

1 Introdução

“...*non pacem sed gaudium*” (*The Book of Kells*,
ca. 800)

Esta é uma tese sobre o “Iluminismo”. Em vez de celebrá-lo, idealística e apologeticamente, como o percurso triunfante da luz da razão e da ciência sobre as trevas da fé e da religião, ou denunciar, desconstrutivamente, um putativo “projeto iluminista”, em termos de suas limitações e falhas em relação a império, classe, gênero, raça e etnia – duas abordagens suficientemente empreendidas no século passado –, busca-se compreender a gênese de um modo particular assumido por esse fenômeno histórico em um contexto específico: a Inglaterra, na sequência da sangrenta guerra civil religiosa que a dividiu no século XVII.

Na medida em que a imagem do Iluminismo que ainda persiste no senso comum é a de um movimento de *philosophes* radicais, situado na segunda metade do século XVIII, em Paris, e ocasionalmente reforçado por algum visitante estrangeiro e pelo gênio isolado de Kant, é possível que a menção a um “Iluminismo inglês” tomando forma no século XVII, em um contexto religioso, soe estranha ao leitor. Em relação a isso, é importante esclarecer que, nas últimas décadas, a imagem convencional do Iluminismo foi radicalmente transformada no âmbito dos estudos especializados. Graças a uma série de trabalhos recentes em história intelectual e social, o Iluminismo foi emancipado das balizas culturais do chamado “Alto Iluminismo” francês, segmentado em contextos regionais e confessionais e esmiuçado em práticas de sociabilidade e de produção, circulação e recepção de ideias e de livros.¹

¹ Para um panorama das novas direções tomadas pelos estudos sobre o Iluminismo nas últimas décadas, cf. ROBERTSON, 2005, cap. 1. Na contramão da tendência fragmentadora recente, Robertson esforça-se para “reunificar” o fenômeno. Cf. também EDELSTEIN, 2010; e PAGDEN, 2013. Para uma discussão desses três trabalhos, cf. a *Conclusão*.

Ao mesmo tempo que se ampliou nossa compreensão acerca da extensão e diversidade das suas manifestações através da Europa (e da América), problematizou-se o seu caráter de autoconsciência revolucionária de classe e sua relação com a religião (até então considerada uma relação de mera oposição). Um dos mais influentes autores responsáveis por essa revisão historiográfica recente foi o historiador inglês John Pocock, que, desde a década de 1980, tem insistido no caráter plural do fenômeno em tela.

Na sequência de uma longa reflexão sobre o tema, Pocock contesta, na introdução ao primeiro volume de seu monumental estudo contextual da origem, desenvolvimento e recepção da obra de Edward Gibbon, *Barbarism and Religion*, a tendência a conceber o Iluminismo como se fosse um fenômeno unificado, com uma única definição e história. Na medida em que o Iluminismo teria ocorrido em formatos muito variados e heterogêneos, seria, na sua opinião, mais apropriado referirmo-nos a ele não por meio de um substantivo singular, precedido pelo artigo definido “o”, mas, sim, no plural, pensando-o metaforicamente como “uma família”, cujos membros entretêm “semelhanças” e “desavenças” (Pocock, 1999, p. 9).²

A semelhança que aproxima os membros dessa família de “programas intelectuais e políticos tomando forma em várias culturas europeias ocidentais entre 1650 e 1700”, diz Pocock, em um artigo anterior, é “a intenção compartilhada, porém diversificada, de garantir que não deveria haver uma recorrência das guerras de religião” (1997, p. 8).³ Assumindo o formato de uma série de “programas para reduzir o poder tanto das igrejas como das congregações de perturbar a paz da sociedade civil, desafiando a sua autoridade”, os iluminismos, na leitura de Pocock, fazem parte do longo processo de construção do moderno sistema europeu de Estados soberanos (Pocock, 1999, p. 7; 1998, p. 84). As “desavenças”, por sua vez, estariam ligadas ao fato de que, embora todo iluminismo tenha implicado “substituir igreja por império como princípio governante da civilização europeia” e, portanto, envolvido a contestação de certas tradições cristãs de teologia política que supunham a presença de Deus exercendo

² Cf. também POCOCK, 1997, pp. 7-8, mesma ideia. Além desses dois, os outros textos de Pocock mais relevantes para essa discussão são: 1980, 1985a, 1997, 1998, 2008.

