Pluralistic Culture. Louisville: Westminster John Knox, 1991.

THOMAS, Scott M. **Taking Religion and Cultural Pluralism Seriously:** The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society. Millennium 29(3): 815-41, 2000.

\_\_\_\_\_. **The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations:** The Struggle for the Soul of the Twenty-first Century. New York: Palgrave, 2005.

\_\_\_\_\_. **The Religious Turn in the Study of International Relations.** *The Review of Faith & International Affairs*, 12:4, pp.76-82, DOI:10.1080/15570274.2014.976090, 2014.

TROY, Jodok. **Christian Approaches to International Affairs.** New York: Palgrave Macmillan, 2012.

\_\_\_\_\_. **Religion and the Realist Tradition: From Political Theology to International Relations Theory and Back.** *Routledge Studies in Religion and Politics.* New York: Routledge. 1<sup>st</sup> ed., September 11, 2014.

TSONCHEV, Tsoncho. **The Christian Realist Perspective: The Political Theology of Augustine, Thomas Aquinas, and Reinhold Niebuhr.** Concordia University, School of Graduate Studies. Montreal, Quebec, Canada. September 1, 2015.

VAN PRINSTERER, Guillaume Groen. **Christian Political Action in an Age of Revolution.** Aalten: WordBridge Publishing. November 11<sup>th</sup>, [1860]/2015.

\_\_\_\_\_. **Unbelief and Revolution.** *Lexham Classics.* Bellingham: Lexham Press. November 28<sup>th</sup>, [1847]/2018.

VAN TIL, Kent A. **Abraham Kuyper and Michael Walzer: The Justice of the Spheres.** *Calvin Theological Journal*, N<sup>o</sup>. 40, p. 267-289, 2005.

\_\_\_\_\_. **Subsidiarity and Sphere-Sovereignty: A match made in ...?** *Theological Studies*, N<sup>o</sup>. 69, p. 610-636, 2008.

WALT, Stephen M. **The Relationship between Theory and Policy in International Relations.** *Annual Review of Political Science*, Vol. 8, pp. 23–48, 2005.

WALTZ, Kenneth N. **O Homem, o Estado e a Guerra: uma análise teórica.** São Paulo: Martins Fontes, [1959]/2004.

WIGHT, Martin. **A Política do Poder.** São Paulo: Editora Universidade de Brasília, [1978]/2002.

\_\_\_\_\_. **Morals and Warfare.** *The Observer.* Review of H. Butterfield, *Diplomacy and War*, 16 August 1953.

\_\_\_\_\_. **The Church, Russia and the West.** *Bossey: The Ecumenical Institute.* *The Ecumenical Review*, Vol. 1, N<sup>o</sup> 1, pp. 25-45, Autumn 1948.

WILLIAMS, Michael C. **Realism Reconsidered: The Legacy of Hans J. Morgenthau in International Relations.** Oxford University Press, New York, 2007.

\_\_\_\_\_. **The Realist Tradition and the Limits of International Relations.** Cambridge University Press, United Kingdom, 2005.

WILSON, Erin K. **After Secularism: Rethinking Religion in Global Politics.** New York: Palgrave Macmillan, 2012.

\_\_\_\_\_. **Theorizing Religion as Politics in Postsecular International Relations.** Politics, Religion & Ideology. 15:3, pp. 347-365, DOI: 10.1080/21567689.2014.948590, 2014.

WOLTERS, A. **What is to be done ... toward a Neo-Calvinist agenda?** Comment. Vol. 23, Issue 2, pp. 36-43, December 2005.

YODER, John Howard. **The Original Revolution:** Essays on Christian Pacifism. Ontario: Herald Press, Revised ed., [1971]/2003.

\_\_\_\_\_. **The Politics of Jesus:** vicit Agnus noster. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2ed., [1972]. 1944.

YOUN, Chul Ho. **The Points and Tasks of Public Theology.** Leiden: Brill. International Journal of Public Theology. Vol. 11, Issue 1, pp. 64-87, 2017.

ZUIDEMA, Sytse Ulbe. Common Grace and Christian Action in Abraham Kuyper. In: ZUIDEMA, Sytse Ulbe. **Communication and Confrontation:** A Philosophical Appraisal and Critique of Modern Society and Contemporary Thought. Kampen: Kok, 1972, pp.52-105.

