

UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE AS PROPOSTAS ÉTICO-SOCIAIS DE H. DOOYEWEERD E N. WOLTERSTORFF

*José Carlos Piacente Júnior**

RESUMO

Herman Dooyeweerd (1894-1977) e Nicholas Wolterstorff (1932-) concordam que a Escritura fornece os princípios normativos para a ética social. Ambos aderem à teologia reformada e à ética social de João Calvino (1509-1564). Contudo, divergem quanto ao modelo bíblico para normatizar a teoria social e propor a sua prática. Segundo o neocalvinismo holandês, Dooyeweerd adota o *mandato cultural* como modelo teórico-teológico. Wolterstorff do mesmo modo recorre ao neocalvinismo, entretanto, critica e desaprova o mandato cultural. Para ele, o elevado nível de abstração teórica do neocalvinismo produziu aridez prática e alienação da realidade. Por conseguinte, ele sugere uma nova *estrutura normativa* para a reflexão teórica e prática da ética social, oposta ao modelo do mandato cultural, porém alinhavada na teologia da libertação e expressa no princípio bíblico do *shalom*. Para Wolterstorff, o *shalom* favorece a união entre teoria e prática, atende às necessidades sociais reais e é apropriado para disseminar justiça, paz, harmonia e deleite. Para ele, o *shalom* propõe liberdade frente à opressão e, ao mesmo tempo, sustenta o governo do homem sobre a criação. Por meio do princípio do *shalom*, Wolterstorff sintetiza os “insights” do neocalvinismo e da teologia da libertação. Sendo assim, este artigo apresenta os contornos elementares da ética social

* O autor está cursando o Doutorado em Ministério do CPAJ em parceria com o Reformed Theological Seminary (RTS). É mestre em Filosofia (CPAJ), graduado em Filosofia (C.U. Claretiano) e Teologia (JMC e Mackenzie). É pastor auxiliar na Igreja Presbiteriana do Bairro Constantino, Patrocínio-MG, e professor do Instituto Bíblico Eduardo Lane (IBEL).

dos dois autores, examina o conceito de *shalom* idealizado por Wolterstorff e o contrapõe ao mandato cultural presente na filosofia dooyeweerdiana.¹

PALAVRAS-CHAVE

Ética social; Mandato cultural; *Shalom*; Neocalvinismo holandês; Estrutura normativa; Teoria orientada para a práxis.

INTRODUÇÃO

A preocupação com a ética social² é um tema de grande interesse para os pensadores cristãos.³ Na verdade, o desafio é conceber uma estrutura normativa que seja fiel à Escritura, contextualizada⁴ e norteadora tanto para a reflexão teórica como para a prática. Nesse afã, a história do cristianismo descortina as tentativas para estabelecer uma ética social que atenda à necessidade cristã. As primeiras reflexões sobre a ética remontam aos dias dos Pais da Igreja, a saber, Justino Mártir (100-165), Tertuliano (155-222), Basílio de Cesareia (329-379), Ambrósio de Milão (340-397) e Agostinho (354-430).⁵ Entre eles, Agostinho foi quem mais procurou refletir sobre a sociedade, preconizando as corretas posturas dos cidadãos do Reino em um mundo corrompido, pecaminoso, marcado por injustiças sociais e opressões.⁶ Posteriormente, Tomás de Aquino (1225-1274) reconsiderou o papel da igreja na sociedade, porém, corroborando com a cosmovisão católico-romana de uma ética social aversiva e alienada.⁷

¹ Este artigo é uma adaptação de um texto requerido no curso de Mestrado em Filosofia, CPAJ, e conta com a colaboração do Prof. Fabiano de Almeida Oliveira, Th.M. e Ms. Fil.

² A ética é o ramo da filosofia que procura refletir sobre a sociedade, o comportamento dos seres humanos e as estruturas sociais que o envolvem. Também, procura entendê-los com a finalidade de propor o adequado modo de vida dentro de uma correspondente ordem social. Em última análise, a ética é a “ciência da conduta”. A ética clássica inclui o que atualmente denomina-se antropologia, psicologia, sociologia, política, economia e afins. Ver: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo, Martins Fontes, 2007, p. 380-387.

³ Para um estudo sobre as diretrizes bíblicas da ética social, ver: FORELL, George Wolfgang (Org.). *Christian social teachings: a reader in Christian social ethics from the Bible to the present*. Garden City, NY: Anchor Books, 1966.

⁴ Para um estudo sobre a origem e aplicação do conceito de contextualização, ver: FLEMING, Bruce C. E. *Contextualization of theology: an evangelical assessment*. Pasadena, California: William Carey, 1980; HESSELGRAVE, David J.; ROMMEN, Edward. *Contextualization: meaning, methods and models*. Grand Rapids: Baker, 1989.

⁵ Cf. HARNACK, Adolph. *The mission and expansion of Christianity in the first three centuries*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2005.

⁶ AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. Ver também: AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995; AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997; GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. São Paulo: Paulus; Discurso Editorial, 2006.

⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. 2. ed. São Paulo. Edições Loyola, 2003.

Com o advento da Reforma Protestante do século 16, as discussões éticas são retomadas, todavia sob uma cosmovisão bíblicamente orientada.

O catolicismo romano consolidado, devido à sua cosmovisão, concebe o mundo como um lugar passageiro, sem valor e até mesmo odioso. A supervalorização do transcendente no medievalismo favorece o repúdio, a alienação e, sobretudo, o conformismo. A condição social é compreendida dentro do conceito de “hierarquia da criação”, e a ação social limita-se a atos de caridade cristã. Diante disto, a ordem social com suas estruturas político-econômicas não demanda transformação, pois é produto de uma imposição divina.⁸

A Reforma Protestante, por sua vez, é um movimento essencialmente religioso que, ao mesmo tempo, defende transformações na ordem social, política e econômica.⁹ O pensamento reformado assume a cosmovisão bíblica centrada na temática criação-queda-redenção.¹⁰ Assim, a totalidade da existência é submetida ao exame das Escrituras, pois toda a criação existe perante Deus (*coram Deo*). A Escritura, pois, é admitida como o padrão último para julgar e dirigir as atitudes do ser humano,¹¹ a fim de que todas as áreas de sua existência obtenham *normatização*, inclusive para produzir um modelo ético-social bíblicamente orientado. A prática social, em sua variedade de temas,¹² torna-se relevante e necessária, dando origem a diversas propostas sociológicas.¹³ O teólogo e pastor João Calvino (1509-1564) é um dos mais destacados proponentes de uma ética social bíblicamente proeminente.¹⁴

⁸ WOLTERSTORFF, Nicholas. *Until justice and peace embrace*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983, p. 5. No conceito romanista medieval predomina uma postura cultural “aversiva”, de modo que as desigualdades sociais são percebidas como fruto de uma escolha da criação divina. Assim, não há na concepção do homem medieval católico-romano o interesse de lutar contra a condição social injusta e opressora, uma vez que a pobreza é uma decisão divina, uma “hierarquia da criação”.

⁹ Neste ponto, enfatizamos que a Reforma foi influenciada, também, por elementos humanistas. Ver: McGRATH, Alister. *Origens intelectuais da Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

¹⁰ Para uma compreensão da temática criação-queda-redenção, ver: WOLTERS, Albert M. *A criação restaurada: base bíblica para uma cosmovisão reformada*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

¹¹ Cf. VAN TIL, Cornelius. *O pastor reformado e o pensamento moderno: o evangelho apresentado como um desafio à descrença atual*. Trad. Wadislau Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. Ver também: VAN TIL, Cornelius. *Apologética cristã*. Trad. Davi Charles Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

¹² Os reformadores ponderaram sobre o governo civil e a política, o Estado e o direito de resistência, as leis e os direitos, as obrigações sociais diante da miséria e da desigualdade, a responsabilidade da igreja perante a cultura e a sociedade, entre outros temas sociais. Ver: REID, W. Stanford (Org.). *Calvino e sua influência no mundo ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990; GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994. Ver também: SILVESTRE, Armando Araújo. *Calvino e a resistência ao Estado*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2003.

¹³ Para um estudo histórico mais detalhado, ver: OLSON, Roger. *História da teologia Cristã: 2000 anos de tradição e reformas*. São Paulo: Vida, 2001.

¹⁴ Cf. McGRATH, Alister E. *A vida de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004; COSTA, Hermisten M. P. *João Calvino – 500 anos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

Calvino mostrou-se um dos patronos das reformas sociais e dos direitos civis.¹⁵ Além da produção teórico-reflexiva de conteúdo teológico,¹⁶ ponderou sobre a prática social cristã.¹⁷ Ele propôs mudanças nas estruturas sócio-econômicas e políticas a partir da Escritura.¹⁸ Seus textos teológicos e sua prática pastoral revelam preocupações sociais reais, apontando para ações sócio-políticas que contemplam paz, justiça e harmonia social.¹⁹

Após Calvino, os cristãos reformados continuaram a discorrer sobre a ética social, por exemplo, os puritanos ingleses e presbiterianos norte-americanos.²⁰ Posteriormente, a ética social de Calvino encontrou lugar no neocalvinismo holandês de Abraham Kuyper (1837-1920)²¹ e Herman Dooyeweerd (1894-1977).²² Recentemente, a ética calvinista está presente na teoria social do *shalom* de Nicholas Wolterstorff.²³

Dooyeweerd e Wolterstorff procuram interpretar a realidade e oferecer contribuições sociais relevantes. Ambos concordam quanto à necessidade de desenvolver suas teorias sociológicas sob um referencial epistemológico bíblicamente orientado. Para os dois, a Escritura fornece os princípios para a ética social. Concordam, também, a respeito da relevância do calvinismo para a elaboração de uma adequada teoria do conhecimento, sobretudo quanto ao modo de interpretar a existência humana em sua totalidade. No entanto, Wolterstorff concebe um projeto epistemológico peculiar, o qual sintetiza

¹⁵ Cf. KNUDSEN, Robert D. O calvinismo como uma força cultural. In: REID, W. Stanford (Org.). *Calvino e sua influência no mundo ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

¹⁶ Cf. CALVINO, João. *As Institutas – edição clássica*. 2. ed. Trad. Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

¹⁷ Cf. CALVINO, João. *A verdadeira vida cristã*. São Paulo: Novo Século, 2000. Ver também: PIPER, John; MATHIS, David (Orgs.). *Com Calvino no teatro de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

¹⁸ Cf. SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006; WALLACE, Ronald. *Calvino, Genebra e a Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003; WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

¹⁹ Cf. McGRATH, *A vida de João Calvino*. Ver também: FERREIRA, Wilson Castro. *Calvino: vida, influência e teologia*. Campinas, SP: Luz Para o Caminho, 1990; BIÉLER, André. *O pensamento econômico e social de Calvino*. Trad. Waldyr C. Luz. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990; COSTA, Hermisten M. P. A Reforma Protestante. In: *O pensamento de João Calvino*. São Paulo: Editora Mackenzie, vol. 2, 2000.

²⁰ WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 9-10.

²¹ KUYPER, Abraham. *Christianity and the class struggle*. Grand Rapids: Piet Hein Publishers, 1950; KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. Trad. Ricardo Gouvêa e Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

²² Cf. DOOYEWEERD, Herman. *Las raíces de la cultura occidental: las opciones pagana, secular y cristiana*. Barcelona: CLIÉ, 1979. Para um estudo sobre os elementos centrais do pensamento dooyeweerdiano, ver: DOOYEWEERD, Herman. *No crepúsculo do pensamento ocidental*. São Paulo: Editora Hagnos, 2010.