³ Todas as traduções de citações no corpo do texto são minhas, salvo aquelas cujo autor for explicitamente nomeado em nota.

autoridade no mundo através de seus mandatários espirituais, nem todo iluminismo assumiu um caráter antirreligioso ou revolucionário, i.e., nem todo iluminismo “requisitou ou produziu *philosophes*” (Pocock, 1999, p. 7).

Nesse ponto, a interpretação de Pocock assume um tom marcadamente revisionista em relação ao que ele chama de “paradigma [do] Iluminismo definido como a atividade de *philosophes*” (1999, p. 6) ou “paradigma do Iluminismo como liberação radical [da tradição]”, um paradigma que, excessivamente galocêntrico e pouco sensível à complexa relação entre iluminismo e religião, “tornou tão difícil falar de um Iluminismo inglês” (1998, p. 84). A motivação por trás do esforço de Pocock para “reformular a geografia e a definição de iluminismo” era encontrar nele um lugar para figuras como Edmund Burke e Edward Gibbon, que, “desde o seu primeiro encontro”, rejeitaram o empreendimento dos “*gens de lettres* de Paris e sua *Encyclopédie*” (1999, pp. 7 e 9). Considerar Burke e Gibbon como intelectuais “iluministas” implica considerar a existência de uma experiência e projeto de iluminismo distinto daquele associado à França – um iluminismo, em certa medida, “conservador” e “clerical” (Pocock, 1985a).

Seguindo essa lógica, Pocock contribuiu para um movimento historiográfico recente, dedicado a reconhecer a existência de uma variante particular, inglesa, do Iluminismo, contrariando a tese de Tocqueville, prevalecente até a década de 1980, de que a Inglaterra, não tendo tido um *Anciën Regime*, como o francês – responsável por isolar as classes sociais entre si e o pensamento especulativo das realidades e responsabilidades da política –, tampouco teria tido a necessidade de um iluminismo para se lhe contrapor.⁴ O Iluminismo inglês, no qual Gibbon e Burke estavam inseridos, fazia parte, segundo Pocock, de uma série de iluminismos protestantes, ocorridos no norte da Europa, na segunda metade do século XVII, devendo ser entendido como uma “resposta e, de fato, uma reação às experiências traumáticas do século XVII, parte do estabelecimento daquela ordem dominante pós-puritana que fez da Inglaterra ao mesmo tempo a mais moderna e

⁴ Cf. TOCQUEVILLE, 1997. Para outras interpretações do Iluminismo inglês, que dialogam com aquela de Pocock, cf. JACOB, 1976, 1981; PORTER, 1981; HAAKONSSSEN (Org.), 1996; e YOUNG, 1998. Paralelamente à descoberta/invenção de um Iluminismo inglês, houve também um polêmico esforço recente para descrever a sociedade inglesa no chamado “longo século XVIII” (1688-1832) como uma sociedade de Antigo Regime. Cf., notadamente, CLARK, 2000.

mais contrarrevolucionária das sociedades europeias” (1985a, p. 528-9; cf. também 1980).

A partir da sugestão de Pocock de compreender o Iluminismo como um processo político e intelectual diversificado e de longo prazo, que começa a tomar forma na segunda metade do século XVII, em reação às guerras civis religiosas, esta tese procura discutir as condições específicas de formação do iluminismo na Inglaterra. Procurar-se-á compreendê-lo não apenas como um projeto consciente e homogêneo – caráter que começa a assumir apenas no início do século XVIII, com a filosofia de Shaftesbury e do periódico *The Spectator* –, mas também como um fenômeno cultural mais difuso, cuja dinâmica é intrínseca à dinâmica dos debates político-religiosos do século XVII.