## ANEXO A – VIDA E OBRA DE ABRAHAM KUYPER: um esboço cronológico<sup>382</sup>

### Carreira

- 1855-1862** Estudante na Universidade de Leiden.
- 1863-1874** Pastor, sucessivamente, em três congregações Reformadas Holandesas.
- 1870-1872** Editor chefe do [jornal] semanal *De Heraut* ["O Arauto"].
- 1872-1920** Editor chefe do jornal diário *De Standaard* ["O Estandarte"].
- 1874-1877** Membro da Segunda Câmara dos Estados Gerais.
- 1877-1920** Editor chefe do periódico semanário *De Heraut*.
- 1879-1918** Presidente do Comitê Central de Associações Eleitorais Anti-Revolucionárias (com uma interrupção de 1904 a 1907).
- 1880-1908** Professor na Vrije Universiteit [Universidade Livre] de Amsterdã (ativo até 1901).
- 1886-1888** Protagonista no *Doleantie*<sup>383</sup> [Lamento / Queixa / Ressentimento], a luta da igreja que levou a uma ruptura com a Igreja Reformada Holandesa e, finalmente, à formação das Igrejas Reformadas na Holanda (1882).
- 1887-1892** Presidente do Congresso da Igreja Reformada, da Convenção Sinódica e dos três últimos dentre os quatro Sínodos Provisórios das Igrejas Reformadas Holandesas.

---

<sup>382</sup>Abraham Kuypers's Life and Work: A Chronological Outline. O presente texto foi extraído da obra de Tjitze Kuipers (2011, p. 11-17, tradução nossa) e por nós é traduzida livremente. Nosso intuito seria o de apresentar em língua portuguesa, um brevíssimo esboço cronológico da vida e obra de Abraham Kuypers, tendo em vista as possibilidades de pesquisa e imersão nos estudos kuypersianos. O conteúdo entre colchetes "[ ]", por toda a extensão desta seção, comporta nossa tentativa de oferecer uma tradução livre do texto em holandês. Para um exaustivo tratado cronológico da vida e da obra de Abraham Kuypers, ver: KUIPERS, Tjitze. **Abraham Kuypers: An Annotated Bibliography 1857-2010**. Leiden: Brill, 2011.

<sup>383</sup>*Doleantie*, uma palavra proveniente do verbo holandês *dolerende*, traz consigo a ideia de "queixa", de "lamentação", de "reclame" e "ressentimento". Foi aplicado sobre o movimento de contestação, promovido por cristãos fiéis à confessionalidade histórica da Igreja Reformada Holandesa, aos agitadores e inovadores que buscavam deturpar e encerrar esta tradição. Para tanto, ver: KUYPER, Abraham. **On the Church**. Bellingham: Lexham Press, 2016; BRATT, James D. **Abraham Kuypers: Modern Calvinist, Christian Democrat**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013; KUIPERS (2011).

- 1894-1901** Membro da Segunda Câmara dos Estados Gerais.
- 1901-1905** Primeiro ministro e ministro das relações internas.
- 1908-1912** Membro da Segunda Câmara dos Estados Gerais.
- 1913-1920** Membro da Primeira Câmara dos Estados Gerais.

### ***Destaques***

- 1837** 29 de Outubro: nascido em Maassluis, na Holanda, o terceiro filho e o filho mais velho do Rev. J. F. Kuijper e Henriëtte Huber.
- 1858** 29 de Abril: presta exame de qualificação em idiomas clássicos e letras.
- 24 de Novembro: regista-se como estudante na faculdade de teologia da Universidade de Leiden.
- 1860** 11 de Outubro: recebe a medalha de ouro em um concurso de redação patrocinado pela Universidade de Groningen (ver 2005.01).
- 1861** Fevereiro a Julho: interrompe seus estudos por esgotamento devido ao excesso de trabalho.
- 6 de Dezembro: presta exames de qualificação para teologia (*summa cum laude*).
- 1862** 20 de Setembro: defende tese de doutorado (um estudo comparativo do conceito da igreja segundo Calvino e A. Lasco) - [*De Ecclesia Sententiarum inter se Compositio Acad. Diss.*].
- 1863** 1 de Julho: casa-se com Johanna H.Schaay (\* 8 de Março de 1842) em Rotterdam (oito filhos nascem ao casal entre 1864 e 1882).
- 9 de Agosto: Assume as funções pastorais em Beesd (até 3 de Novembro de 1867).
- 1866** Publica a obra *Joannis a Lasco opera tam edita quam inedita* em dois volumes.
- 1867** 10 de Novembro: assume os trabalhos pastorais em Utrecht (até 31 de julho de 1870).

- 1868** 20 de Março (1 de Abril segundo Kuyper): fundação da sociedade Marnix, na qual Kuyper atua como diretor de 1868 a 1874.
- 1869** 1869-1873: publica grande parte de seu trabalho pelo “H. de Hoogh” em Amsterdã (gráfica do *De Heraut* e também, a partir de 1872, do *De Standaard*).
- 1870** 6 de Janeiro: assume as funções de editor chefe no *De Heraut* (até Abril de 1872).
- 10 de Agosto: assume as funções pastorais em Amsterdã até 16 de Março de 1874).
- 1872** 1 de Abril: publicação da primeira edição do jornal anti-revolucionário diário *De Standaard* (onde Kuyper é editor chefe até 9 de novembro de 1920).
- Publicação da tradução alemã *Die moderne Theologie (der Modernismus), eine Fata Morgana auf christlichem Gebiet* [Teologia moderna (modernismo), uma *Fada Morgana* no domínio cristão] – a primeira de muitas traduções das obras de Kuyper.
- 1873** Publica *Confidentie. Schrijven aan den Weled. Heer J.H. van der Linden* [Confidencialmente. Escrevendo para Weled. Mr. J. H. van der Linden.
- 1874** 16 de Março: torna-se um pastor emérito ou inativo.
- 20 de Março: assume as funções como membro da Segunda Câmara (até 1 de Julho de 1877; para outras designações na Segunda Câmara, ver 1894 e 1908).
- Abril: J. H. Kruyt em Amsterdã se torna a publicadora do *De Standaard* (também a publicadora do *De Heraut* a partir de 1877) e Kuyper começa a publicar principalmente com Kruyt (até 1887).
- Publica *Het Calvinisme oorsprong en waarborg onzer constitutionele vrijheden* – [Calvinismo: fonte e bastião das nossas liberdades constitucionais].
- Atua como ancião (1874-1886) na Congregação Reformada Holandesa de Amsterdã.
- 1875** 29 de Maio – 5 de Junho: participa da Convenção de Brighton, que é liderada por R. Pearsall Smith.