²³ Cf. WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*.

tomismo e agostinismo.²⁴ Dooyeweerd, em contrapartida, adota a epistemologia agostiniano-calvinista. Além disso, Wolterstorff tece severas críticas ao modelo teórico dooyeweerdiano, acusando-o de ser demasiadamente abstrato e árido. Por conseguinte, propõe um modo diferente para a reflexão ética, que valoriza a orientação prática. Para Dooyeweerd, existe um padrão absoluto para cada esfera da vida social humana. No pensamento de Wolterstorff, ao contrário, uma reflexão orientada à prática é que, verdadeiramente, determina a ética social.

Dooyeweerd, influenciado pelo neocalvinismo de Kuyper, concebe uma nova maneira de compreender o conhecimento humano²⁵ e, dentro de sua vasta produção filosófica, está presente a ética social. Para ele, existe um modelo bíblico normativo para a elaboração da ética, a saber, o *mandato cultural*.²⁶ Wolterstorff aprecia a ética neocalvinista, porém segue uma direção epistemológica diferente.²⁷ Com isto, Wolterstorff se opõe ao princípio epistemológico que anima o mandato cultural e propõe o *shalom* como estrutura normativa ético-social.

Portanto, neste artigo procuramos compreender a ética social dentro do viés teológico a partir do pano de fundo da filosofia de orientação neocalvinista presente nas propostas de Dooyeweerd e Wolterstorff.²⁸ As diferenças que distinguem as teorias sociais de Dooyeweerd e Wolterstorff são discutidas neste artigo visando compreender as suas contribuições para a ética cristã atual e sua adequação à Escritura Sagrada.

1. A ÉTICA SOCIAL DECORRENTE DO MANDATO CULTURAL

1.1 A concepção e a aplicação do conceito bíblico-teológico do mandato cultural

A teologia calvinista considera a alienação inadequada, por isso se propõe a interagir com a sociedade.²⁹ No entanto, a ética social cristã não é autônoma;

²⁴ WOLTERSTORFF, Nicholas. *Reason within the bounds of religion*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 98.

²⁵ Para um estudo conciso sobre o pensamento de Dooyeweerd, ver: KALSBECK, L. *Contours of a Christian philosophy: an introduction to Herman Dooyeweerd's thought*. Toronto, Canada: Wedge Publishing Foundation, 1975; NASH, Ronald H. *Dooyeweerd and the Amsterdam philosophy*. Grand Rapids: Zondervan, 1962.

²⁶ Cf. DOOYEWEERD, *Las raíces de la cultura occidental*.

²⁷ Cf. WOLTERSTORFF, *Reason within the bounds of religion*.

²⁸ Este artigo não tem a intenção de ser exaustivo e definitivo; antes, seu propósito é apontar os contornos do pensamento social de Dooyeweerd e de Wolterstorff, esboçar conclusões preliminares e sugerir novas incursões.

²⁹ KNUDSEN, O calvinismo como uma força cultural, p. 11-12. Ver, também: SMITH, Gary Scott (Org.). *God and politics: four views on the reformation of civil government*. Phillipsburg: Presbyterian and reformed, 1989.

antes, fundamenta-se nas Escrituras e requer princípios bíblicos norteadores para a reflexão teórica e a prática. Calvino está entre os maiores incentivadores de uma ética social prática e realista, sobretudo visando ao cumprimento da responsabilidade cristã.³⁰ Ele, pois, argumenta que é preciso agir de modo eticamente responsável perante o próximo, uma vez que todos os homens compartilham a imagem de Deus.³¹ O reformador defende com veemência ações práticas para abrandar as diferenças sociais.³² Por exemplo, Calvino recomenda a liberalidade no emprego dos bens materiais para a assistência dos necessitados.³³

Uma vez que Calvino pressupõe uma ética social tendo como fundamento o preceito bíblico da responsabilidade cristã,³⁴ os desdobramentos éticos de sua teologia recorreram a esse mesmo princípio. Assim, a ética social calvinista atual considera os *mandatos criacionais* que regem o relacionamento entre

³⁰ Cf. LOPES, Augustus Nicodemus. *Calvino e a responsabilidade social da Igreja*. São Paulo: PES, 1997.

³¹ CALVINO, *A verdadeira vida cristã*, p. 37-38. Calvino argumenta: “Deus nos manda fazer o bem a todos os homens sem exceção, ainda que a maioria não seja merecedora, se a julgarmos de acordo com seus próprios méritos. Também nesta ocasião, a Escritura nos ajuda com um excelente argumento, ensinando-nos a não pensar no valor real do homem, mas só em sua criação feita conforme a imagem de Deus. [...] De modo que se alguém aparece diante de vocês necessitando de seus amáveis serviços não há razão alguma em recusar-lhe tal ajuda. Suponhamos que seja um estranho que necessite de nossa ajuda; mesmo por ser estranho, o Senhor tem posto nele Seu próprio Selo e lhe tem feito como alguém de tua própria família; portanto te proíbe de desprezar tua própria família. Suponhamos que seja vil e indigno; ainda assim, o Senhor lhe destinou como adorno, Sua própria imagem.” Calvino ratifica esse ensino, dizendo: “[...] digna, no entanto, é a imagem de Deus, pela qual ele te é recomendado para que te ofereças, a ti mesmo e a tudo o que tens”. Ver também: CALVINO, *As Institutas*, 3.7.6; CALVINO, João. *Exposição de Gálatas*. Trad. Valter Graciano Martins. São Paulo: Edições Parakletos, 1998, p. 185.

³² BIÉLER, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 384-389. Ver: CALVINO, *As Institutas*, 4.4.20.

³³ CALVINO, João. *Exposição de 2ª Coríntios*. São Paulo: Edições Parakletos, 1995, p. 177-178. Calvino afirma: “Por isso, aqueles que têm riquezas, seja por herança ou por conquista de sua própria indústria ou labor, devem lembrar que o excedente não deve ser usado para intemperança ou luxúria, mas para aliviar as necessidades dos irmãos. [...] Reconheço, deveras, que não estamos limitados a uma igualdade tal que seria errado ao rico viver de forma mais elegante do que o pobre; mas deve haver igualdade tal que ninguém morra de fome e ninguém acumule abundância a expensas de outrem”.

³⁴ Nota-se que Calvino enfatizou a responsabilidade social dos cristãos. Há muitos estudos relevantes sobre a sua ética social, porém, não faz parte do escopo deste artigo apresentar detalhes sobre Calvino e sua ética. Contudo, apontamos referências sobre o assunto, onde há direcionamentos para atitudes ético-sociais verdadeiramente cristãs: CALVINO, *As Institutas*, 2.8.45; 2.8.46; 3.10.5; 3.7.5; 4.10.2; CALVINO, *Exposição de Gálatas*, p. 184 e 185; CALVINO, *A verdadeira vida cristã*, p. 39; CALVINO, João. *Exposição de Hebreus*. São Paulo: Edições Parakletos, 1997, p. 380, 381, 394 e 395; CALVINO, *Exposição de 2ª Coríntios*, p. 166 e 191; CALVINO, João. *As pastorais*. São Paulo: Parakletos, 1998, p. 86, 87, 92, 93, 168, 181, 182 e 183; CALVINO, João. *O livro dos Salmos*. São Paulo: Edições Parakletos, 2002, v. 3, p. 70, 72 297-298; CALVINO, João. *O livro dos Salmos*. São Paulo: Edições Parakletos, 1999, v. 2, p. 308.

Deus e sua criação e, concomitantemente, definem as responsabilidades dos homens. Relacionamento e responsabilidade apontam para a aliança de amor e vida que o Criador, graciosamente, estabeleceu com o homem criado à sua imagem e semelhança.³⁵ Dentro dessa aliança encontram-se três mandatos centrais: o social, o cultural e o espiritual.³⁶ Esses mandatos fundamentam-se nas Escrituras e, de fato, estão associados com a criação do homem, a manutenção da ordem criada e o cumprimento dos propósitos divinos.

O mandato cultural está presente no pensamento social reformado e sua origem é associada às ordenanças encontradas em Gênesis 1.26, 28 e 2.15, 19. O Criador é o Soberano Rei e, por isso, ordena aos seus vassallos o domínio, cultivo e proteção de sua criação. Aliás, para entender a ação do homem neste mundo criado por Deus, quer seja nos dias de Adão ou após a encarnação de Cristo, é preciso recorrer ao conceito de Reino³⁷ e de pacto.³⁸ Deus fez um pacto com a criação, estabeleceu o Reino e deu ao homem funções e capacitações, a fim de que seja um agente responsável em nome de seu Rei. O homem é o vice-gerente de Deus no Reino,³⁹ e o seu dever é fazer valer as normas e diretrizes sociais do Reino.

O mandato cultural pressupõe harmonia social, pois ao dominar, sujeitar e cultivar a criação o homem deve imitar a justiça de Deus. Diante disso, a teologia reformada tem concebido a ética social a partir do modelo bíblico-teológico do mandato cultural. Ao mesmo tempo em que anunciam salvação, os servos

³⁵ Observa-se que a queda desfigurou a imagem de Deus no homem, mas não foi completamente perdida ou anulada. Desse modo, a imagem de Deus também é um elemento relevante para garantir a legitimidade dos mandatos mesmo após a entrada do pecado no mundo e a corrupção do homem. Ver: VAN GRONINGEN, Gerard. *Criação e consumação: o reino, a aliança e o Mediador*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 141-142.

³⁶ Para um estudo detalhado sobre os *mandatos*, ver: VAN GRONINGEN, Gerard. *Criação e consumação: o reino, a aliança e o Mediador*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002. Ver também: VAN GRONINGEN, Gerard. *Revelação messiânica no Velho Testamento*. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

³⁷ Cf. RIDDERBOS, Herman. *A vinda do Reino*. Trad. Augustus N. Lopes e M. S. Lopes. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

³⁸ Cf. ROBERTSON, O. Palmer. *O Cristo dos pactos*. Trad. Américo J. Ribeiro. Campinas, SP: Luz Para o Caminho, 1997; DUMBRELL, W. J. *Covenant and creation: a theology of Old Testament covenants*. Grand Rapids: Baker, 1984.

³⁹ VAN GRONINGEN, *Criação e consumação*, p. 87, nota 47. Van Groningen está entre os mais destacados e conhecidos proponentes da teologia da aliança da criação. Esse autor destaca a relevância dos mandatos dentro do relacionamento pactual, apontado para a condição do ser humano como vice-gerente da criação. Sendo criado à imagem de Deus, o homem recebeu de seu Criador o *status* de representante real que presta serviços ao Rei Eterno. Nada obstante, a tarefa de representar o Reino não implica *governar no lugar* de Deus. O ser humano é um agente do Reino Cósmico sob o governo de Deus. Em momento algum o mandato cultural implica condição de vice-gerente e pressupõe um governo no qual Deus prescindia de sua soberania. Aliás, tentar tomar o governo de Deus é uma ação notória de rebeldia e é tipicamente satânica.

do Reino procuram o desenvolvimento social e cultural da criação. O mandato cultural, pois, pressupõe o usufruto da criação, bem como sua manutenção e desenvolvimento em todas as áreas da vida humana.⁴⁰

Segundo as diretrizes das Escrituras, os cristãos avançam para desenvolver o potencial da criação com sabedoria, justiça, paz e equidade, sempre sob o governo absoluto de Deus. O mandato cultural não dá ao homem liberdade incondicional, de modo que venha a explorar indevidamente a criação; antes, sua obrigação é a fazer uso das diretrizes bíblicas para a correta administração da criação. Injustiças e catástrofes naturais são, também, frutos do uso equivocado do poder de sujeitar a natureza. Aliás, após a queda, a deturpação do governo faz com que os avanços culturais transformem-se em meios para exploração e opressão. Enfim, o conceito do mandato cultural preconiza o desenvolvimento sócio-cultural segundo a vontade de Deus. Nesse afã, cabe ao povo de Deus denunciar os abusos e o mau uso do poder.