O argumento desenvolvido nesta tese é que o Iluminismo inglês é um fenômeno que se origina nos debates que tiveram lugar na sequência da Revolução de 1642, no período conhecido como a Restauração (1660-1688). Conduzidos, em larga medida, em linguagem teológica e eclesiológica e opondo diferentes concepções acerca da religião protestante, esses debates concerniram ao problema da relação entre crença pessoal e autoridade civil e eclesiástica, um problema que se havia tornado premente no século XVII, com os desdobramentos da Reforma protestante.

Na interpretação desta tese, a operação cultural que deu origem ao Iluminismo inglês, de fato, envolveu, nos termos de Pocock, “uma redução da capacidade da autoridade espiritual de desafiar a autoridade civil e incitar um desembainhar da espada em nome de Cristo” (1997, p. 8). Mas o ponto geral que se tenta articular é que essa operação não significou, na Inglaterra do final do século XVII e início do XVIII, simplesmente uma subordinação da religião ao poder civil (embora, em certa medida, isso também estivesse envolvido), mas, sobretudo, a invenção de uma *religião civil*, que combinava as tradições morais da noção cristã de amor e o princípio, particularmente importante na experiência protestante, da responsabilidade individual pela salvação, com as acepções jurídicas, cívicas e, sobretudo, sociais de “civil”.

Ignorante e, portanto, indiferente à ideia de uma “modernidade secular”, o Iluminismo inglês carregava as marcas de sua origem, equilibrando os requisitos da ordem sociopolítica, cuja experiência recente tornara prementes, e o dever de avançar o inacabado processo da Reforma, restaurando a pureza da mensagem

cristã original. A consecução de tal equilíbrio implicava promover o evangelho da paz em detrimento daquele da espada. Poder-se-ia dizer, por analogia fictícia, que os autores com os quais lidaremos repetiram o gesto histórico dos desconhecidos monges celtas que, no século VIII ou IX, compuseram a compilação manuscrita dos quatro evangelhos conhecida como o “Livro de Kells”. Insatisfeitos com a versão estabelecida por São Jerônimo, na Vulgata, para Mateus 10:34 (“...*non pacem sed gladium*”), seus copistas substituíram o termo “*gladium*” (espada) para “*gaudium*” (alegria), alterando radicalmente o sentido da passagem que, em vez de “não vim trazer paz, mas espada”, passou a ser lida como “vim trazer (não apenas) paz, mas alegria”.⁵

Fantasia à parte, para situar a discussão do que estava em jogo na operação cultural que dá origem ao iluminismo na Inglaterra é importante atentar para a peculiaridade do caso inglês no que diz respeito à relação histórica entre religião e autoridade civil. Refiro-me, principalmente, ao fato de que, ao contrário do que se deu no continente, a Reforma não foi desencadeada na Inglaterra, no século XVI, por um movimento evangélico de pregadores e teólogos, mas por um decreto real, que, rompendo com o bispo de Roma, instituiu o Estado como soberano também em assuntos de religião. No jargão eclesiológico, a Igreja da Inglaterra constituiu-se originalmente como uma Igreja erastiana.⁶ Pouco preocupado com questões doutrinárias e litúrgicas, Henrique VIII deixou à sua posteridade o problema de definir os contornos da nova igreja nacional. Sua filha, a rainha Elisabeth I, foi quem assumiu esse desafio, visando ao mesmo tempo satisfazer os protestantes, ganhar os católicos e converter a nação. Pragmático e compreensivo, o arranjo elisabetano provou-se, no entanto, insustentável no longo prazo.

Inevitavelmente, essa origem peculiar produziu uma série de dificuldades e tensões específicas relacionadas ao balanceamento entre os elementos reformados e os remanescentes da igreja medieval, que se desdobraram na sequência de crises de religião e autoridade que assolaram a Inglaterra no século XVII.⁷

⁵ Sobre o *Livro de Kells*, cf. MEEHAN, 2012.

⁶ Por mais que se tenha visado a clareza, a própria natureza do objeto desta tese exige que eventualmente se tenha de recorrer a termos obscuros. Para auxiliar o leitor, foi acrescentado um glossário de termos teológicos ao fim do texto.

⁷ Jonathan Scott (1990) fala em 3 crises de “papismo e governo arbitrário” no século XVII: 1637-42; 1678-83; e 1687-9.