- 1976** 3 de Fevereiro: vai para o exterior para se recuperar de exaustão nervosa (até 14 de Abril de 1877).
- 1877** 1 de Julho: quitação honorária de funções como membro da Segunda Câmara.
- 7 de Dezembro: publicação da edição inaugural do *De Heraut* (no qual Kuyper é editor chefe até 1920).
- 1878** 1 de Janeiro: plataforma programática dos Anti-Revolucionários é lançada.
- 3 de Agosto: a petição do povo é entregue ao rei *Willem* [Guilherme] III.
- 5 de Dezembro: formação da Associação para o Ensino Superior sobre os Princípios Reformados (que eventualmente leva à fundação da *Vrije Universiteit* [Universidade Livre] na qual Kuyper atua como presidente [1878-1904 e 1907-1918]).
- 1879** 23 de Janeiro: fundação Da União: “Uma escola com a Bíblia”, cujo comitê executivo Kuyper integrou (1879-1884 e 1885-1891).
- “*Ons Program*” [*Nosso Programa*] é publicado.
- 3 de Abril: o Partido Anti-Revolucionário (ARP) é fundado e Kuyper assume as funções de presidente do Comitê Central de Associações Eleitorais Anti-Revolucionárias (de 3 de Abril de 1879 até 5 de Setembro de 1904, e novamente de Abril de 1907 até 25 de Novembro de 1918).
- 6 de Setembro: Kuyper é apontado como professor da “ainda por inaugurar” faculdade teológica da *Vrije Universiteit* [Universidade Livre] de Amsterdã.
- 1880** 20 de Outubro: cerimônia de abertura da *Vrije Universiteit* [Universidade Livre], onde Kuyper realiza seu discurso inaugural *Souvereiniteit in eigen kring* [Soberania em seu próprio domínio / Soberania das Esferas] na Nova Igreja de Amsterdã.

Publica *Honig uit den rotssteen* [Mel da Rocha], a primeira coleção de meditações semanais selecionadas do *De Standaard* e do *De Heraut*<sup>384</sup> (seguidas de nove outras coleções).

26 de Novembro: recebe filiação honorária da União dos Trabalhadores Holandeses “Patrimonium”.

**1881** É nomeado professor de línguas e literatura na Vrije Universiteit [Universidade Livre].

**1883** Março – Maio: palestras no “Círculo dos Irmãos” (membros idôneos do consistório de Amsterdã) sobre a reforma da igreja.

1-15 de Novembro: atua como assessor em Londres à delegação de três membros do Transvaal.

Novembro: publica *Tractaat van de Reformatie der Kerken* [Tratado de Reforma das Igrejas].

Publica *De drie formulieren van eenigheid* [As três formas de unidade].

**1886** 4 de Janeiro: conflito da igreja em Amsterdã.

J. A. Wormser funda uma editora epônima e torna-se a editora preferencial de Kuyper.

1 de Julho: Kuyper é removido do ofício de ancião da Congregação Reformada Holandesa de Amsterdã pela Administração Provincial da Igreja.

1 de Dezembro: O Sínodo Geral da Igreja Reformada Holandesa confirma a sentença removendo Kuyper do ofício.

16 de Dezembro: [ocorre] o *Doleantie* na Congregação Reformada de Amsterdã.

**1887** 11-14 de Janeiro: atua como presidente do Congresso da Igreja Reformada dos *dolerenden*.

28 de Junho: atua como presidente da convenção sinodal das Igrejas Reformadas Livres na Holanda.

---

<sup>384</sup>As contribuições semanais de Kuyper para o *De Heraut* contemplariam três categorias específicas de escritos: (1) artigos bíblicos-teológicos intitulados de “artigos primários” (*primary articles*); (2) devocionais, também intitulados de “artigos secundários” (*secondary articles*); (3) colunas de opinião e reflexões sobre a igreja contemporânea, intitulada de “Líderes / Dirigentes” (*leaders*). Ver Kuipers (2011, p. 95-96).