Em última análise, o envolvimento cultural não implica conformar-se com o mundo. O cristão continua sendo súdito de um Reino eterno e, portanto, precisa desviar-se do secularismo e do mundanismo.⁴¹ Destarte, o sacrifício vicário de Cristo propõe a restauração da totalidade da existência humana, a fim de que todas as coisas criadas reencontrem harmonia perante Deus, para louvor da sua glória.⁴² Por semelhante modo, o conceito de transformação

⁴⁰ VAN GRONINGEN, *Criação e consumação*, p. 90. O autor preconiza: “Era para o homem e a mulher exercitarem suas prerrogativas reais governando sobre o cosmos, desenvolvendo-o e simultaneamente mantendo-o. Todas as formas de vida na terra foram, de forma específica, colocadas sob a supervisão dos vice-gerentes humanos. Com esta responsabilidade, veio o privilégio de usar as plantas, seus frutos e sua semente para manter a vida e a energia para realizar as tarefas reais. A humanidade poderia responder obedientemente ao mandato cultural para a glória de Deus por causa da sua criação à imagem e semelhança de Deus. Deus, por meio da exposição deste mandato, colocou a humanidade em um relacionamento de governador sobre o domínio cósmico”.

⁴¹ Recentemente, foi publicado um texto de Cornelis Pronk que tem como propósito analisar criticamente o neocalvinismo holandês de Kuyper. Pronk critica o mandato cultural e acusa-o de possuir um caráter legalista. Além disso, o autor afirma que esse mandato foi dado antes da queda e que, portanto, não pode ser obedecido pelo homem após a entrada do pecado no mundo. Pronk assevera que Cristo cumpriu o mandato cultural de modo que as nossas boas ações são motivadas por gratidão e não por obrigação ao mandato cultural. Deste modo, o mandato cultural não faz parte do pacto da graça. Em última análise Pronk recomenda a rejeição do mandato cultural, visto que sua observância oblitera o mandamento da Grande Comissão de Mateus 28. 18-20. Pronk ainda destaca que o conceito neocalvinista de aproximação cultural redundou na secularização da Igreja e tornou a fê cristã em um conjunto de pensamentos especulativos, abstratos e filosóficos que mais favorecem o mundanismo do que a salvação dos perdidos. Enfim, o resultado é uma fê desprovida de reais valores espirituais. Evidentemente, não concordamos com a análise desse autor. Ver: PRONK, Cornelis. *Neocalvinismo – uma avaliação crítica*. São Paulo: Editora Os Puritanos, 2010.

⁴² Esse é um ponto central do pensamento reformado: todas as coisas são para a glória de Deus. Ver: COSTA, Hermisten M. P. *Pensadores cristãos: Calvino de A a Z*. São Paulo: Vida, 2006, p. 48.

social para melhoria da vida não redunde em pós-milenismo.⁴³ Na verdade, o mundo será transformado completamente com a Segunda Vinda de Cristo. Porém, a alienação implica em quebra dos mandatos criacionais. Sob a orientação do mandato cultural, pensadores reformados têm refletido sobre a ética social, incluindo os neocalvinistas holandeses, e entre eles destacam-se Kuyper e Dooyeweerd.

1.2 A teoria ética social de Herman Dooyeweerd

Herman Dooyeweerd nasceu em Amsterdã, na Holanda, em 1894, onde permaneceu até a sua morte em 1977. O cristianismo esteve presente na sua vida desde a infância, fato que colaborou para a firmeza de sua fé em Cristo. Não somente a sua família era cristã, mas também estava envolvida com o movimento de reforma social e cultural liderado por Kuyper.⁴⁴ A Holanda dos séculos 19 e 20 experimentou um avivamento cristão de cunho intelectual, eclesiástico e cultural denominado *neocalvinismo*.⁴⁵ Há uma proximidade entre Dooyeweerd e Kuyper,⁴⁶ visto que ele adotou parte das propostas de Kuyper na elaboração da *filosofia da ideia cosmonômica*.⁴⁷ Dooyeweerd foi fortemente influenciado pela ideia de tornar o cristianismo bíblico, na sua expressão calvinista, um sistema de pensamento que abarcasse a realidade, visando interpretá-la e apontar soluções para os dilemas da humanidade. A proposta da filosofia da ideia cosmonômica inclui discussões sobre o Estado, a cultura e a sociedade. Conforme o neocalvinismo de Kuyper, Dooyeweerd propôs uma sociologia bíblicamente orientada que se fundamenta no princípio criacional do mandato cultural. Observa-se, pois, que esse princípio ocupa a função de normatizar a sua teoria social.

A principal contribuição filosófica de Dooyeweerd diz respeito à demonstração teórica de que todo pensamento e toda experiência na sua integralidade possuem uma raiz de caráter religioso presente no coração. Aliás, o coração é concebido como a “raiz da unidade da existência humana”. Com isso, toda a

⁴³ HOEKEMA, Anthony A. *A Bíblia e o futuro*. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

⁴⁴ KUYPER, *Calvinismo*, p. 62. Kuyper via Calvino como um dos maiores incentivadores das mudanças sociais e culturais. Ele afirma: “Calvino abomina a religião limitada ao gabinete, à cela ou à igreja. Com o salmista, ele invoca o céu e a terra, invoca todas as pessoas e nações a dar glória a Deus. Deus está presente em toda vida com a influência de seu poder onipresente e Todo-Poderoso e nenhuma esfera da vida humana é concebida na qual a religião não sustente suas exigências para que Deus seja louvado, para que as ordenanças de Deus sejam observadas [...]”

⁴⁵ Cf. BOLT, John. *A free church, a holy nation: Abraham Kuyper’s American public theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

⁴⁶ KALSBECK, *Contours of a Christian philosophy*, p. 91, 92 e 94. Ver também: WOLTERS, Albert M. The intellectual milieu of Herman Dooyeweerd. In: McINTIRE, C. T. (Org.). *The legacy of Herman Dooyeweerd: reflections on critical philosophy in the Christian tradition*. Lanham: University Press of America, 1985.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 68-69.

atividade humana é dominada por um motivo básico religioso,⁴⁸ incluindo o desenvolvimento cultural. Tendo em vista esse princípio, Dooyeweerd elencou uma proposta sociológica que privilegia a fé cristã revelada na Escritura. Ele discorreu sobre sociologia no ensaio *Sociology of Law and its Philosophical Foundations*. Todavia, é por meio de *Roots of Western Culture: Pagan, Secular, and Christian Options* (traduzido para o espanhol como *Las Raíces de La Cultura Occidental*) e *In the Twilight of Western Thought* (traduzido para o português como *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental*), que a sua concepção ética social cristã é ampliada e relacionada ao conceito do mandato cultural.⁴⁹

Dooyeweerd preconiza uma abordagem sociológica bíblica que atenda aos reais dilemas do ser humano, considerando a sua condição como criatura de Deus, seu estado após a queda e a necessidade de remissão em Cristo.⁵⁰ Por isso, assevera que o homem precisa conhecer a si mesmo e conhecer a Deus numa atitude de submissão a Cristo e à Escritura. Aliás, os temas criação, queda e redenção animam a sua ética social e interagem com o conceito do mandato cultural. Esse mandato foi dado ao homem na criação, mas foi obliterado com a queda e, por isso, precisa de restauração em Cristo.

Para Dooyeweerd, a sociedade é permeada por diversos organismos, como igreja, estado, escola, organizações artísticas e científicas. Para cada um desses organismos existe a “sua própria função e estrutura”.⁵¹ Todavia, o organismo social complexo como conhecemos hoje nem sempre existiu, e ainda não existe em todos os lugares na sua completude. Houve um tempo em que a sociedade assemelhava-se a um *organismo unicelular*; por exemplo, a sociedade patriarcal sob o comando de Abraão.⁵² Esse tipo de organismo unicelular implica que as sociedades primitivas mantinham a condição de uma célula *indiferenciada*.⁵³ As sociedades se desenvolveram por meio do

⁴⁸ Cf. DOOYEWEERD, Herman. *In the twilight of western thought: studies in pretended autonomy of philosophical thought*. Nutley, New Jersey: The Craig Press, 1980.

⁴⁹ A obra magna de Dooyeweerd é *A New Critique of Theoretical Thought*, uma volumosa obra dividida, originalmente, em quatro tomos, nos quais Dooyeweerd apresenta a essência de seu pensamento. Nessa obra, acha-se a sua concepção acerca das filosofias anticristãs e sua proposta teórico-sistemática de uma *crítica transcendental* dirigida ao pensamento teórico. Nota-se, pois, que o autor parte de um minucioso exame histórico. Inclui ainda a discussão sobre os pressupostos de sua filosofia, a teoria sobre as esferas modais, seu projeto epistêmico pautado no autoconhecimento e no conhecimento de Deus e os horizontes da realidade temporal. A filosofia da ideia cosmonômica surge como uma alternativa perante as filosofias que Dooyeweerd identifica como *imanentistas*. Enfim, nesse texto de Dooyeweerd se faz presente o legado do neocalvinismo holandês. Ver: DOOYEWEERD, Herman. *A new critique of theoretical thought*. Ontário: Paidéia, 1984.

⁵⁰ Para um estudo sobre a antropologia sugerida pelo autor, ver: DOOYEWEERD, *No crepúsculo do pensamento ocidental*, p. 239-265.

⁵¹ KALSBECK, *Contours of a Christian philosophy*, p. 126.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, p. 127.

processo de desenvolvimento histórico-cultural, tendo como ponto de partida esse germe celular indiferenciado. O procedimento de sair de uma sociedade primitiva em direção à desenvolvida Dooyeweerd denomina de *processo de abertura do relacionamento social humano*.⁵⁴

Uma vez que a abertura cultural está associada a um dos motivos básicos religiosos, esse processo pode ser de acordo com a verdade bíblica ou fruto de uma disposição idolátrica. Deus, de fato, se revela na criação, mas o homem só é capaz de se apropriar e interpretar corretamente a revelação natural (geral) ao fazer uso da revelação da Palavra de Deus. Sem o referencial da revelação da Escritura, o ser humano interpreta erradamente a revelação geral. O homem alienado de Deus, com o seu coração em rebeldia contra o seu Criador, tenta interpretar a revelação geral por meio do esclarecimento do racionalismo ou por outra luz qualquer. O resultado é a *absolutização* de algum aspecto da natureza.⁵⁵ Sem a referência das Escrituras, o ser humano isola ou diviniza um ou mais aspectos do cosmos, que foram criados em dependência do Deus Criador. Desse modo, a função da fé atua decisivamente no processo de desenvolvimento cultural, de modo que sua ação expande ou restringe a cultura.⁵⁶

Assim, dentro do processo de abertura cultural, destaca Dooyeweerd, as leis normativas não podem ser obedecidas *automaticamente* (naturalmente). O avanço sócio-cultural tem a participação do homem, que deve desempenhar esse processo sob as ordenanças da Palavra de Deus. Tal fato implica que o processo de abertura deve progredir de acordo “com a natureza interna das várias esferas culturais”.⁵⁷ Existem princípios normativos expressos na natureza interna de cada esfera que precisam ser *concretizados*; ou seja, devem ser *positivados* por meio da ação do ser humano. Ademais, para positivar o processo cultural o ser humano é guiado de acordo com o motivo básico religioso que o impulsiona.

O processo de abertura cultural deveria ser perfeitamente harmonioso. Todavia, isso se tornou impossível para a humanidade devido à queda. A esperança de Dooyeweerd é que, a despeito do pecado, os redimidos em Cristo têm feito avançar a cultura, e que as leis divinas se mantêm. Entrementes, as desarmonias culturais e sociais surgem quando a abertura cultural é impulsionada por um motivo básico anticristão. A conclusão, pois, é que o pecado é, em última instância, a causa elementar das mazelas sociais.⁵⁸ Neste ponto, a sua teoria se apóia na tradição calvinista de que os problemas sociais também são de ordem moral e espiritual.