Sem dúvida, a mais profunda dessas crises foi a Revolução de 1642, que envolveu a nação numa longa e cruenta guerra civil. Em vez de uma guerra provocada pelo embate entre a religião católica tridentina e a religião protestante, como aquelas que corriam no continente, a guerra civil inglesa foi provocada pelo embate, no interior da igreja nacional, entre duas diferentes concepções da Reforma e da religião protestante: uma, apegada às heranças do catolicismo medieval e articulada por uma elite eclesiástica minoritária apoiada pela Coroa; e a outra, majoritária e apoiada pelo Parlamento, baseada na fé militante do evangelismo calvinista, insuflada por expectativas milenaristas.⁸ Depois de quase vinte anos de conflitos fratricidas, durante os quais um rei e um arcebispo foram decapitados, a monarquia e a igreja nacional arruinadas, diferentes formas de governo civil e eclesiástico experimentados, e uma miríade de novas seitas religiosas e ideias políticas radicais surgidas, a monarquia e a Igreja da Inglaterra acabaram sendo restauradas em 1660. Tendo colocado o “mundo de ponta-cabeça”, na feliz expressão de Christopher Hill, a Revolução de 1642 terminou sem resolver as tensões que a provocaram, criando ainda uma série de novas divisões, responsáveis pela instabilidade política dos reinados de Carlos II e Jaime II, no período da Restauração.

Embora, na superfície, a Revolução de 1642 tenha retornado ao seu ponto de partida sem ter sido capaz de assegurar qualquer mudança concreta, ela transformou a população inglesa de uma forma profunda e irreversível: de um lado, havia o trauma e o temor de um retorno à situação de conflito violento e anarquia social; do outro, havia uma pluralidade religiosa arraigada (com todas as dificuldades que isso colocava em termos da administração pública das múltiplas e potencialmente conflituosas reivindicações da posse da verdade religiosa) e uma consciência política mais pronunciada: a crença disseminada, entre a população, de que os indivíduos possuíam certos direitos e privilégios que o governo deveria

⁸ Um modelo interpretativo influente, articulado principalmente por Christopher Hill, considera a guerra civil inglesa da década de 1640 como uma revolução ideológica (no sentido marxista do termo) e a sublevação dos puritanos como um movimento parlamentar dirigido contra a monarquia e o episcopado. Uma historiografia revisionista produzida desde a década de 1970 tem desafiado essa visão, tratando a guerra civil não como uma revolução ideológica, mas como uma “guerra de religião”, e a sublevação dos puritanos como dirigida não contra a monarquia e o episcopado em si, mas contra um monarca específico, o “anticristo” Carlos I, e o grupo de bispos ligado ao arcebispo William Laud. Para um panorama das perspectivas recentes sobre a guerra civil inglesa, cf. MORILL, 1984; 1993; e os ensaios em KEEBLE (Org.), 2001; e PRIOR & BURGUESS (Orgs.), 2011.

respeitar e proteger, acima de todos, o direito à vida, à liberdade e à propriedade. Nas décadas seguintes, o desafio crucial foi conceber um modelo de ordem sociopolítica capaz de acomodar esses novos elementos, que punham em cheque modos tradicionais de governo. Já o desafio desta tese consiste em descrever e analisar a solução específica a esse problema que fundamenta o Iluminismo inglês, atentando, em particular, para o papel central que a religião desempenhou na sua composição, entre 1660 e 1714.

