

6 Conclusão

“*Sapere aude!*” (Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784)

Conforme foi dito na *Introdução*, esta tese buscou examinar as origens de uma tradição particular de iluminismo, que tomou forma na Inglaterra, entre 1660 e 1715. Não obstante, excetuando-se uma breve discussão introdutória sobre o giro ocorrido nos estudos sobre o Iluminismo na direção de sua dispersão em vários “iluminismos” e alguns comentários indiretos ao longo do texto, nenhum esforço foi feito para definir o “iluminismo”? Afinal, a que nos referimos quando empregamos o termo; de que tipo de objeto ou animal estamos tratando? É hora de enfrentar essa questão, ainda que, de saída, já se tenha alertado para a dificuldade de se oferecer uma definição única, quanto menos definitiva. Em se tratando de um fenômeno tão complexo e diversificado, há tantas definições quantos são os seus aspectos. Tudo depende do tipo de abordagem e daquilo que se pretende pôr em relevo.

Recentemente, a fragmentação do iluminismo em variedades específicas, inaugurada pela crítica de John Pocock à secular tendência historiográfica a concebê-lo como se fosse um fenômeno unificado, com uma única definição e história, foi questionada por alguns autores que responderam ao desafio de Pocock com novos esforços de síntese. No que se segue, resumirei brevemente três dessas tentativas no âmbito da História Intelectual, de maneira a situar, por contraste, a minha própria abordagem.

Comparando duas experiências particulares, John Robertson, em *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680-1760*, argumenta, contra Pocock, que “embora a Escócia e Nápoles fossem dois contextos, havia apenas um Iluminismo” (2005, p. 9). Cronologicamente situado entre 1740 e 1790, o Iluminismo seria um movimento caracterizado essencialmente por uma nova preocupação com o “melhoramento (*betterment*) neste mundo, sem considerar a

existência ou não do próximo”, o que envolveria uma concentração dos esforços intelectuais na compreensão dos meios desse “melhoramento” mundano (ibid, p. 8). Já Dan Edelstein, em *The Enlightenment: a genealogy*, desloca o problema da definição para o campo de uma genealogia narrativa, perguntando-se pela origem da consciência histórica que o século XVIII tinha a respeito de si mesmo. De acordo com ele, “em primeiro lugar e acima de tudo, [o Iluminismo] designa a ideia e, mais especificamente, a narrativa do Iluminismo, uma narrativa que deu aos membros de uma elite educada um novo tipo de autoconsciência” (2010, p. 3). Formulada originalmente na França, entre 1680 e 1720, no contexto do “Debate entre os Antigos e os Modernos”, a narrativa do Iluminismo tomou a forma de uma história: depois de séculos de “escuridão”, era finalmente possível rivalizar com a Antiguidade em termos de realizações filosóficas e artísticas. Daí, essa concepção difundiu-se pela Europa, graças à posição privilegiada da França como *trendsetter* da época, assumindo diferentes variações, segundo a cultura hospedeira.

Na mais desacanhadamente apologética das interpretações recentes, Anthony Pagden, em *The Enlightenment: and why it still matters*, intervém na disputa pelo “legado do Iluminismo”, rebatendo críticos românticos e pós-modernos. Segundo Pagden, todos nós – na medida em que “nos vemos como modernos [...] progressistas (*forward-thinking*), [...] tolerantes e, de uma maneira geral, liberais (*open-minded*)”, e que “a pesquisa com células-tronco não nos assusta, mas crenças religiosas fundamentalistas, sim” – somos herdeiros desse movimento intelectual, localizado entre a última década do século XVII e a primeira do XIX (2013, loc. 14-17). Reconhecendo que o Iluminismo “desafia uma descrição simples” (ibid, loc. 353), Pagden esforça-se para defini-lo buscando recuperar o seu conteúdo filosófico original, obliterado por correntes interpretativas recentes da História Social e Cultural. De acordo com ele, o Iluminismo foi um “projeto intelectual crítico”, cujo núcleo residia em uma “tentativa de descobrir uma nova definição de nada menos do que a própria natureza humana” (ibid., loc. 536), com o propósito político e moral subjacente de promover um inédito ideal de sociedade global. Supondo uma “natureza humana” universal, capaz de ser compreendida por uma ciência secular e empírica através de um inventário exaustivo das formas particulares e contingentes da humanidade (o projeto de uma “ciência do homem”), o Iluminismo teria apostado na

efetivação de uma disposição comum para uma vida política e social compartilhada em uma “Cosmópolis” universal, (ibid, loc. 541-554).