⁵⁴ Ibid., p. 127 e 128.

⁵⁵ DOOYEWEERD, *No crepúsculo do pensamento ocidental*, p. 45-47.

⁵⁶ KALSBECK, *Contours of a Christian philosophy*, p. 132-141.

⁵⁷ Ibid., p. 138.

⁵⁸ Ibid., p. 139.

No texto *Las Raíces de La Cultura Occidental*, Dooyeweerd apresenta um panorama histórico dos pressupostos que deram origem à cultura ocidental, principalmente os fundamentos religiosos por trás da atividade teórica do pensamento, que interagem na esfera política, econômica e social.⁵⁹ O autor assevera que as tensões presentes na história do pensamento ocidental, bem como as crises sociopolíticas, trazem em seu bojo uma luta entre motivos básicos de orientação religiosa opostas. Dooyeweerd, então, demonstra que a causa dos males sociais e políticos deve-se à *antítese religiosa*; ou seja, a oposição anticristã ao motivo básico das Escrituras.

Uma vez que a má-orientação cultural e social provêm do impulso religioso anticristão,⁶⁰ Dooyeweerd assevera que a apostasia religiosa oblitera o cumprimento do mandato cultural.⁶¹ Para o autor, a *abertura cultural* depende da concretização do princípio bíblico-teológico do mandato cultural em submissão à Palavra de Deus. O autor, por conseguinte, afirma: “O desenvolvimento cultural, então, não é possível sem a tradição. O poder da tradição está baseado na ordem da criação, sendo que o próprio mandato cultural é uma das ordenanças criacionais”.⁶² Para ele, existe um *padrão fixo* para todas as realizações humanas, pois até mesmo uma pequena aranha realiza sua tarefa no mundo criado tendo em vista um padrão recebido de acordo com seu instinto.⁶³ No que tange à cultura, cabe ao homem exercer sua “liberdade de controle, dominação ou poder”, proveniente do mandato cultural, para sujeitar e governar a criação.

Observa-se, pois, que o mandato cultural é destacado como o “grande mandato” dado ao homem para enfatizar a sua responsabilidade cultural dentro das leis criacionais para o cosmos. Sendo um mandato dado ao homem na

⁵⁹ Cf. DOOYEWEERD, *Las raíces de la cultura occidental*. Dooyeweerd mostra-se interessando na questão cultural e traz à baila temas sociopolíticos em franca discussão nos seus dias – no momento em que o mundo enfrentava o pós-guerra. De fato, a sua teoria social não estava alienada da realidade.

⁶⁰ Cf. KALSBECK, *Contours of a Christian philosophy*, p. 265. Dooyeweerd destaca que o motivo básico anticristão é o responsável pelo modelo econômico extremamente individualista e impiedoso proveniente da Revolução Industrial.

⁶¹ DOOYEWEERD, *No crepúsculo do pensamento ocidental*, p. 165. Dooyeweerd destaca: “Podemos então afirmar que a norma da diferenciação, integração e individualização cultural é uma norma objetiva real do processo histórico de desdobramento (*unfolding*) da sociedade humana. Ela se funda no ordenamento divino do mundo, uma vez que indica as condições necessárias desse processo prospectivo de desdobramento, sem as quais a humanidade não pode cumprir a tarefa histórica a ela comissionada pelo grande mandato cultural”.

⁶² DOOYEWEERD, *Las raíces de la cultura occidental*, p. 73. Minha tradução.

⁶³ DOOYEWEERD, *No crepúsculo do pensamento ocidental*, p. 149-150. Dooyeweerd argumenta: “A aranha tece sua teia com precisão perfeita; mas o faz a partir de um padrão fixo e uniforme prescrito pelo instinto da espécie. Falta-lhe, assim, livre controle ou domínio sobre seu material, domínio este que é a própria condição da variabilidade de toda formação cultural. Assim, o modo cultural de formação deve receber sua qualificação específica a partir da liberdade de controle, dominação ou poder. É por isso que o grande mandato cultural dado ao homem reza: ‘Dominai a terra e sujeitai-a’”.

qualidade de vice-gerente, a criação fica sujeita ao que ele fará em obediência a esse mandato.⁶⁴ Em suma, o poder de domínio confiado ao homem assume caráter de *modelador da história* e, caso não tenha completo entendimento desse governo, seus atos produzirão uma cosmovisão privada de um conceito basilar, a saber, o motivo básico da criação.⁶⁵

Em resumo, nota-se que todo o engajamento de Dooyeweerd na questão ética social está totalmente associado à sua convicção de que o mandato cultural é uma ordenança criacional, que é parte integrante da temática criação-queda-redenção e, por isso, tem caráter inexaurível.⁶⁶ Conforme a tradição calvinista, Dooyeweerd percebe esse mandato dentro das ordenanças dadas a Adão com respeito ao ato de governar e sujeitar a criação de Deus, e mesmo a queda não excluiu a sua responsabilidade sobre os mandatos da criação. Dooyeweerd entende que o propósito original, segundo Deus, para o governo do homem sobre a criação ainda permanece, e o potencial da criação é desvendado e potencializado por meio da obediência a essa ordenança. A cultura precisa se desenvolver através da instrumentalidade do ser humano criado, pois é o representante do Reino, de acordo com a ordenança “dominai e sujeitai a terra”.

2. NICHOLAS WOLTERSTORFF E A ÉTICA SOCIAL DO SHALOM

2.1 *Uma breve biografia e apontamento literário de Nicholas Wolterstorff*

Nicholas Paul Wolterstorff é natural de Bigelow, Minnesota, Estados Unidos. Nasceu num lar cristão calvinista de ascendência holandesa, em 21 de janeiro de 1932. Aprendeu com sua família a vida de piedade e a fé cristã calvinista. Aliás, conforme o seu relato pessoal, a tradição reformada de pensamento foi muito influente em sua formação acadêmica.⁶⁷

Wolterstorff graduou-se no Calvin College, em 1953, obtendo o título de bacharel em arte. Fez o curso de pós-graduação e, em 1956, recebeu o grau de Ph.D. em filosofia pela Universidade de Harvard. Trabalhou como professor no Calvin College (1959-1989),⁶⁸ e, em 1989, tornou-se professor

⁶⁴ DOOYEWEERD, *Las raíces de la cultura occidental*, p. 66. Dooyeweerd destaca: “A mesma história da criação indica que o modo cultural da atividade formativa baseia-se na ordem da criação de Deus. Deus deu imediatamente ao homem o grande mandato cultural: subjugar a terra e ter domínio sobre ela. Deus colocou este mandato cultural em meio às outras ordenanças da criação. Diz respeito ao aspecto histórico da criação. Através deste aspecto a própria criação está sujeita ao desenvolvimento cultural”. Minha tradução.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 69.

⁶⁶ DOOYEWEERD, *No crepúsculo do pensamento ocidental*, p. 20-21.

⁶⁷ WOLTERSTORFF, Nicholas. The grace that shaped my life. In: CLARK, J. K. *Philosophers who believe: the spiritual journey of eleven leading thinkers*. Downers Grove, Illinois: Intervarsity, 1993.

⁶⁸ Cf. WOLTERSTORFF, Nicholas. *Educating for life: reflections on Christian teaching and learning*. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.

na Universidade de Yale, na Divinity School e nos departamentos de religião e filosofia. Em 1993, Wolterstorff adquiriu a condição de “Noah Porter professor of philosophical theology”, na Universidade de Yale. Além disto, lecionou na Universidade de Notre Dame e na Universidade Livre de Amsterdã. Como professor convidado atuou nas Universidades de Harvard, Princeton e Oxford.

Wolterstorff publicou diversos artigos, ensaios e livros. Participou da coautoria de vários textos, contribuiu com capítulos e foi editor de dezenas de livros.⁶⁹ Foi ainda um dos idealizadores e fundadores da *Society of Christian Philosophers* e da revista *Faith and Philosophy*. Por conseguinte, durante os trinta anos que ensinou filosofia no Calvin College, Wolterstorff escreveu sobre diversos temas filosóficos e teológicos, como epistemologia, educação, hermenêutica e, sobretudo, ética social.⁷⁰ Nesse período, foi influenciado por William H. Jellema (1893-1982), o fundador do departamento de filosofia do Calvin College. Diga-se de passagem que Jellema conhecia a filosofia dooyeweerdiana.⁷¹ Ademais, sofreu influência de Alvin Plantinga, Henry Stob e Henry Zylstra.

Em 1976, Wolterstorff produziu um ensaio que preconiza um novo modelo de reflexão teórica, denominado *Reason Within the Bounds of Religion*. Esse livro foi reeditado em 1984, com acréscimos ao texto original. O ensaio revela os contornos de seu projeto epistemológico pautado na *teorização orientada para a práxis*,⁷² que, posteriormente, foi usado para sustentar sua teoria social.

⁶⁹ Alguns desses livros são: *Rationality in the Calvinian tradition* (1983), *Christian higher education in Reformed perspective* (1999), *Christianity and social justice* (1987), *Hearing the cry* (1986), *The grace that shaped my life* (1993), *Integration of faith and science* (1985), *Neutrality and impartiality* (1967), *On Christian learning* (1989), *On the idea of a psychological model of the person which is biblically faithful* (1985), *The project of a Christian university in a post-modern society* (1988), *Public theology or Christian learning* (1998), *Should the work of our hands have standing in the Christian college?* (1996), *Teaching for justice* (1987), *Why care about justice?* (1987).

⁷⁰ Os primeiros frutos de seu labor acadêmico, na qualidade de pesquisador filosófico, foram na área da metafísica, com *On universals: a study in ontology*, de 1970. Em seguida, publicou ensaios no campo da estética: *Works and worlds of art* e *Art in action* (ambos em 1980). Outra área de interesse teórica é a educação, sobre a qual Wolterstorff publicou: *Educating for responsible action* (1980), *Keeping faith: talk for new faculty* (1989), *Educating for life: reflections on Christian teaching and learning* (2002), *Educating for shalom: essays on Christian higher education* (2004). Com R. Audi, escreveu sobre o papel da religião na sociedade: *Religion in the public square* (1997). No âmbito dos estudos teológicos, Wolterstorff publicou *Divine discourse* (1995), que discute a interpretação e a hermenêutica bíblica sob o olhar da epistemologia reformada. Ainda, em virtude da trágica morte de seu filho Eric, escreveu o texto *Lament for a son*, publicado em 1987. Esse texto foi traduzido e publicado em língua portuguesa, sob o título *Lamento por um filho* (Viçosa, MG: Editora Ultimato, 1997). Aliás, até o presente momento é o único texto de Wolterstorff traduzido e publicado no Brasil.

⁷¹ WOLTERSTORFF, *Educating for life*, p. 12.

⁷² A ideia de uma “teoria da teorização” está ligada à tentativa de produzir uma nova maneira de pensar teoricamente acerca de um determinado tema da realidade. Ver: WOLTERSTORFF, *Reason within the bounds of religion*, p. 28. Wolterstorff, pois, idealiza e propõe uma *teoria para conduzir a reflexão teórica* que considera a atividade acadêmica e o compromisso cristão dentro da proposta que ele denomina *teoria práxis-orientada*. A teoria práxis-orientada, portanto, se distingue da teoria pura, justamente porque procura tocar a realidade a partir de um olhar que, segundo Wolterstorff, é menos abstrato.