Na interpretação desta tese, o primeiro passo no caminho para o Iluminismo inglês envolvia antagonizar e neutralizar a ameaça representada pela religiosidade evangélica militante culpabilizada pela guerra civil e pelo regicídio: o “puritanismo”. O primeiro capítulo dedica-se, então, a examinar o tipo de experiência religiosa e social que constituía o puritanismo inglês do século XVII. Para esse propósito, serão utilizados, principalmente, o *Pilgrim's Progress* (1678), alegoria ficcional da vida cristã, que empresta seu título a esta tese, e alguns dos escritos em teologia expositiva e polêmica de John Bunyan, bem como o tratado em teologia prática, *Christian's Converse with God* (1664), de Richard Baxter, dois influentes líderes puritanos do período da Restauração. A abordagem adotada consiste em definir o puritanismo como uma experiência de tensão radical com o mundo, determinada pela convicção do crente de que ele foi pessoalmente escolhido por Deus para ser salvo, sem que para isso tenha contribuído seu próprio mérito. Serão discutidos alguns aspectos da teologia calvinista, como a doutrina da predestinação e da justificação pela fé, tendo em vista a sua importância relativamente à resposta emocional à vontade divina que se encontra no cerne da religião puritana: a experiência espiritual da conversão e o imperativo de “confirmar” o senso da eleição em uma campanha incansável contra o anticristo, a carne, o pecado e o mundo.

O esforço de definir o puritanismo será também orientado por um exame dos usos polêmicos do termo. Enquanto categoria acusatória, “puritano” não se limitava a calvinistas ortodoxos como o independente Bunyan e o presbiteriano Baxter, estendendo-se, com frequência, também a sectários anabatistas. A despeito de diferenças teológicas importantes, esses grupos eram aproximados, para propósitos polêmicos, por conta de semelhanças em sua disposição ou modo de ser, seu *ethos* particular. O “puritano” era visto como taciturno, insociável, fanático e potencialmente subversivo, para o que contribuía a antipática convicção

de serem mais “puros” que os demais cristãos, graças a sua relação privilegiada com Deus. Essa percepção de que o “puritanismo” envolvia um certo tipo de temperamento e comportamento qualificado como “incivil” foi determinante para o modo como ele foi hostilizado durante Restauração.

O segundo capítulo continua o primeiro no tema e na abordagem: enquanto este discute a experiência e o *ethos* puritano, o segundo dedica-se à sua reação. A articulação entre os dois capítulos é estabelecida por uma cena da narrativa de *Pilgrim's Progress*, de Bunyan. Nesta cena, o personagem principal, o peregrino cristão, é interrompido, no seu caminho para a Cidade Celestial, pelo personagem do Sr. Sábio Mundano, um cavalheiro que, muito polida e persuasivamente, tenta convencê-lo a alterar o seu curso e se dirigir à “Vila da Moralidade”, onde, submetido ao regime terapêutico do Sr. Legalidade e de seu filho, Civilidade, ele poderia se estabelecer, vivendo em paz e harmonia com sua família e vizinhos. Interpreto esse episódio como alegorizando o embate entre o puritanismo e uma concepção alternativa da religiosidade protestante que toma forma ao longo da Restauração, condensando certas tendências liberais do humanismo cristão: o “latitudinarismo” anglicano. Para descrevê-lo, recorrerei a algumas obras dos chamados “Platonistas de Cambridge” e de seus discípulos anglicanos imediatos.

Como o próprio nome sugere, os clérigos e teólogos latitudinários eram conhecidos e hostilizados por sua “latitude” religiosa, i.e., por sua indiferença em relação a dogmas, rituais e formas de governo eclesiástico, aspectos da religião em relação aos quais cristãos de diferentes denominações digladiavam-se renhidamente, desde a Reforma. Essa “indiferença” latitudinária era determinada pela convicção de que o âmago do cristianismo – aquilo que realmente importava do ponto de vista da salvação – residia no exemplo e nos ensinamentos morais do homem Jesus de Nazaré. Sem explicitamente negar o papel sacrificial de Cristo como redentor divino – tal como faziam certas “heresias” arianas e socinianas –, os latitudinários tendiam a marginalizá-lo, enfatizando seu papel como anunciador de uma mensagem de moderação, paz e amizade entre os homens.