Aliando rigor analítico e boas intuições à sólida pesquisa histórica, todos os três são excelentes trabalhos, que auxiliam enormemente a nossa compreensão de um período crítico da Modernidade. No entanto, são vítimas de sua própria pretensão totalizante. No afã de produzir uma imagem acabada e completa do “Iluminismo”, acabaram por esboçar meras caricaturas, que dão conta de alguns aspectos em detrimento de outros: a preocupação com o progresso mundano, ou uma nova forma de autoconsciência histórica narrativa, ou uma epistemologia e um ideal cosmopolítico. Incapazes de esgotar o Iluminismo – o que seria impossível –, simplificaram-no excessivamente, sem fazer justiça à sua riqueza e complexidade. Não acredito, portanto, que o desafio de Pocock tenha sido neutralizado e que seja possível voltarmos a falar do “Iluminismo”, no singular e precedido do artigo definido, sem uma ponta de ceticismo. Enquanto conceito histórico, o termo parece mesmo apontar para uma “família” ou conjunto heterogêneo de discursos. Isso não significa que não haja intersecções, empréstimos, diálogos e negociações entre esses discursos, que cada iluminismo particular seja uma mônada autóctone e fechada, apenas que é preciso examinar os contextos específicos e, a partir daí, definir quais são as articulações relevantes.

Nesta tese, a pretensão de oferecer uma definição unificada do Iluminismo foi deixada de lado em favor de um exame das condições de formação de uma experiência particular de iluminismo. Nesse esforço, guiei-me por três princípios básicos. Em primeiro lugar, busquei entender o iluminismo inglês não apenas como um “projeto” intelectual, mas sobretudo como uma “mentalidade”, uma maneira específica de conceber o mundo social, que toma forma entre 1660 e 1715, no bojo dos renhidos debates político-religiosos do século XVII. É apenas no início do século XVIII, com Shaftesbury, Addison e Steele, que ele assume o caráter de um projeto reformista autoconsciente, mas esse desenvolvimento pressupõe um conjunto de desenvolvimentos culturais mais difusos que busquei traçar nos capítulos anteriores.

Em segundo lugar, e ao contrário de Robertson, Edelstein e Pagden, que assumem sem problematização o caráter secular ou até mesmo “profundamente antirreligioso” (Pagden, 2013, loc. 95) do iluminismo, pretendi compreender a relação entre iluminismo e religião não como uma mera relação de oposição, mas

sim de continuidade, ainda que tensa. Mesmo que, em algumas de suas manifestações, o iluminismo envolvesse uma crítica a doutrinas cristãs ortodoxas e uma profunda hostilidade anticlerical, não deixava de ser, ao menos na Inglaterra, na Holanda e nos Estados germânicos, tributário de algumas correntes liberais do humanismo cristão reformado. Em vez de representarem o advento triunfante de um “paganismo moderno”, como defendeu Peter Gay, os discursos iluministas do século XVIII deveram muito a uma maneira particular de conceber a religião cristã forjada nos séculos XVI e XVII e às linguagens da “indiferença”, “tolerância” e “liberdade de consciência” que dela fluíram: uma maneira que enfatizava não uma experiência emocional da ação de Deus no mundo, mas uma experiência intelectual de interpretação do inesgotável mistério divino; não a depravação original e a dependência passiva da graça, mas a possibilidade de uma virtude humana inata, reforçada pela reflexão acerca dos exemplos e ensinamentos morais de Cristo; não uma rígida mensagem de divisão e animosidade, mas sim uma doutrina suave e agradável de amizade e união – não a “espada”, mas a “alegria”, conforme sugerimos na *Introdução*.

O terceiro princípio condutor diz respeito à tentativa de transmitir o estranhamento produzido pelo contato com uma cultura que é ao mesmo tempo próxima e distante, dando destaque à peculiar combinação – paradoxal a nossos olhos – de elementos liberais e conservadores que caracteriza a experiência inglesa. Afinal, por mais que nos consideremos herdeiros do Iluminismo, como Pagden enfatiza, mais de dois séculos nos separam dele, dois séculos particularmente carregados de experiência. O iluminismo inglês era um movimento reformista, mas não revolucionário; e reforma, como nos lembra Pagden, “é inevitavelmente um processo de cima para baixo” (2013, loc. 135).

Feitas essas ressalvas metodológicas, voltemos ao problema que nos toca, o da definição. Aqui, a primeira dificuldade com que nos deparamos concerne à linguagem. “Iluminismo” (*Enlightenment*), “iluminar” (*enlighten*) ou “iluminado” (*enlightened*) não são termos que integrem o léxico de nenhum dos autores com que lidamos nesta tese. De fato, embora o uso metafórico do verbo “iluminar” para designar a atividade de trazer esclarecimento intelectual para algum assunto já estivesse bem sedimentado no século XVII – por derivação do uso mais antigo, em contextos religiosos, para se referir à remoção da cegueira espiritual promovida pela luz divina –, o substantivo “iluminismo”, como designativo de um

movimento filosófico ou de uma período histórico, só veio a fazer parte da língua inglesa na segunda metade do século XIX.¹⁷⁹ É por isso que, ao me referir ao projeto reformista Whig encampado por Shaftesbury, Addison e Steele no início do século XVIII, tomei o cuidado de adicionar a qualificação “que nós reconhecemos como ‘iluminista’”.