Aliás, o interesse por epistemologia produziu muitos frutos. Ao lado de Alvin Plantinga,⁷³ Wolterstorff participou da edição de *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, em 1983.⁷⁴

Wolterstorff tem contribuições relevantes para a reflexão teórica decorrente de preceitos bíblicos. Da mesma forma, seus estudos colaboram com as discussões sobre a relação entre fé e razão. Ainda, tem cooperado para a compreensão do fenecimento do fundacionalismo clássico e, sob a influência da filosofia de Thomas Reid (1710-1776), tem revelado uma visão renovada da epistemologia antievidencialista.⁷⁵ No âmbito histórico-filosófico tem contribuído com uma releitura do pensamento de John Locke.⁷⁶

No que tange ao interesse por uma ética social cristã, destaca-se a publicação do ensaio *Until Justice and Peace Embrace*, em 1983, reeditado em 1994.⁷⁷ Nesse texto acha-se o esteio teórico de todo o seu pensamento ético-social, que visa contrapor-se à injustiça, à opressão social e à pobreza,⁷⁸ definindo, assim, os fundamentos teóricos e práticos do *shalom* como uma *estrutura normativa unificadora*.

2.2 O *shalom* como estrutura normativa unificadora para a ética social cristã

Wolterstorff é um calvinista atuante, comprometido com o presbiterianismo e engajado em causas sociais.⁷⁹ Ele tem se empenhando na aproximação entre a atividade teórica e os temas práticos da realidade.⁸⁰ Por isso, sua ética

⁷³ Para um estudo sobre o pensamento de Plantinga e sua relação com a história da epistemologia, ver: HOITENGA Jr., D. *Faith and reason from Plato to Plantinga*. New York: State University of New York, 1991.

⁷⁴ Com a publicação desse texto, Wolterstorff ratificou o seu *status* como um dos proponentes mais destacados do atual movimento denominado *epistemologia reformada*. Também publicou outros textos de cunho epistemológico: *John Locke and the ethics of belief* (1996), *Thomas Reid and the story of epistemology* (2001).

⁷⁵ Cf. WOLTERSTORFF, Nicholas. *Thomas Reid and the story of epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

⁷⁶ Cf. WOLTERSTORFF, *John Locke and the ethics of belief*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

⁷⁷ Wolterstorff continua escrevendo sobre ética social, conforme a proposta original esboçada em *Until Justice and Peace Embrace*, sobretudo, com a publicação dos ensaios *Justice: Right and Wrong*, em 2008, e *Between the Times: Reflections on Justice, Peace, and Liturgy*, em 2010. Nota-se, pois, que em ambos os textos Wolterstorff pondera sobre aspectos sócio-políticos atuais a partir da estrutura do *shalom*.

⁷⁸ A proposta ético-social do *shalom* abrange: injustiça social, paz e deleite, igualdade, liberdade, direitos adquiridos, violação de direitos, “opressão” capitalista, caridade, assistência social, política, economia mundial, trabalho e outros temas.

⁷⁹ WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. viii.

⁸⁰ SLOANE, Andrew. *On being a Christian in the academy: Nicholas Wolterstorff and the practice of Christian scholarship*. Paternoster: Carlisle UK, 2003.

social se preocupa com os clamores dos injustiçados e preconiza transformações nas estruturas sócio-políticas opressoras. Ambiciona, pois, estabelecer uma estrutura normativa coerente com a realidade, destinada a minimizar a pobreza e a opressão. Para Wolterstorff, o princípio bíblico do *shalom* tem os elementos essenciais para normatizar esse desejado modelo ético-social.⁸¹

O *shalom* é a *estrutura normativa bíblica* para a sociedade em suas dimensões sociais, políticas e econômicas. A motivação para o uso do princípio normativo do *shalom* é em virtude de seu caráter *unificador* e *normatizador*. Segundo Wolterstorff, o *shalom* unifica as propostas do neocalvinismo e da teologia da libertação,⁸² e normatiza biblicamente elementos sociais essenciais e atuais: paz, justiça, harmonia e deleite. Em suma, o *shalom* fornece subsídios práticos para aplacar as mazelas hodiernas e orienta a reflexão teórica na tomada de decisões sociais corretas.

Wolterstorff, na verdade, entende que todas as estruturas sociais emanam de decisões humanas;⁸³ tal fato justifica o *shalom* como uma estrutura normativa. Essa convicção acerca da atuação humana na geração das estruturas sociais fomentou a ética social dos puritanos. Contudo, seu verdadeiro proponente é Calvino.⁸⁴ Wolterstorff argumenta que Calvino partiu das Escrituras para propor reformas sociais práticas e *transformadoras*, e, por isso, recorre ao calvinismo original e o concebe como um “padrão ético-social duradouro”.⁸⁵

⁸¹ Para um estudo complementar sobre o *shalom* e sua aplicabilidade, ver: PLANTINGA, Jr., Cornelius. *O crente no mundo de Deus: uma visão cristã da fé, da educação e da vida*. Trad. Francisco Solano Portela Neto. São Paulo: Cultura Cristã, 2008. PLANTINGA, Jr., Cornelius. *Não era para ser assim: um resumo da dinâmica e natureza do pecado*. Trad. Wadislau Martins Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 1998.

⁸² Nesse ponto, salientamos que temos restrições à teologia da libertação. Aliás, devido aos seus posicionamentos acerca das Escrituras e da pessoa e obra de Jesus Cristo, ambos associados à teologia liberal, há dificuldades para aceitá-la inclusive como uma *teologia verdadeiramente cristã*. Ver: LOPES, Augustus Nicodemus. A hermenêutica da teologia da libertação: uma análise de “Jesus Cristo libertador”, de Leonardo Boff. *Fides Reformata*. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, v. 3, n. 2, 1998. Para um estudo histórico conciso acerca da influência da teologia da libertação, ver: MATOS, Alderi S. *Fundamentos da teologia histórica*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008, p. 260-264. Ver também: ALVES, Rubem. *Da esperança*. Campinas: Papirus, 1974; BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2005; BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2003; DUSSEL, Enrique. *Teologia da libertação: um panorama do seu desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1999; LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

⁸³ WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 9.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁸⁵ Evidentemente, Wolterstorff reconhece que é necessário *contextualizar* o calvinismo, mas a sua preocupação ética está associada a um retorno aos padrões calvinistas originais. Ver: WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 4. O autor assevera: “Eu não sugiro que o programa daqueles primeiros calvinistas era em todos os aspectos admirável, e certamente não pretendo tentar implantá-lo em nosso próprio século; muita coisa nele é simplesmente irrelevante para o nosso mundo do tempo presente;

Aliás, o shalom é a estrutura normativa ideal por seu caráter transformador e realista.⁸⁶

Visando à transformação social, Wolterstorff procura um diagnóstico adequado para descortinar a causas das mazelas sociais atuais. Para tanto, recorre a dois modelos teórico-científicos relevantes: a análise do sistema-mundo de I. Wallerstein (1930) e a teoria econômica de B. Goudzwaard (1934). Entrementes, existem duas *dinâmicas* fundamentais para o fomento da ética social que também auxiliam, não apenas no diagnóstico, mas na solução, a saber, a liberdade de domínio sobre a natureza e a liberdade de autodeterminação.⁸⁷ A primeira advém do neocalvinismo kuyper-dooyeweerdiano. E a segunda, a ênfase na liberdade da opressão, provém dos *insights* da teologia da libertação de Gustavo Gutiérrez.⁸⁸

Wolterstorff retira da *teologia da libertação* o seu realce na salvação integral do mundo, que afirma a proeminência da liberdade de autodeterminação.⁸⁹ Todavia, reconhece que essa teologia não foi capaz de incorporar a liberdade de domínio, pois, na teologia da libertação, a criação só tem sentido quando inserida na salvação. Com efeito, o fim último do homem é a liberdade. Destarte, Wolterstorff complementa os *insights* sobre liberdade com o neocalvinismo, que mantém uma adequada ênfase na criação e no domínio da

muita coisa era equivocada até mesmo em seus próprios dias. Assim, não vou sustentar que a ideologia por trás da versão inicial calvinista do mundo-formativo cristão deva ser retomada: que também não era sem culpa. Em suma, eu não serei conduzido a uma apologia dirigida à versão inicial do mundo-formativo cristão. Contudo, essa forma de vida como tal, à parte das peculiaridades da sua versão calvinista inicial, constitui-se em um padrão duradouro de inserção cristã no mundo social. Esse é um padrão que é tanto fielmente bíblico como relevante para nosso mundo moderno. E eu penso que não existe melhor modo para compreender a essência desse duradouro padrão – as questões que coloca e as escolhas que faz – do que situá-lo no contexto histórico dentro do qual surgiu”. Minha tradução.

⁸⁶ WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 13 e 146-147. Para Wolterstorff, o calvinismo atual – como percebido no neocalvinismo holandês – se apartou da proposta calvinista original, que buscava a real transformação das estruturas políticas e sociais, tornando-se abstrato e inoperante.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁸⁸ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. A teologia da libertação de Gutiérrez está fundamentada no ideal de liberdade a partir da análise sócio-econômica da *teoria da dependência*. A teoria da dependência, por sua vez, se opõe veementemente ao modelo econômico capitalista, e faz isso por meio de uma aproximação marxista. Na verdade é uma releitura do marxismo original. Para um estudo sobre a teoria da dependência, ver: SANTOS, Theotonio dos. *A teoria da dependência: balanço e perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2000; SANTOS, T. *El nuevo caracter de la dependencia*. Santiago: Centro de Estudios Sócio-Económicos de la Universidad de Chile (CESO), 1967.

⁸⁹ A teologia da libertação tem um caráter prático e, na qualidade de movimento social, se propõe a tocar a realidade. Com efeito, os teólogos da libertação procuram respostas bíblicas partindo de um compromisso social prático. Em última instância, a teologia se torna serva dos problemas sociais. E, para os seus proponentes, isso significa libertação da opressão capitalista e do imperialismo dos países desenvolvidos.

natureza. Assim, o shalom bíblico é *reestruturado, redefinido e redirecionado*, uma vez que preconiza uma síntese entre teologia da libertação e neocalvinismo, unificando as duas dinâmicas.⁹⁰

O shalom, afinal, é uma estrutura *abrangente* das duas visões, jungindo os pontos centrais da teologia da libertação e do neocalvinismo. Somente desse modo, afirma Wolterstorff, a ética social consegue responder bíblicamente aos problemas sociais produzidos pelo atual modelo sócio-político-econômico capitalista opressor e idolátrico.⁹¹ O shalom promove liberdade frente à opressão econômica e, ao mesmo tempo, favorece o conceito de domínio do mundo conforme o neocalvinismo. Sobretudo, destaca o autor, o shalom fomenta a atitude de “tomar partido em favor do pobre contra o rico”.⁹²

Nota-se, concomitantemente, que o shalom de Wolterstorff incorpora mais do que paz no sentido de ausência de guerras ou conflitos; antes, abarca um sentido amplo e prevê uma indelével relação com a *justiça*⁹³ e o *deleite*.⁹⁴ Aliás, não pode existir paz sem justiça e deleite. Assim, o shalom preconiza um alto nível de prazer nos *bons relacionamentos*. Implica habitar em paz, justiça e deleite nos relacionamentos com Deus, consigo mesmo, com o próximo e com a natureza.⁹⁵

⁹⁰ Cf. WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*; WOLTERSTORFF, *Educating for life*, p. 104.

⁹¹ Wolterstorff recorre às interpretações políticas, sociais e econômicas que são extraídas da teoria da dependência presente na teologia da libertação e do conceito de sistema-mundo de Wallerstein, bem como faz uso dos *insights* dos textos do economista Goudzwaard. Na verdade, é uma interpretação peculiar do autor.