Reduzindo também a importância da experiência puritana de uma relação direta com a onipotente vontade divina, fosse pela via predestinacionista do calvinismo, fosse pela via da possessão pentecostal, os latitudinários preferiam salientar aquilo que se chamava de “religião natural”: i.e., a crença de que Deus (um deus neoplatônico, ao mesmo tempo “bom e belo”) havia dotado a natureza

humana de uma disposição racional e moral inata, não comprometida pelo pecado original. Essa disposição deiforme compunha-se de virtudes e qualidades “sociáveis” que, refinadas por uma educação baseada no exemplo e nos ensinamentos de Jesus, concretizavam-se em atos de compaixão, modéstia, sobriedade, simpatia, amizade, gentileza e cortesia. Na visão latitudinária, o teste da verdadeira pureza e retidão evangélicas, i.e., do “verdadeiro espírito cristão”, residia em um temperamento e conduta moderados, joviais e cavalheirescos, exatamente o oposto da caricatura do “puritano” como um ser bipolar, taciturno, insociável, alternando arroubos extáticos e abatimentos melancólicos.

Além da descrição da visão latitudinária do cristianismo protestante, em si mesma uma reação ao puritanismo, o segundo capítulo contém também uma discussão da principal estratégia polêmica contra ele: a anatomia e crítica do “entusiasmo”. Milenarmente associado às manifestações proféticas e extáticas da possessão divina e ao temperamento melancólico da medicina humoral hipocrática, o conceito de “entusiasmo” (*en + theos*, “possuído por um deus”) foi empregado por clérigos e teólogos da Restauração – seguindo um padrão estabelecido nos debates entre protestantes “magisteriais” e “radicais” desde o século XVI – para descrever e condenar a religiosidade e o *ethos* puritano. Extrapolando o âmbito puramente religioso, a crítica ao entusiasmo acrescentava ao debate uma dimensão médica, moral e social. Reduzindo o carisma religioso do puritano a causas naturais (os efeitos sobre a psique individual dos processos de aquecimento e resfriamento da bile negra), o diagnóstico de “entusiasmo” estigmatizava-o como um doente melancólico.

Na conclusão do segundo capítulo, examino ainda certos aspectos da cultura da “civildade nas maneiras” no século XVII, explorando a sua penetração no debate religioso da Restauração. Nas mãos de clérigos e teólogos anglicanos – latitudinários, em especial –, o conceito de “civildade”, com suas ressonâncias cívicas e sociais, serviu para articular um conceito de “sociedade civil” como uma *ordo amoris*, i.e., uma ordem micro e macrocósmica fundada na noção cristã de amor e sustentada por qualidades e virtudes teológicas e civis.

O terceiro capítulo modifica a perspectiva adotada nos anteriores, detendo-se com mais cuidado na configuração política e religiosa da Restauração; uma configuração determinada pelas já referidas heranças da guerra civil e pela emergência de uma forma agressiva e intolerante de anglicanismo, para a qual o

termo *High-Church* foi cunhado na década de 1690. Convictos da “ortodoxia” do credo e do sistema cerimonial da igreja episcopal e apostólica anglicana, clérigos e teólogos anglicanos linha-dura usaram sua influência sobre o Parlamento e a Coroa para converter a incipiente monarquia restaurada em um Estado intolerante, montando um aparato policial repressor, que perseguia e negava direitos religiosos e civis a “dissidentes” ou “não conformistas”, i.e., todos aqueles que não recebiam a comunhão na Igreja da Inglaterra. Atuando sobre uma população fragmentada em uma miríade de distintas denominações religiosas, a política persecutória anglicana teve como efeito reacender as tensões que haviam levado à guerra civil vinte anos antes, dando origem à polaridade partidária entre *Whigs/Tories*, no final da década de 1670.

Formado por dissidentes e anglicanos latitudinários, os *Whigs* eram críticos ferozes da intolerância do estabelecimento político-eclesiástico da Restauração e dos bispos *High-Church* e exigiam algum tipo de relaxamento ou suspensão da perseguição Estatal aos não conformistas. Os *Tories*, por sua vez, eram pró-intolerância, pró-código penal e advogados igualmente ferozes da igreja estabelecida, com seus bispos, credo e rituais “ortodoxos”, que consideravam ameaçada pelos “traidores” latitudinários e pelos “subversivos”, “heréticos” e “ateístas” *Whigs* e dissidentes.