15 de Janeiro: J. A. Wormser adquire de J. H. Kruyt o estoque não comercializado das obras de Kuyper.

1 Julho: J. H. Kruyt transfere os direitos de publicação do *De Standaard* para Kuyper (o qual permanece sendo o proprietário do jornal até 1916) e Wormser se torna o editor do *De Standaard* e do *De Heraut*.

**1891** 9-12 de Novembro: atua como presidente no Congresso Social, onde realiza o discurso *Het sociale vraagstuk en de christelijke religie* [A questão social e a religião cristã].

**1892** 7-16 de Junho: atua como presidente do Quarto Sínodo Provisório das Igrejas Reformadas Holandesas, que em 16 Junho se une à Igreja Cristã Reformada para se tornar as Igrejas Reformadas na Holanda.

**1894** Publica *Encyclopædie der Heilige Godgeleerdheid* [Enciclopédia de Teologia Sacra].

16 de Maio: inicia outro mandato como membro da Segunda Câmara (até 31 de Julho, 1901), servindo também como presidente da bancada parlamentar do ARP [Partido Antirrevolucionário].

Rompe com A. F. de Savornin Lohman.

Julho-Dezembro: passa algum tempo em Bruxelas e no sul da França para se recuperar de uma doença grave.

**1895** Publicação da nova e revisada edição da Versão Holandesa Autorizada [da Bíblia] (1637).

1 de Setembro: publica o primeiro artigo da série *De Gemeene Gratie* [A Graça Comum / Graça Comum] no *De Heraut*, Nº. 923 (o artigo final aparece no Nº. 1228, 14 de Julho, 1901).

**1896** 3 de Setembro: o *Rapport inzake de Zending* [Relatório sobre Missão] é aceito pelo Sínodo de Middelburg.

**1897** Atua como presidente da Federação das Associações Eleitorais Antirrevolucionárias em Amsterdã (até 1901).

1 de Abril: celebra o vigésimo quinto aniversário do *De Standaard*.

27 de Maio: recebe filiação honorária na Federação Holandesa das Associações de Moços sobre Princípios Reformados.

27 de Junho: é reeleito para a Segunda Câmara.

Atua como presidente do comitê da Associação Holandesa de Jornalistas para a recepção de jornalistas estrangeiros que visitam a Holanda para a coroação da princesa Guilhermina em 1898.

**1898** 11 de Agosto: parte para os Estados Unidos onde visita de 27 de Agosto até 10 de dezembro – retornando para casa na Holanda em 31 de Dezembro.

10-11, 14, 19-21 de Outubro: realiza as *Stone Lectures on Calvinism* [Palestras Stone sobre o Calvinismo] na capela Miller, no campus do Seminário Teológico de Princeton.

Incluindo as “Palestras Stone”, realiza pelo menos nove palestras e quinze discursos em oito estados durante sua visita aos Estados Unidos.

Atua como presidente (1898-1901) da Associação Holandesa de Jornalistas.

**1899** Publica *Calvinism. Six Stone Lectures* [Calvinismo. Seis Palestras Stone].

25 de Agosto: Johanna H. Kuyper-Schaay morre em Meiringen, Suíça.

Setembro: atua como presidente de uma comissão parlamentar que investiga um projeto de lei sobre garantia estatutária para trabalhadores contra as consequências financeiras de acidentes.

**1900** Publica *La crise sud-fricaine* [A crise sul-africana].

**1901** 11-25 de Julho: é incumbido pela rainha a formar um gabinete.

31 de Julho: é nomeado ministro dos assuntos internos.

7 de Outubro: é nomeado presidente honorário da Associação Holandesa de Jornalistas.

23 de Outubro: como resultado de uma mudança nas regras de ordem do gabinete, Kuyper é nomeado presidente permanente do conselho de ministros, tornando-se assim o primeiro primeiro-ministro da história parlamentar holandesa.

**1903** 25 de Fevereiro: propõe leis para combater as greves ferroviárias.

**1904** 5 e Setembro: renuncia a sua presidência do Comitê Central das Associações Eleitorais Antirrevolucionárias e da Associação para o Ensino Superior sobre Princípios Reformados.

- 1905** 20 de Maio: a Primeira Câmara aprova um projeto de lei revisando a Lei de Educação Superior [*Higher Education Act*].
- 28 de Junho: sofre derrota eleitoral.
- 5 de Agosto: parte para Bad Kissingen na Alemanha e depois, para uma viagem pelo Mar Mediterrâneo (até Junho de 1906).
- 16 de Agosto: o gabinete de Kuyper renuncia.
- 1907** 17 de Outubro: se torna novamente presidente do Comitê Central das Associações Eleitorais Antirrevolucionárias e da Associação para Ensino Superior sobre Princípios Reformados.
- 12 de Dezembro: J. H. Kok compra quase todo o estoque não vendido das obras de Kuyper, publicadas pela Wormser, e prossegue para efetivar a compra, de igual modo, do estoque não vendido de títulos publicados por outras casas [publicadoras].
- 1908** 1 de Janeiro: se torna professor emérito da *Vrije Universiteit* [Universidade Livre].
- 27 de Agosto: é nomeado ministro de Estado pela rainha.
- 13 de Novembro: mais uma vez toma assento na Segunda Câmara (até 18 de Setembro, 1912).
- 1909** 27 de Junho: controvérsia irrompe sobre o chamado “caso condecoração”<sup>385</sup> (o nome de Kuyper é limpo em 1910).
- 4 de Outubro: atuou como presidente da comissão estadual revisando as mudanças propostas na ortografia holandesa.
- 1912** 18 de Setembro: renuncia ao cargo de membro da Segunda Câmara devido à crescente dificuldade de audição.
- 1913** 16 de Setembro: toma o seu lugar como membro da Primeira Câmara (até 21 de Setembro, 1920).