⁹² WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 73. Dois elementos essenciais para a teoria ética de Wolterstorff são a miséria e a necessidade de se posicionar contra o rico em favor do pobre. Para Wolterstorff, a pobreza é o maior escândalo para a igreja atual. Por semelhante modo, ele acredita que ser um cristão calvinista exige a postura de tomar partido em favor do pobre contra o rico.

⁹³ WOLTERSTORFF, *Educating for life*, p. 12. Wolterstorff afirma que a *justiça* tem se tornado a categoria fundamental através da qual o mundo é observado por ele. Nesse afã, a justiça se torna uma condição para a sociedade ideal. Com efeito, a concepção de uma sociedade justa para Wolterstorff é aquela em que as pessoas desfrutam o que lhes é devido, o que lhes é uma reivindicação legítima.

⁹⁴ Cf. WOLTERSTORFF, Nicholas. “The God who loves justice and our love of the God who loves justice”. Disponível em: <http://www.ijminstitute.org/resources/Wolterstorff_Our_Love_of_the_God_Who_Loves_Justice.pdf>. Acesso em: 04 jun. 2010.

⁹⁵ WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 70. Primeiramente, o shalom pressupõe o justo, pacífico e harmonioso relacionamento com Deus, fato que inclui o deleite de servi-lo. O shalom, pois, é aperfeiçoado no momento em que o ser humano reconhece que o seu serviço a Deus é a verdadeira felicidade prazerosa. Em segundo lugar, o shalom incorpora o justo, pacífico e harmonioso relacionamento com os outros seres humanos, usufruindo o deleite proveniente da comunidade humana. Para que esse relacionamento se torne realidade é preciso que o ser humano não pratique a exploração e nem a opressão de seu próximo, pois todos os homens compartilham a imagem de Deus. Em terceiro lugar, então, o shalom preconiza o relacionamento justo, pacífico e harmonioso com a natureza e o deleite do homem perante os ambientes físicos criados.

Ademais, o shalom é uma comunidade ética,⁹⁶ que zela pela justiça e paz em seus relacionamentos interpessoais. É uma comunidade responsável,⁹⁷ que obedece às normas de Deus para as múltiplas facetas da criação,⁹⁸ e, por isso, desfruta da natureza com deleite. Wolterstorff assevera que Jesus Cristo, em sua encarnação, engajou-se na disseminação do shalom,⁹⁹ e, por isso, a consumação dos séculos implica o seu pleno estabelecimento. Por conseguinte, o shalom é a causa de Deus no mundo e, ao mesmo tempo, é a meta do chamado divino para o homem.

Embora o shalom seja um presente divino dentro da história, jamais é uma realização *meramente humana*.¹⁰⁰ A incursão do shalom na vida e na história dos seres humanos é uma benesse de Deus que motiva o combate contra as mazelas sociais. O homem não está de *mãos atadas* esperando o shalom chegar; antes, pode agir em favor da causa de Deus, como um discípulo do Príncipe da Paz. Por essa razão, o shalom deve ser aperfeiçoado na história por meio do ser humano, sob a soberana ação divina.¹⁰¹ Afinal, uma sociedade que aceita Cristo como Senhor deve ser responsável pela manutenção e fomento do shalom.¹⁰²

O shalom é deturpado toda vez que os cristãos se omitem e não combatem a opressão e a exploração social, política ou econômica; quando a justiça, a paz e a satisfação são esquecidas, ofuscadas ou violadas; toda vez que os relacionamentos com Deus, entre os homens e com a natureza não são justos, pacíficos e deleitosos. Assim, o cristão precisa, ativamente, lutar pela justiça e incrementar o domínio do mundo visando enriquecer a vida humana.

Entrementes, o shalom ainda tem mais uma virtude, a saber: opor-se veementemente ao conceito da *teoria da modernização*¹⁰³ – a ideia de que a

⁹⁶ WOLTERSTORFF, *Educating for life*, p. 103. Wolterstorff assevera que a comunidade do shalom é uma comunidade ética, porém, não *se encerra* na questão ética. É uma comunidade ética que também se relaciona com Deus. Ou seja, é uma comunidade ética responsável diante de Deus para que as suas leis sejam obedecidas e respeitadas. Assim, o autor entende que todas as coisas dependem da obediência a Deus e sua Palavra. O universo não pode ser interpretado à luz da ética, ou da esfera social. O universo deve ser interpretado à luz das Escrituras.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 12. Wolterstorff afirma que a categoria *moral* fundamental é a responsabilidade.

⁹⁸ WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 71.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 72.

¹⁰⁰ WOLTERSTORFF, *Educating for life*, p. 104. Enfim, é evidente, no conceito de shalom proposto por Wolterstorff, que não é o homem que impõe o shalom. A proposta ética de Wolterstorff, portanto, se submete aos propósitos de Deus, pois não somos nós que promulgamos o shalom e sua real aplicação é um dom divino. Destarte, de Deus somos cooperadores (1Co 3.9). O shalom, afinal, faz parte dos propósitos finais de Deus, e nós atuamos para cooperar com Deus nesse propósito. Então, adotar o propósito do shalom é uma responsabilidade do cristão dentro da doutrina teológica do *concursum*.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 102.

¹⁰² WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 101.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 24 e 25. Tal teoria sugere: a) que a modernização é um princípio possível simultaneamente para todas as sociedades na busca por uma alta condição de desenvolvimento, sem qualquer

vida será melhor quando a tecnologia e a economia atingirem o seu ápice, alcançado todas as sociedades do mundo.¹⁰⁴ O desenvolvimento é bem-vindo; todavia, o crescimento não pode excluir a liberdade e a satisfação. O shalom pressupõe que o homem é livre para viver em justiça, paz e satisfação; ou seja, o shalom não *idolatra* o desenvolvimento tecnológico e econômico.

Portanto, o *mandato criacional* de ordem social, segundo o shalom, se torna em mandato *libertacional*.¹⁰⁵ O mandato de dominar o mundo para o benefício da humanidade inclui a ordenança de soltar as ligaduras da impiedade, desfazer as ataduras da servidão, deixar livre o oprimido e despedaçar todo jugo, conforme afirma o profeta Isaías (Is 58.6). O Shalom é universal, de modo que todas as nações, unidas sob *uma* sociedade e *uma* economia, podem pensar em *uma* ética social que seja *voltada para o mundo unificado*. O homem continua a sujeitar e dominar a natureza, e permanece abrindo a cultura e potencializado a criação. Todavia, as injustiças e as opressões devem ser percebidas e coibidas. Destarte, a esfera econômica não é idolatricamente absolutizada, e o mundo é enriquecido com bons e deleitosos relacionamentos. Por meio do trabalho obediente e grato a Deus, o homem encontra bem-estar sem igual. O combate à pobreza é efetivado através de políticas públicas e modelos econômicos que não permitem opressão e exploração. Em suma, todos os homens se unem

alteração fundamental na já estabelecida e altamente modernizada sociedade; b) que a causa do baixo nível de modernização de uma sociedade deve ser achada e identificada nessa sociedade em si mesma, e não em qualquer impacto causado pelas sociedades altamente modernizadas sobre as de baixo nível. Em suma, a teoria de modernização preconiza que a solução para as mazelas do mundo está no crescimento econômico agregado ao desenvolvimento tecnológico. Com efeito, a pobreza dos países está associada a *fatores internos* que impedem o progresso econômico-tecnológico. A pobreza, então, não tem nenhuma relação com a exploração e a opressão dos países ricos. A resposta para um mundo melhor é a modernização econômica e tecnológica.

¹⁰⁴ Para refutar a teoria da modernização, Wolterstorff recorre à análise do sistema-mundo de Wallerstein. Dentre as muitas contribuições de Wallerstein está a tese de que não existem muitas economias ou muitas sociedades; antes, *existe uma única economia mundial e uma única sociedade*, enfim, um único *sistema social*. Esse autor toma a tese de que o sistema social único é formado por uma relação *centro, periferia e semiperiferia*. O centro não é independente da periferia. No caso do *centro* concentrar o poder e dominar a periferia e a semiperiferia de modo exploratório e opressor acontece a má distribuição de recursos. Wolterstorff, pois, aprecia a ideia de uma fraternidade universal, na qual todas as nações estão interligadas. Sendo assim, o sistema social único revela que existe uma economia integrada única. Ainda que se tenha de fato multiplicidade de distintos estados e multiplicidade de distintas pessoas, existe um único sistema sócio-político-econômico. Para um estudo sobre o assunto, ver: WALLERSTEIN, I. *Historical capitalism and capitalist civilization*. London: Verso, 2003; WALLERSTEIN, Immanuel. *World systems analysis: an introduction*. Durham, North Carolina: Duke University Press, 2004; GOUDZWAARD, Bob. *Capitalism and progress: a diagnosis of western society*. Toronto: Wedge Publishing Foundation e Eerdmans, 1979; GOUDZWAARD, Bob. *Idols of our time*. Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press, 1984. Ver também: GOUDZWAARD, B.; LANGE, H. M. de. *Beyond poverty and affluence: toward an economy of care*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

¹⁰⁵ Para Wolterstorff, o shalom deve favorecer a libertação da opressão socioeconômica imposta pelo capitalismo, que ele identifica como selvagem e opressor.

sob o elemento que os torna iguais: a imagem de Deus. E, tomando o shalom como estrutura normativa para pensar e dirigir a atividade acadêmica, todas as propostas teóricas sociológicas serão governadas e orientadas para a paz, a justiça e o deleite.

2.3 *O shalom versus o mandato cultural*

Wolterstorff certamente concorda com boa parte do que Dooyeweerd concebe sobre as práticas sociais e o processo de abertura cultural. Anui, também, com Goudzwaard acerca do ídolo social do crescimento econômico-tecnológico presente na teoria da modernização, bem como sua associação com o modelo econômico capitalista. Reconhece, pois, que a idolatria social, os transtornos morais e espirituais promovem as desigualdades e os sofrimentos. Contudo, Wolterstorff assevera que interpretar a realidade social tendo a idolatria como “elemento descritivo”, *não aborda, adequadamente, a opressão de grupos sociais e, conseqüentemente, não inclui libertação, justiça e deleite*. Por isso segue outro caminho.

Wolterstorff critica o neocalvinismo holandês, pois discute a autoridade das Escrituras sobre a *teoria* do Estado, mas não faz reflexões sobre a violência. O neocalvinismo, destarte, pondera sobre o conflito entre a idolatria e a fé cristã, mas, segundo Wolterstorff, *está* alienado de uma discussão efetiva entre o oprimido e o opressor.¹⁰⁶ Ou seja, os cristãos deveriam combater a violência, a opressão e a miséria. Aliás, são temas notórios e identificados na análise do sistema-mundo em sua interpretação do capitalismo,¹⁰⁷ bem como na teoria econômica de Goudzwaard, as quais os cristãos deveriam observar.

Conforme a teoria da modernização, o bem-supremo da humanidade é o crescimento econômico-tecnológico *autônomo* – as economias mundiais não estão interligadas. Certamente, o fim último do homem torna-se uma idolatria social. Todavia, Wolterstorff concebe que a idolatria *não é tudo*, pois os efeitos do pecado vão além da idolatria.¹⁰⁸ Por semelhante modo, é insuficiente limitar

¹⁰⁶ WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 53.

¹⁰⁷ Na teoria do sistema-mundo, o ponto central é que o mundo é formado por centros e periferia. Assim, quando o *centro* explora a *periferia*, isso deturpa a harmonia social. Para Wolterstorff, é evidente que a pobreza, a injustiça, a opressão e as desarmonias sociais, que deturpam o shalom, são produzidas pelo modelo econômico do capitalismo. Na verdade, sua teoria do shalom depende das análises ético-sociais de viés marxista, tanto em relação à teoria da dependência presente na teologia da libertação, como na análise do sistema-mundo de Wallerstein.