O que estava em questão na disputa entre *Whigs* e *Tories* eram antiquíssimas convenções referentes à relação entre crença, consciência individual e as autoridades civil e religiosa. Com base em argumentos patrísticos, a Igreja Católica Romana, desde os tempos do Imperador Constantino, recorreu ao braço armado do príncipe para perseguir as “heresias” e garantir a uniformidade da religião cristã. Rompendo essa unidade, a Reforma protestante não significou, como se poderia pensar, um abandono do seu ideal, mas a multiplicação de novas “ortodoxias”, cujos sacerdotes, uma vez de posse do “coração” do príncipe, recorriam aos mesmos argumentos patrísticos para dirigir a sua espada vingadora contra os “heréticos” e “apóstatas” – sempre os outros. Sendo sinônimo de licenciosidade moral e sedição política, a “heresia”, segundo essa visão, representava tanto uma ofensa a Deus quanto um risco à ordem social. Era necessário forçar as consciências desencaminhadas a aceitar o credo ortodoxo e retornar à comunhão na “verdadeira” igreja. *Compelle intrare*, “obriga-os a entrar”, disse Santo Agostinho aos magistrados romanos contra os cismáticos

donatistas, no século V, dando sanção espiritual à força física; *compelle intrare*, repetiram os bispos *High-Church* a Carlos II contra os dissidentes da Igreja Anglicana.

Ao aplicarem essa antiga equação sobre uma população transformada pela experiência da guerra civil, clérigos *High-Church* e seu braço político *Tory* depararam-se, porém, com uma forte resistência. Sob o impacto da perseguição brutal, que afetava um vasto segmento da população, defesas da “liberdade de consciência”, antes praticamente restritas a uns poucos teólogos excêntricos e a alguns radicais do período da guerra civil, tornaram-se cada vez mais comuns, ao longo da Restauração, contribuindo para articular uma oposição vigorosa ao estabelecimento político-eclesiástico vigente. Essa oposição, que se condensa na base do partido *Whig*, exigia a substituição do Estado-Igreja da Restauração por uma ordem mais tolerante em relação às diferentes “opiniões” religiosas e, sobretudo, mais respeitosa das “vidas, liberdades e propriedades” dos ingleses.⁹

Tendo em vista o problema crucial, neste contexto, da relação entre consciência e autoridade externa, liberdade individual e ordem coletiva, o terceiro capítulo envolve ainda uma discussão de duas das mais conhecidas defesas da liberdade de consciência articuladas no período, aquelas de Thomas Hobbes e de John Locke. Embora divergissem em suas soluções específicas para conciliar ordem e liberdade, Hobbes e Locke concordavam em um ponto essencial: a necessidade de salvaguardar o princípio da responsabilidade individual pela salvação contra intrusões do magistrado e do sacerdote. Isso implicava, em ambos os casos, um traço de marcada hostilidade anticlerical, que se concretizava em críticas àquilo que era conhecido como “astúcia clerical” (*priestcraft*), i.e., a tendência manifesta de sacerdotes astuciosos a perverter a religião com dogmas e rituais desnecessários apenas para, em conluio com o príncipe, favorecer seus interesses pessoais de domínio e glória terrenos. Da mesma forma que o “entusiasmo” puritano, a “astúcia clerical” dos sacerdotes *High-Church* corrompia a verdadeira religião racional, social e tolerante de Cristo.

Essas tensões político-religiosas da Restauração acabaram precipitando uma segunda revolução, a chamada “Revolução Gloriosa” de 1688. Ao contrário da primeira, essa revolução se fez “sem derramar uma única gota de sangue”, como

⁹ Sobre a retórica das “vidas, liberdades e propriedades”, articulada por não conformistas e *Whigs* durante a Restauração, cf. HARRIS, 1990.

se dizia, e trouxe consigo mudanças que beneficiaram não conformistas, *Whigs* e latitudinários; entre elas, a promulgação de um “Ato de Tolerância”, que deu fim à perseguição religiosa. Nem todos, porém, ficaram satisfeitos com as novidades introduzidas pela Revolução Gloriosa. *Tories* e anglicanos *High-Church*, p.ex., insatisfeitos com a nova situação de liberdade religiosa, mobilizaram-se sob a bandeira da “Igreja em Perigo”, proclamando que latitudinários, *Whigs* e dissidentes estariam conspirando para derrubar a monarquia e a Igreja da Inglaterra. Explorando o temor arraigado na população de um retorno da guerra civil, os *Tories* declaravam que apenas uma igreja forte, dedicada de corpo e alma ao combate das heresias e doutrinas sediciosas, seria capaz de proteger a nação, impedindo-a de soçobrar no caos da irreligião e da anarquia.