---

<sup>385</sup>Kuyper é acusado de promover honrarias políticas a empresários em troca de doações aos cofres do Partido Antirrevolucionário, durante o período em que atuou como Primeiro Ministro. Apesar de ser inocentado após investigação formal em 1910, o “Caso Condecoração” tornou-se para Kuyper um fator de obstrução e impossibilidade a qualquer tentativa de retorno ao alto escalão do governo holandês. Para um maior aprofundamento nesta questão, ver James D. Bratt (2013, p. 354-355).

- 1914** 26 de Março: morte da Sra. P. Baltus, cuja influência no desenvolvimento espiritual de Kuyper é imortalizada no *De Standaard* em 30 de Março (Nº. 12874; ET, ver 1998.03, pp. 58-59).
- 1915** J. H. Kok compila e publica uma *Volledige lijst der Boeken en Geschriften van Dr. A. Kuyper. Verschenen in de jaren 1860-1915*, [Lista completa de livros e escritos do Dr. A. Kuyper. Publicados entre os anos de 1860-1915] com aproximadamente 220 títulos.
- 1916** Primeiro de dois volumes da *Antirevolutionaire Staatskunde met nadere toelichting op nos Program* [Política Antirrevolucionária com mais detalhes sobre Nosso Programa].
- 1917** 23 de Novembro: realiza o discurso *De Kleyne luyden*<sup>386</sup> – o discurso final apresentado pelo próprio Kuyper aos deputados das Associações Eleitorais Antirrevolucionárias.
- 1918** 5 de Novembro: renuncia ao cargo de presidente do Comitê Central das Associações Eleitorais Antirrevolucionárias.
- 1919** 18 de Dezembro: por orientação médica, Kuyper deixa de escrever para o *De Standaard*, com a publicação do seu asterismo final.
- 1920** 21 de Setembro: renuncia como membro da Primeira Câmara.  
8 de Novembro: Kuyper faleceu em Haia.  
12 de Novembro: Kuyper é enterrado no cemitério Oud Eik en Duinen, em Haia.
- 1921** Estabelecimento da Fundação Dr. Abraham Kuyper (ver 1921.06).  
1 de Outubro: o primeiro fascículo da *J. C. Rullmann's Kuyper Bibliografie* [Bibliografia de Kuyper pela J.C. Rullmann] é publicada no periódico semanal *De Reformatie [A Reforma]*.
- 1929** Publicação do *Van de voleinding* [Da consumação], a sexta coleção multi-volume da série de artigos bíblico-teológicos reimpressa pelo *De Heraut*.

---

<sup>386</sup>Os *Kleyne luyden* fazem menção à porção da baixa classe média, dos cidadãos simples e comuns sem influência sobre a terra dos Países Baixos, associados à religião popular reformada. Quanto ao discurso de Kuyper, ver: KUYPER, Abraham. **De 'Kleyne Luyden'**: Openingsrede Ter Deputatenvergadering Van 23 November 1917. Charleston: Nabu Press, 2011. Quanto ao contexto histórico e político referente aos *Kleyne luyden*, ver: DUKE, Alastair. **Reformation and Revolt in the Low Countries**. London: Bloomsbury, 2003.

**2002** Com a publicação de uma edição russa e uma edição portuguesa do *Calvinismo. Seis Palestras Stone*, as obras de Kuyper já foram traduzidas para quinze<sup>387</sup> línguas modernas, pelo menos.

### ***Honrarias Acadêmicas***

**1860** 11 de Outubro: é premiado com a medalha e ouro pela faculdade teológica da Universidade de Groningen

**1869** 17 de Junho: se torna membro da *Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde* [Sociedade Holandesa de Literatura] (Leiden).

**1898** 22 de Outubro: recebe doutorado honorário em Direito pela Universidade de Princeton.

**1903** 16 de Julho: torna-se membro honorário estrangeiro da *Vlaamsche Academie voor Taal-en Letterkunde* [Academia Flamenga de Linguística e Literatura] (Ghent, Bélgica).

**1907** 8 de Janeiro: recebe doutorado honorário em ciências aplicadas pela *Technische Hoogeschool* [Faculdade Técnica] (Delft).