¹⁰⁸ WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 175. Ver também: WOLTERSTORFF, *Educating for life*, p. 76. Nesse texto, Wolterstorff destaca que, ao colocar toda a ênfase na idolatria, o cristão acaba se esquecendo de que há muito sofrimento espalhado pelo mundo. Enfim, não atina para o choro e o sofrimento dos oprimidos, uma vez que tudo é idolatria. Aqui, portanto, está uma das razões por que Wolterstorff recorre à teologia da libertação.

o sofrimento à idolatria do crescimento econômico-tecnológico.¹⁰⁹ É preciso lutar contra a idolatria que se espalha,¹¹⁰ mas também é necessário combater as injustiças presentes nas estruturas sociais, que emanam de decisões humanas equivocadas. Por conseguinte, é preciso assumir uma posição de batalha contra o opressor, pois a solidariedade ao próximo exige uma luta ativa por libertação. De outro modo, o cristão está admitindo uma postura *conformista*.

Para uma prática efetiva, Wolterstorff propõe uma nova *teorização* (modelo teórico) para a reflexão normativa da sociedade *orientada para a práxis*. Com efeito, ele censura o modelo teórico do neocalvinismo, que para ele seria árido e abstrato. Concomitantemente, ele não *se detém na reflexão sobre qual é o estado ideal, a sociedade ideal, a economia ideal*, à semelhança de Dooyeweerd. A filosofia dooyeweerdiana discute os padrões normativos revelados para cada área da sociedade, os quais são aplicáveis em todos os tempos e em todos os lugares. Dooyeweerd se interessa com a mesma “atribuição de funções” que cabe a todas as sociedades. Wolterstorff, no entanto, afirma que não é necessário perguntar sobre a *atribuição interna do estado e da sociedade*, como se houvesse uma atribuição específica para ambos em todos os lugares e épocas. Ao contrário, é preciso perguntar sobre a *gama de instituições sociais que servem à humanidade*. Por isso, ele procura descobrir as respostas para as estruturas sociais como essas se apresentam na realidade. A pergunta sobre a atribuição interna da sociedade se torna irrelevante quando não almeja a *real transformação social*. Mas, é preciso questionar se *tal instituição social*, tal qual se apresenta hoje, deve ser realizada ou não.¹¹¹

Dooyeweerd pondera sobre as normas ideais. Wolterstorff se preocupa com o que toca a realidade e indaga se a instituição social como se apresenta é útil para o mundo, a fim de encontrar justiça e deleite. Dooyeweerd é criticado, pois a sua proposta prevê *administração* da justiça, mas não afirma *como* a sociedade e os cristãos devem ser conduzidos para a implementação da justiça. Wolterstorff propõem novas indagações para a reflexão social, a saber: O que é o *nosso* estado? Como devem ser as coisas em *nosso* estado? Wolterstorff não almeja uma *compreensão universal do que é o estado e a sociedade*. Seu anseio, então, é compreender como, *individualmente*, devemos conceber cada estrutura social.¹¹² Assim, enquanto Dooyeweerd visa o universal, Wolterstorff se preocupa com o particular.

Dooyeweerd e Wolterstorff possuem propostas sociais díspares. Para Dooyeweerd, a causa das injustiças sociais é, primariamente, o pecado do

¹⁰⁹ WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 67.

¹¹⁰ WOLTERSTORFF, *Educating for life*, p. 77.

¹¹¹ WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 63.

¹¹² *Ibid.*

coração apóstata. A efetivação do mandato cultural não ocorre devido à antítese religiosa, que oblitera a justa, pacífica e harmoniosa abertura cultural. Wolterstorff, por sua vez, condena a “suposta letargia” do neocalvinismo, sobretudo o seu apego ao mandato cultural.¹¹³ Na verdade, o shalom é uma tentativa de reformular o modo de conceber a teoria social entre os próprios cristãos calvinistas. O anseio de Kuyper era a reforma social, mas a teorização e a sistematização da filosofia neocalvinista, segundo Wolterstorff, teriam criado uma teoria pura nomológica, condenando a efetividade social do *mandato cultural*.

Wolterstorff assevera que o neocalvinismo não foi capaz de reagir contra as mazelas sociais provenientes do capitalismo. Segundo ele, os neocalvinistas não tratam da injustiça com a veemência necessária.¹¹⁴ E razão disso seria uma apenas: a adoção de uma teorização que é demasiadamente abstrata. Para Wolterstorff, o pensamento neocalvinista não toca a realidade e não favorece a orientação do pensamento teórico para um real compromisso com o social. Uma vez que a prática social é também uma responsabilidade inescapável do acadêmico, é preciso, pois, combater declaradamente a injustiça, opressão, pobreza, exploração dentro dos limites da teorização. O shalom empregado na atividade acadêmica como *estrutura normativa* fornece uma reflexão teórica que é prática. Para tanto, Wolterstorff reformula o mandato cultural tornando-o *mandato do shalom*.¹¹⁵

Segundo Wolterstorff, ao usar o *mandato cultural* para teorizar a ética e buscar uma *base legitimadora* para o conhecimento, o neocalvinismo se afastou da principal responsabilidade cristã: reformar a sociedade.¹¹⁶ Destarte, o vínculo que liga o compromisso social ao conhecimento é diferente em ambas as teorias.¹¹⁷ Por essa razão, Wolterstorff também alega que o conceito do *mandato cultural* não fornece ao acadêmico um *princípio determinante* para dar direção prática ao conhecimento. O modo como o neocalvinista se aproxima do conhecimento não é direcionado para a necessidade humana

¹¹³ Ibid., p. 172. Wolterstorff assevera que o *mandato cultural* ajusta-se ao neocalvinismo devido à sua inclinação por uma *teoria pura nomológica*, em detrimento da teoria orientada pela práxis.

¹¹⁴ WOLTERSTORFF, *Educating for life*, p. 75. Wolterstorff assevera: “Quando Jellema e outros neocalvinistas falam sobre a vida no reino, pouco se diz a respeito da injustiça – quero dizer, sobre as injustiças atuais e concretas. Pouco reconhecimento é dado à opressão e à privação sob as quais sofrem muitos membros da humanidade. Pouca consideração sobre as tristezas e lágrimas de nossas existências. Pouca atenção é dada para o significado de lamento na Bíblia. Jellema fala de ‘inclinação cultural’ e Herman Dooyeweerd fala de ‘mandato cultural’. Mas tampouco falam de chamado para trazer boas novas ao aflito, para curar os corações quebrantados, para proclamar liberdade aos cativos, para libertar os que estão cativos, para conforto de todos os que lamentam”. Minha tradução.

¹¹⁵ WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 172.

¹¹⁶ WOLTERSTORFF, *Reason within the bounds of religion*, p. 142.

¹¹⁷ WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 167.

real. Em contrapartida, ao acadêmico cabe considerar de maneira particular e diligente *em que* a sua sociedade tem deficiência e *o que* é preciso fazer para implementar o shalom. Somente assim a atividade acadêmica será responsável para com o conhecimento adquirido na investigação.

Wolterstorff, conclui: *o conceito do mandato cultural é insuficiente para tornar-se o fundamento prático da atividade acadêmica.*¹¹⁸ Nota-se que um elemento determinante na ética social de Wolterstorff é a escolha da epistemologia, a saber, a teorização da teoria pura versus a teoria orientada para a práxis.¹¹⁹ Por essa razão, preconiza que é necessário uma teoria dirigida à *ação obediente*, e não somente à reflexão sobre *a natureza da obediente teorização.*¹²⁰

¹¹⁸ Wolterstorff, pois, assevera que há falta de efetividade no modelo teórico do mandato cultural. Segundo ele, esse conceito não transforma a sociedade e, por isso, propõe um novo modelo de atuação acadêmica e social partindo do conceito de *shalom*. Assim, o *shalom*, diferente do *mandato cultural*, se opõe ativamente contra a injustiça; ou seja, luta em favor da liberdade contra a opressão. Para ele, o *mandato cultural* seria abstrato e o *shalom* seria prático, pois aponta *o que é preciso ser mudado imediatamente*. Contudo, isso não quer dizer que o *mandato cultural* seja cabalmente desprezado por Wolterstorff. Ele não está renegando o conceito de domínio que de fato faz jus à Escritura e está presente no mandato cultural. Mas questiona a sua efetividade acadêmico-social. Os neocalvinistas se apegam ao conceito do mandato cultural uma vez que se encaixa na sua proposta de construir um corpo de leis e doutrinas para interpretar a realidade na sua totalidade. Aliás, Dooyeweerd não omite seu desejo de interpretar a totalidade da realidade. Contudo, isso não é suficiente para Wolterstorff. A realidade interpretada como um todo tem o seu valor, mas não é efetiva na luta contra as injustiças e deficiências da sociedade atual. Assim, sabemos *teoricamente* o que implica o *mandato cultural*, contudo a sua aplicação é muito vaga. Com o *shalom*, no entanto, temos um chamado específico para trabalhar tendo como *direção* não o estabelecimento de um corpo de doutrinas, mas ações eficazes e eficientes para gerar paz e justiça, para estabelecer libertação e igualdade, gerar mudanças no modelo social atual. O neocalvinismo, pois, tem o seu valor em nos ajudar a conhecer a realidade em sua totalidade a partir de uma perspectiva bíblicamente orientada, porém é o conceito do *shalom*, dentro da proposta da teoria orientada para a práxis, que determina as atitudes do ser humano com vistas a alterar as estruturas sociais como essas se apresentam. Ver: WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 172.

¹¹⁹ Cf. WOLTERSTORFF, *Reason within the bounds of religion*. Ver também: WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 172. Com efeito, pensar sobre a sociedade é adequado, mas é preciso mais. É preciso pensar na sociedade tendo um engajamento social efetivo. Segundo Wolterstorff, a filosofia de Dooyeweerd é excelente para descrever o mundo e a realidade como se apresenta, e para determinar como o cristão precisa *pensar* a realidade. Mas do pensamento é preciso ir à ação. Neste ponto, a ausência de uma teoria orientada para a práxis, ou simplesmente uma teoria nomológica, deixa de fornecer elementos efetivos para a prática diante do que se percebe no contexto atual. Uma vez que a teoria nomológica do neocalvinismo é um olhar sobre a totalidade da realidade, é verdadeiramente necessária uma teoria orientada para a práxis a fim de revelar as deficiências da sociedade e propor soluções específicas. Ainda que siga uma proposta epistemológica diferente, Wolterstorff não ignora a contribuição de Dooyeweerd, mas questiona o fato de sua filosofia ser *hermética*. Portanto, com Dooyeweerd os cristãos tomam ciência de como compreender a realidade, o cosmo e a sua ordem, o próprio homem. Enfim, como pensar corretamente em termos teóricos. Mas com Wolterstorff, os cristãos conhecem uma proposta prática para a transformação social.

¹²⁰ WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 173.

Para Wolterstorff, portanto, o mandato cultural motivou o neocalvinismo a entender o desenvolvimento da atividade acadêmica como um *ingrediente* essencial na formação cultural, mas não como um *instrumento* para modificação e transformação social. Assim, o conhecimento é percebido como algo meramente bom em sua essência. O *shalom*, diferentemente, se enquadra dentro da tradição reformada como uma *proposta renovada* para dirigir a reflexão teórica, de modo que a ordem criacional sobre o domínio do homem seja cumprida, considerando, pois, atitudes efetivas em favor da paz, justiça e deleite. Essas atitudes promovem relacionamentos harmoniosos com o Criador, com o próximo e com a criação.¹²¹ A proposta social do *shalom* toca a realidade, pois, ainda que tenha caráter teórico, não é uma teoria abstrata. Tal proposta, então, fornece os elementos normativos bíblicos que tornam o homem apto para lutar em prol do *shalom*, através das transformações nas estruturas sociais.