O quarto e último capítulo desta tese dedica-se, então, a uma discussão do modelo de ordem social articulado, no pós-Revolução Gloriosa, por ideólogos *Whigs* como Anthony Ashley-Cooper, terceiro conde de Shaftesbury, autor de *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711) e por Joseph Addison e Richard Steele, editores e redatores do periódico *The Spectator* (1711-1714), para se contrapor à ameaça *Tory-High-Church* de um retorno ao intolerante Estado-Igreja da Restauração.

Dissociando a ideologia *Whig* de sua fama de “radicalismo” religioso e político, Shaftesbury, Addison e Steele reformularam-na na direção dos valores da moderação e da civilidade, associados ao latitudinarismo anglicano. Nesse processo, esses hábeis filósofos e homens de letras conceberam um projeto compreensivo de reforma religiosa, moral, retórica e estética, que implicava uma sutil transferência do ônus da responsabilidade pela manutenção da ordem social do Estado e da Igreja para a esfera da consciência individual e de suas formas espontâneas de interação – um projeto que reconhecemos como “iluminista”.

Com o propósito de educar as consciências (recém libertas do jugo do magistrado e do sacerdote pelo Ato de Tolerância) para uma convivência “civil”, esse projeto continha em seu âmago uma concepção da “filosofia” como uma disciplina terapêutica e diplomática e da “religião” como uma forma de culto privado e público dedicado a promover as qualidades e virtudes sociáveis que a divindade, em sua infinita misericórdia e sabedoria, teria implantado em nossa natureza. Na concepção desses ideólogos *Whigs*, a filosofia e a religião, em vez de se oporem, colaborariam, lado a lado, no combate à doença social da melancolia,

fonte do “entusiasmo”, da “superstição” e de toda a espécie de aspereza e vício que obstaculizavam o ideal de “conversação civil”.

O modelo para a vida pública concebido por esses ideólogos *Whigs* não se baseava na ideia de uma “democracia secular liberal”, mas sim no ideal da “conversação civil”, definida pelo humanista italiano Stefano Guazzo, em 1574, como “um modo honesto, estimável e virtuoso de viver no mundo” (Guazzo, 1925 [1581]: Livro I, p. 56).¹⁰ Esse modelo não excluía; muito pelo contrário, situava a religião no proscênio da esfera pública, pois, segundo Addison, longe de incitar um desembainhar da espada, “o verdadeiro espírito da religião alegre (*cheers*), tanto quanto compõe a alma”, preenchendo “o espírito com uma serenidade perpétua, uma jovialidade ininterrupta e uma inclinação habitual a agradar os outros” (S no. 494).¹¹ Distinto tanto do melancólico, “entusiástico” e incontrolável Espírito dos “puritanos”, quanto do intolerante, interesseiro e “supersticioso” espírito da “astúcia clerical” *High-Church*, o “verdadeiro espírito da religião”, segundo esses ideólogos *Whigs*, era um espírito jovial e civil, que vinha trazer a paz e a amizade – “*gaudium*” e não “*gladium*”.

¹⁰ Os dois primeiros livros de *La Civile Conversazione* foram traduzidos para o inglês, em 1581, por George Pettie e os dois últimos, em 1586, por Bartholomew Young. Utilizo a edição completa organizada por Edward Sullivan, em 1925, para a série *The Tudor Translations*. Sobre o tratado de Guazzo e a sua influência sobre o Renascimento inglês, cf. LIEVSAY, 1961.

¹¹ Para facilitar a consulta do leitor, as citações do *The Spectator*, que conta com uma miríade de edições, trazem a referência ao número do ensaio. Utilizo a edição organizada por Donald F. Bond para a *Clarendon Press* (ADDISON & STEELE, 1965).