**1908** 17 de Junho: recebe doutorado honorário de filologia pela Hope College [Faculdade Esperança] (Holanda, Michigan).

**1909** Recebe doutorado honorário em direito pela *Katholieke Universiteit van Leuven* [Universidade Católica de Leuven] (Bélgica).

---

<sup>387</sup>Kuipers (2011, p. 17, tradução nossa) lista uma série de obras traduzidas de Kuyper, as quais “incluiriam apenas a primeira edição de livros e panfletos traduzidos, e apenas o primeiro conjunto de artigos em uma série de artigos traduzidos”. Se faz evidente que as publicações posteriores ao ano de 2011 não estariam aqui contempladas, como os volumes de Teologia Pública para a língua inglesa e as novas traduções dos escritos kuyperianos para a língua portuguesa, por exemplo. Até o período de 2011, Kuyper havia sido traduzido para as seguintes línguas: chinês, holandês, inglês, finlandês, francês, alemão, húngaro, japonês, coreano, português, russo, sul-africano, espanhol, sueco e vietnamita. Ver Kuipers (2011). Atualmente (2019), temos de Kuyper em língua portuguesa (Brasil): *Calvinismo* (2002, 2004, 2014), *A obra do Espírito Santo* (2010), *Em toda a Extensão do Cosmos* (2017), *Sabedoria & Prodígios* (2018).

### **Honrarias Sociais e Políticas**

- 1889** 10 de Maio: é nomeado cavaleiro na Ordem do Leão Holandês durante o quadragésimo aniversário do governo do rei *Willem* [Guilherme] III.
- 1899** 29 de Março: é nomeado comandante da *Ordre Royal Hospitalier et Humanitaire de Sainte-Catherine du Mont-Sinaï* [Ordem Hospitaleira Real e Humanitária de Santa-Catarina do Monte Sinai] por Guy de Lusignan, o grão-mestre da ordem e príncipe herdeiro de Jerusalém, Chipre e Armênia.
- 1905** 6 de Janeiro: é premiado com a Grande Cruz da Ordem de Leopoldo pelo rei da Bélgica.
- 13 de Novembro: é premiado com a Grande Cruz da Ordem [Otomana] de *Medjedjé* pelo sultão da Turquia.
- 1906** É premiado com a Grande Cruz da Ordem Militar Real de Cristo pelo rei de Portugal.
- 1913** 29 de Março: é promovido a comandante na Ordem do Leão Holandês.

### **Lista Parcial dos Trabalho do Dr. Kuyper<sup>388</sup>**

- *J. Calvini et J. a Lasco: De Ecclesia Sententiarum inter se Compositio Acad. Diss.*, 1862.
- *Joannis a Lasco: Opera tum Edita quam Inedita, dois volumes*, 1866.
- *Wat moeten wy doen, het stemrecht aan ons zelve houden of den Kerkeraad machtigen?* [O que devemos fazer: manter o direito do voto ou autorizar o consistório?], 1867.

---

<sup>388</sup>Buscando ampliar um pouco mais o registro concernente às obras de Abraham Kuyper, ofertamos a lista disposta em associação à “Nota explicativa à edição americana”, presente na livro “*A obra do Espírito Santo: o Espírito Santo em ação na Igreja e no indivíduo*” de Abraham Kuyper (2010, p. 23-26), lançado em português pela editora Cultura Cristã. Aqui, os textos entre colchetes “[ ]” são traduções oferecidas pela própria edição em língua portuguesa. Ressaltamos que aqui haverá, como a leitura atenta poderá denunciar, referências que igualmente se encontram na listagem anterior, as quais manteremos visando a unidade textual apresentada na obra-referência da qual nos valem.

- *De Menschwording Gods Hat Levensbeginsel der Kerk*. Intreêrede te Utrecht [A encarnação de Deus, o princípio vital da Igreja. Discurso inaugural em Utrecht], 1867.
- *Het Graf. Leerrede aan den avond van Goede-Vrydag* [O túmulo. Sermão da noite da sexta-feira santa], 1869.
- *Zestal Leerredenen* [Seis sermões], 1869.
- *De Kerkelyke Goederen* [Propriedade da Igreja], 1869.
- *Vrymaking der Kerk* [A emancipação da Igreja], 1869.
- *Het Beroep op het Volksgeweten* [Um apelo à consciência nacional], 1869.
- *Eenvormigheid de Vloek van het Moderne Leven*. [Uniformidade: a maldição da vida moderna], 1869.
- *De Schrift het Woord Gods* [Escrituras, a Palavra de Deus], 1870.
- *Kerkeraadsprotocollen der Hollandsche Gemeente te London, 1569-1571*. [As Minutas do Consistório da Igreja Holandesa em Londres], 1870.
- *De Hollandsche Gemeente te London, 1570, 1571* [A Igreja Holandesa em Londres, 1570-1571], 1870.
- *Conservatisme en Orthodoxie. Valsche en Ware Behoudzucht* [Conservadorismo e ortodoxia: o verdadeiro e o falso instinto de autopreservação], 1870.
- *Geworteld en Gegronde, de Kerk als Organisme en Institute* [Arraigada e fundada, a Igreja como organismo e como instituição]. Aula inaugural em Amsterdã, 1870.
- *De Leer der Onsterfelykheid en de Staats School* [A doutrina da imortalidade e da Escola do Estado], 1870.
- *Een Perel in de Verkeerde Schelp* [Uma pérola na concha errada], 1871.
- *Het Modernism een Fata Morgana op Christelyk Gebied* [Modernismo uma Fata Morgana no domínio cristão], 1871.
- *De Zending Naar de Schrift* [Missões segundo as Escrituras], 1871.