CONCLUSÃO

O pensamento social de Wolterstorff pode ser resumido na sua concepção de que o calvinismo praticado na atualidade está destituído de sua real influência como uma força cultural engajada na reforma social. Nesse afã, ele propõe uma ética social teoricamente orientada para a prática da paz e da justiça. Recorre, então, a um diálogo crítico entre duas propostas contemporâneas de pensamento: o neocalvinismo holandês e a teologia da libertação, unificando os dois *insights* sob a égide do *shalom*. Essa síntese gera uma nova maneira de conceber o princípio do *shalom*. Sua proposta, pois, é elencar uma ética social pautada numa análise social coerente, realista e científica. Surge, então, uma proposta social teórico-científica proveniente: a) do modelo analítico do sistema-mundo; b) do anseio por liberdade; c) do domínio sobre a natureza; d) do compromisso acadêmico com a teorização orientada para a práxis. Com isto, o *shalom* assume o lugar do mandato cultural, pois, para ele, o sistema teórico presente no neocalvinismo seria demasiadamente abstrato e pouco prático.¹²² O resultado final, segundo Wolterstorff, é o reencontro da ética social

¹²¹ No que tange à criação, Wolterstorff tem uma visão específica acerca do mundo criado. Para ele, o cosmos deve ser percebido como dotado de caráter *sacramental*. Pautado na teologia dos pais da igreja e no pensamento ortodoxo grego de Schmemmann, Wolterstorff propõe um novo olhar sobre as funções da igreja e dos cristãos nesse mundo *sacramental*. Ver: Schmemmann, A. *For the life of the world: sacraments and orthodoxy*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1973.

¹²² Wolterstorff, pois, demonstra reconhecimento da filosofia dooyeweerdina e do seu projeto epistemológico inovador. Destaca o esforço de Dooyeweerd em propor uma teoria capaz de interpretar a realidade em sua totalidade, sob um princípio organizador universal que traz sentido unificador para toda a realidade temporal. Por semelhante modo, reconhece suas contribuições para desmascarar o dogma da autonomia da razão e os pressupostos religiosos que habitam no coração e agem sobre o pensamento teórico. No entanto, no que diz respeito à ética social, Wolterstorff sugere um modelo teológico que, segundo ele, é mais abrangente e mais prático do que o mandato cultural.

de orientação calvinista com sua efetividade social, de modo que a sua prática toca a realidade e é capaz de opor-se à opressão e à injustiça propagadas no modelo econômico capitalista.

A proposta social de Wolterstorff merece apreço, pois é uma teoria que faz um sincero e relevante alerta aos cristãos do século 21, que vivem num mundo social bastante controvertido e conturbado. A título de advertência, Wolterstorff nos faz questionar o papel e a relevância da igreja neste mundo. Por semelhante modo, sua teoria social reabre as discussões sobre a tarefa acadêmica e o vínculo entre teoria e prática, sobretudo, com a concepção de uma teorização orientada para a práxis. Também é louvável o seu anseio por um diálogo com as teorias sociais hodiernas, como é o caso da análise do sistema-mundo. Não podemos, enfim, desmerecer o seu grande empenho na busca por respostas efetivas diante das mazelas sociais atuais. No entanto, ao considerar as críticas de Wolterstorff ao mandato cultural presente na teoria social de Dooyeweerd, notamos algumas fragilidades tanto na reinvenção da estrutura normativa do shalom como nas críticas ao neocalvinismo dooyeweerdiano,¹²³ conforme descrevemos a seguir.

A ética social do shalom advém de uma filosofia de orientação antievidencialista¹²⁴ e de uma forma modificada da epistemologia agostiniana.¹²⁵ A teorização orientada para a práxis que fomenta o shalom de fato não se mantém ligada à tradição agostiniano-calvinista, a qual concede primazia ao “crer para conhecer” (*credo ut intelligam*). Ao invés disto, Wolterstorff procura uma *síntese* entre tomismo e agostinismo. Neste ponto, observa-se que Dooyeweerd está muito mais próximo da tradição agostiniano-calvinista do que Wolterstorff.

Também, há um perigo iminente no modo de teorização orientada para a práxis do shalom, a saber: pode ser que a Escritura não seja verdadeiramente

¹²³ Outros estudos podem ser realizados com respeito ao pensamento de Wolterstorff. Como foi mencionado, ele tem atuado em diversas áreas do saber humano. Entre elas estão educação, epistemologia, hermenêutica, estética, ontologia e sociologia. Novas pesquisas podem discorrer sobre a relação entre a teoria e a prática, sobre a possibilidade de uma teorização orientada para a práxis e sobre a legitimação das afirmações de que a teoria neocalvinista é demasiadamente abstrata e, portanto, incapaz de fomentar uma ética social prática e pertinente para os problemas sociais atuais.

¹²⁴ Wolterstorff, ao lado de Alvin Plantinga, é um dos mais destacados representantes da atual *epistemologia reformada*, que surge como uma alternativa para a teorização após o fenecimento do fundacionalismo clássico. Para tanto, a epistemologia de Wolterstorff recorre à filosofia do senso-comum do escocês Thomas Reid. Ver: WOLTERSTORFF, *Reason within the bounds of religion*, p. 123; WOLTERSTORFF, *Thomas Reid and the story of epistemology*. Ver também: PLANTINGA, Alvin; WOLTERSTORFF, *Faith and rationality: reason and belief in God*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2004; MICHELETTI, Mario. *Filosofia analítica da religião*. São Paulo: Loyola, 2007.

¹²⁵ WOLTERSTORFF, *Reason within the bounds of religion*, p. 98. Wolterstorff não assimila completamente nem o tomismo (*complementarismo*: fê é complemento) nem o agostinismo (*precondicionalismo*: fê é condição); antes, propõe uma forma *modificada* de *precondicionalismo*.

determinante na prática social, mas que seja a *realidade prática* que decida o que *procurar* nas Escrituras. Em contrapartida, no modelo epistêmico reformado calvinista é a Escritura que preconiza *como deve ser a prática*. A Escritura interpreta a realidade, fornecendo as bases para a análise social e julgando quais devem ser as ações dos homens. Wolterstorff, no que podemos identificar, não conseguiu desenvolver uma ética social que de fato tenha um lastro metafísico de orientação cristã. Na verdade, o *shalom* recriado por Wolterstorff tem caráter imanente.¹²⁶

Além disso, uma leitura meticulosa do tratado social de Wolterstorff pode conduzir o leitor a fazer a seguinte pergunta: Outro pensador, que não tivesse uma orientação cristã, a partir de uma análise social contemporânea poderia chegar a conclusões idênticas às obtidas por Wolterstorff? De fato, um sociólogo não cristão, partindo de uma base totalmente apartada das Escrituras, chegaria às mesmas conclusões de que é preciso propagar paz, justiça e deleite e, assim, mitigar os problemas sociais mundiais. A ética social de Wolterstorff pautada no *shalom reformulado*¹²⁷ – proveniente da síntese entre neocalvinismo e teologia da libertação – parece depender mais das teorias seculares e da controvertida teologia da libertação do que das Escrituras. Nisto, Dooyeweerd é muito mais preciso, sobretudo, ao propor uma ética social que emana das Escrituras e mantém a realidade submissa à sua interpretação.

Ademais, a proposta social do *shalom* não questiona os *pressupostos religiosos* provenientes tanto do liberalismo teológico como do marxismo, os quais produzem uma interpretação distorcida da sociedade e da economia. No que tange à teologia da libertação, há pressupostos religiosos de caráter idólatrico que tornam a liberdade o fim último da existência humana. Ao mesmo tempo, os efeitos da queda são depreciados e a libertação social toma o lugar da libertação do pecado. Também, o *shalom reinventado* por Wolterstorff está associado ao viés marxista de análise e interpretação do capitalismo. Sua crítica não é tão radical a ponto de levá-lo a uma problematização dos pressupostos religiosos do marxismo presentes na teoria da dependência e na análise do sistema-mundo. Aliás, a própria teoria da dependência presente na teologia da libertação é uma releitura crítica do marxismo convencional.¹²⁸ Com efeito, o modelo teórico usado para diagnosticar os problemas sociais advém de

¹²⁶ Para um estudo sobre o conceito de *filosofia imanentista*, ver: DOOYEWEERD, *No crepúsculo do pensamento ocidental*.

¹²⁷ Não há demérito algum no princípio bíblico do *shalom*, conforme descrito na Escritura. Aliás, é um conceito bíblico que requer compreensão e aplicação. No entanto, uma vez que Wolterstorff *recria* o *shalom* para unificar o neocalvinismo e a teologia da libertação, o princípio do *shalom* assume um *novo conceito*.

¹²⁸ Cf. GUTIÉRREZ, *Teologia da libertação*.

análises deturpadas da realidade. Nesse ponto, Dooyeweerd propõe um “ferramental crítico radical” que municie o diálogo com outras teorias, conduzindo à identificação das reais raízes religiosas que animam o pensamento teórico e interferem em suas conclusões.

Portanto, se é mesmo verdade que o calvinismo tem se afastado de seu estado original, como insiste Wolterstorff, e, por isso, tenha perdido a sua eficiência, tal fato não ocorre por causa da utilização inadvertida do mandato cultural e da teorização que o sustenta; antes, é devido à falta de responsabilidade e aplicação teórica e prática do *próprio mandato cultural*. É necessário, pois, que os cristãos calvinistas retomem as verdades bíblicas de dominar, sujeitar e governar a criação com responsabilidade. A ética social cristã deve considerar os efeitos da queda e a idolatria do coração. Por isso, as transformações sociais reais e efetivas também precisam ser vistas em submissão a Cristo e à sua Palavra. Reconhecemos, pois, que nem todos os problemas sociais serão resolvidos plenamente, visto que nem todos os seres humanos estarão em submissão a Cristo. Todavia, os cristãos devem propor teorias e práticas para minimizar as injustiças e mazelas sociais. Em suma, quer seja na reflexão teórica ou na prática, toda atividade humana deve ser para a glória de Deus, em perfeita submissão aos seus mandamentos, de modo que o diagnóstico dos dilemas sociais e as suas soluções advenham da Palavra de Deus.

ABSTRACT

Herman Dooyeweerd (1894-1977) and Nicholas Wolterstorff (1932-) agree that Scripture furnishes the normative principles for social ethics. Both adhere to the Reformed theology and social ethics of John Calvin (1509-1564). However, they disagree concerning the biblical model that should regulate the social theory and propose its practice. Following Dutch neo-Calvinism, Dooyeweerd adopts the cultural mandate as a theoretical-theological model. Wolterstorff likewise appeals to neo-Calvinism; however, he criticizes and disapproves the cultural mandate. For him, neo-Calvinism's high level of theoretical abstraction produced practical aridness and alienation from reality. Thus, he suggests a new normative structure for the theoretical reflection and practice of social ethics, in opposition to the cultural mandate model, but interwoven with liberation theology and expressed in the biblical principle of *shalom*. For Wolterstorff, *shalom* favors the union of theory and practice, meets actual social needs and is adequate to disseminate justice, peace, harmony, and delight. For him, *shalom* advances freedom vis-à-vis oppression and, at the same time, supports man's rule over creation. Through the principle of *shalom*, Wolterstorff synthesizes the insights of neo-Calvinism and liberation theology. Therefore, this article presents the primary contours of the social ethics of both authors, examines the concept of *shalom* con-

ceived by Wolterstorff, and contrasts it with the cultural mandate present in Dooyeweerdian philosophy.

KEYWORDS

Social ethics; Cultural mandate; Shalom; Dutch neo-Calvinism; Normative structure; Praxis-oriented theory.