- *Tweede Zestal Leerredenen* [Seis outros sermões], 1871.
- *O God Wees My Zondaar Genadig! Leerrede op den Laatste Dag van Het Jaar, 1870* [Oh, Deus, tem misericórdia de mim, pecador! Sermão na noite de ano novo, 1870], 1871.
- *De Barthomeusnacht* [A noite de São Bartolomeu], 1872.
- *De Sneeuw van den Libanon* [A Neve do Líbano], 1872.
- *Bekeert a Want het Koningryk Gods is Naby* [Arrependei-vos, pois está próximo o reino dos céus!], sermão pregado no último dia do ano de 1871, 1872.
- *Het Vergryp der Zeventien Ouderlingen* [O erro dos setenta anciãos], 1872.
- *Uit het Woord* [Direto da Palavra] Estudos bíblicos devocionais, 1873.
- *Het Calvinisme, Oorsprong en Waarborg onzer Constitutioneele Vryheden* [Calvinismo, a origem e segurança das nossas liberdades constitucionais], 1874.
- *Uit het Woord* [Direto da Palavra], volume 2, 1875.
- *De Schoolquestie* [A questão escolar], seis brochuras, 1875.
- *Liberalisten en Joden* [Liberalistas and Judeus], 1878.
- *Uit het Woord* [Direto da Palavra], terceiro volume, 1879.
- *Ons Program* [Nosso programa], 1879.
- *De Leidsche Professoren en de Executeurs der Dordtsche Nalatenschap* [Os professores e executores da herança de Dort], 1879.
- *Revisie der Revisielegende* [Revisão da revisão da legenda], 1879.
- *De Synode der Nederlandsche Revormde Kerk uit Haar Eigen Vermaanbrief Geoordeeld* [O Sínodo da Igreja Reformada nos Países Baixos julgados por sua própria carta de exortação], 1879.

- *Antirevolutionair ook in uw Gezin* [Antirrevolucionário até mesmo em família], 1880.
- *Bede om een Dubbel Corrigendum* [Oração por uma Corrigenda dupla], 1880.
- *Strikt Genomen* [O direito de fundar uma universidade aprovada pela lei e pela história], 1880.
- *Souvereiniteit in Eigen Kring* [Soberania em nosso próprio círculo], 1880.
- *Honig uit den Rottsteen* [Mel da Rocha], 1880.
- *De Hedendaagsche Schriftcritiek in Hare Bedenkelyke Strekking voor de Gemeente des Levenden Gods* [A crítica moderna e sua influência perigosa sobre a Igreja do Deus vivo], 1882.
- *D. Francisci Junii: Opuscula Theologica*, 1882.
- *Alexander Comrie*, traduzido de *The Catholic Presbyterian Review*, 1882.
- *Ex Ungue Leonem* [O método de interpretação do Dr. Leonem testados em um ponto], 1882.
- *Welke zyn de Vooruitzichten voor de Studenten der vrye Universiteit?* [Quais são as perspectivas dos alunos da Universidade Livre?], 1882.
- *Tractaat van de Reformatie der Kerken* (Tratado de reforma das igrejas), 1883.
- *Honig uit den Rottsteen* [Mel da Rocha], segundo volume, 1883.
- *Uit het Woord* [Direto da Palavra], segunda série, primeiro volume, 1884.
- *Yzer en Leem* [Ferro e Argila], discursos, 1885.
- *Uit het Woord* [Direto da Palavra], segundo volume, *The Doctrine of the Covenants* [A doutrina dos pactos], 1885.
- *Uit het Woord* [Direto da Palavra], terceiro volume, *The Practise of Godliness* [A prática dos ensinamentos de Deus], 1886.
- *Het Dreigend Conflict* [A ameaça de conflito], 1886.

- *Het Conflict Gekomen* [O conflito vem], três volumes, 1886.
- *Dr. Kuyper voor de Synode* [Dr. Kuyper perante o Sínodo], 1886.
- *Laatste Woord tot de Conscientie van de Leden der Synode* [Última palavra à consciência dos membros do Sínodo]. Obra a favor dos membros perseguidos do Consistório de Amsterdã, 1886.
- *Afwerping van het Juk der Synodale Hierarchie* [O frequente descarte do jugo da Hierarquia Sinodal], 1886.
- *Alzoo zal het onder u niet zyn* [Não deve ser assim entre vós], 1886.
- *Eene ziel die zich Nederbuigt* [Uma alma prostrada]. Abertura da sessão do Congresso da Igreja Reformada em Amsterdã, 1887.
- *De Verborgene Dingen zyn voor den Heere Onzen God* [As coisas encobertas pertencem ao Senhor Nosso Deus], 1887.
- *Sion Door Recht Verlost* [Sião salva através de julgamento], 1887.
- *De Vleeschwording des Woords* [A Encarnação do Verbo], 1887.
- *Dagen van Goede Boodschap* [Dias das boas-novas], 1887.
- *Tweederlei Vaderland* [Duas pátrias], 1887.
- *Het Calvinisme en de Kunst* [Calvinismo e arte], 1888.
- *Dr. Gisberti Voetii Selectarum Disputationum Fasciculus*, in the *Bibliotheca Reformata*, 1888.
- *Het Work des Heiligen Geestes* [A obra do Espírito Santo], três volumes, 1889.
- *Homer voor den Sabbath* [Homer para o sábado], meditações sobre o sábado, 1889.
- *Niet de Vryheidsboom Maar het Kruis* [Não a árvore da liberdade, mas a cruz], discurso de abertura do décimo encontro anual dos deputados, 1889.

- *Eer is Teêr* [A honra é sensível], 1889.
- *Handenarbeid* [O trabalho manual], 1889.
- *Scolastica* [O segredo do verdadeiro estudo], 1889.
- *Tractaat van den Sabbath* [Tratado sobre o sábado], um estudo dogmático histórico, 1890.
- *Separatie en Doleantie* [Separação e Doleantie – *Doleantie*, de *doleo*, sofrer dor, lamentar – na Holanda é o nome adotado por um grupo de cristãos para designar o fato de que eles ou estão sendo perseguidos pela Igreja do Estado ou foram expulsos da comunhão devido à adesão deles à confissão ortodoxa], 1890.
- *Zion's Roem en Sterkte* [A força e a glória de Sião], 1890.
- *De Twaalf Patriarchen* [Os doze patriarcas], um estudo de personagens bíblicos, 1890.
- *Eenige Kameradviezen* [Conselhos da Câmara], dos anos 1874, 1875 e 1890.
- *Is er Aan de Publieke Universiteit ten onzent Plaats voor eene Faculteit der Theologie?* [Há lugar em nossas universidades públicas para uma faculdade de Teologia?], 1890.
- *Calvinism and Confessional Revision* [O Calvinismo e a revisão confessional], no *The Presbyterian and Reformed Review*, julho, 1891.
- *Voor een Distel een Mirt* [Em vez de uma planta espinhosa, uma murteira], 1891.
- *Maranatha* [Maranata], discurso de abertura do encontro de deputados, 1891.
- *Gedrachtslyn by de Stembus* [Linha de conduta nas pesquisas de opinião], 1891.
- *Het Sociale Vraagstuk en de Christenlyke Religie* [A questão social e a religião cristã], discurso de abertura no Congresso Social, 1891.
- *De Verflauwing der Grenzen* [A destruição dos limites], discurso proferido na transferência do reitorado da Universidade Livre, 1892.

- *In de Schaduwe des Doods* [Na sombra da morte], meditações de cabeceira de enfermos em seu leito de morte, 1893.
- *Encyclopædie der Heilige Godgeleerdheid* [Enciclopédia de teologia sacra], três volumes, 1894.
- *E Voto Dordraceno*, explicação do *Catecismo de Heidelberg*, quatro volumes, 1894-1895.
- *Levinus W. C. Keuchenius*, LL.D. Biografia, 1896.
- *De Christus en de Sociale Nooden, en de Democratische Klippen* [Cristo, as necessidades sociais e os perigos democráticos], 1895.
- *Uitgave van de Statenvertaling van den Bybel*, edição da versão autorizada da Bíblia, 1895.
- *De Zegen des Heeren over Onze Kerken* [A bênção do Senhor sobre nossas igrejas], 1896.
- *Vrouwen uit de Heilige Schrift* [Mulheres da Bíblia], 1897.
- *Le Parti Antirevolutionnaire* [O antipartido revolucionário], in *Les Pay-Pas*, apresentado pela Sociedade Holandesa de Jornalistas aos jornalistas estrangeiros na inauguração do Queen, 1898.
- *By de Gratie Gods* [Pela graça de Deus], discurso, 1898.
- *Calvinism* [Calvinismo], seis palestras proferidas em Princeton, N. J. Outubro de 1898: Calvinismo na história, Calvinismo e religião, Calvinismo e Política, Calvinismo e ciência, Calvinismo e arte, Calvinismo e o futuro. Publicado em Holandês em janeiro de 1899.
- *Als gy in uw Huis Zit* [Quando te assentares em tua casa], meditações para a família. Julho, 1899.
- *Evolutie* [Evolução], discurso na transferência do reitorado da Universidade Livre, 20 de outubro de 1899.