Criticando o anacronismo de muitas das críticas dirigidas, no século XX, a um putativo “projeto iluminista”, James Schmidt, com uma ponta de zombaria, afirma que “qualquer tentativa séria de compreender a promessa e os limites do ‘iluminismo’ pode se beneficiar de, ao menos, um contato superficial (*passing acquaintance*) com as maneiras pelas quais os pensadores do século XVIII lidaram com a questão ‘o que é iluminismo?’” (1996, p. 29). Schmidt estava se referindo especificamente ao debate promovido pelo periódico prussiano *Berlinische Monatsschrift* em torno da questão “*was ist Aufklärung?*”, que envolveu vários intelectuais alemães no final do século XVIII, entre os quais Immanuel Kant e Moses Mendelssohn. Mas a sua advertência de que qualquer tentativa de responder a essa questão com pretensões de corresponder aos padrões atuais de investigação histórica requer uma atenção aos termos dos debates da época possui uma validade mais geral. Entender o que era o iluminismo inglês implica explorar a relação entre consciência individual, fé religiosa, autoridade política e discussão pública no final do século XVII e início do XVIII.

Que “Iluminismo” como um “singular coletivo” tenha de ser empregado *cum grano salis*, como salientamos, não altera o fato de que havia claramente um processo de “iluminismo” em andamento na Inglaterra, no início do século XVIII, ainda que fosse referido por outras palavras. Conforme discutimos, Shaftesbury, Addison e Steele favoreciam os termos “polidez” e “filosofia” para designar aquilo que estavam fazendo, como quando declaram a intenção de estabelecer a “verdadeira polidez” do discurso e das maneiras ou de trazer “a filosofia para fora das celas e das bibliotecas, escolas e faculdades, para morar em clubes e assembleias, em mesas de chá e em cafés” (S, no 10).¹⁸⁰

¹⁷⁹ Cf. OED, *Enlighten, Enlightenment*. Sobre a atribulada carreira lexical de “*Enlightenment*” no século XIX, cf. SCHMIDT, 2003.

¹⁸⁰ “*We have immured her [philosophy], poor lady, in colleges and cells and have set her servilely to such works as those in the mines*” (Shaftesbury, 1999, p. 232).

“Polidez” e “filosofia”, para estes ingleses do início do século XVIII, requeriam fundamentalmente liberdade discursiva crítica – “toda polidez deve-se à liberdade” (Shaftesbury, 1999, p. 31) –, da mesma forma que “esclarecimento” (*Aufklärung*), para Kant, escrevendo em 1784, era inseparável da liberdade “de fazer um uso público [da] razão em todas as questões” (2013, p. 65). E embora o momento presente ainda não pudesse ser considerado uma época plenamente filosófica e polida, na opinião de Shaftesbury, Addison e Steele, era certamente visto como um momento privilegiado para se avançar nesse sentido; ainda não uma “época esclarecida”, mas uma “época de esclarecimento”, como definiu Kant (*ibid.*, p. 69).

Se Kant, em homenagem ao esclarecido déspota prussiano, Frederico II, cujas políticas liberais admitiam um grau relativamente alto de liberdade de expressão em seus domínios, denominou esse momento “o século de Frederico” (*ibid.*, p. 70), seríamos tentados a imaginar, por analogia, que nossos autores não teriam objeção em denominá-lo “o século Whig”; um século no qual, nas palavras de Shaftesbury, graças à “liberdade de censura”, “a impostura não goza de privilégios”, e “nem o crédito de uma corte, nem o poder de uma nobreza, nem a reverência (*awfulness*) de uma igreja podem protegê-la ou impedi-la de ser indiciada em cada uma de suas formas e aparências” (1999, p. 7).

De fato, a fortuna do iluminismo na Inglaterra estava inextricavelmente ligada à fortuna da ideologia whig, e, por essa razão, dediquei-me a examinar as condições de formação da segunda, o que envolveu um entendimento da herança deixada pela Revolução de 1642, a maior das crises de religião e autoridade do século XVII. Gerando, na população inglesa, uma ansiedade e um temor profundos relativos à possibilidade de sua repetição, a experiência de quase vinte anos de guerra civil-religiosa deixou feridas abertas, que deram origem à polaridade política entre Whigs e Tories, durante o período da Restauração. Entre as mudanças culturais trazidas pela Guerra Civil que influíram na formação do whigismo, destacam-se as seguintes: uma desconfiança em relação a argumentos teológico-políticos que alegavam algum tipo de mandato divino como fundamento da autoridade civil; e a noção de que cada homem possui um conjunto de privilégios e direitos invioláveis, entre os quais o direito à opinião.

“Opinião”, um conceito que incorpora uma certa medida de relativismo, tem, aqui, um sentido primordialmente religioso, relativo ao princípio reformado

de que cada indivíduo é o único responsável por sua própria salvação e, conseqüentemente, pela busca e escolha dos caminhos adequados para tal. Relativismo, por sua vez, implica ceticismo e tolerância. Como vimos em nossa discussão da *Carta Sobre a Tolerância*, de John Locke, no capítulo 4, ninguém teria o direito de perseguir os demais por causa de divergências de opinião, não apenas por que ninguém pode estar tão seguro a respeito de sua própria opinião a ponto de constranger outra pessoa por meios violentos a adotá-la, como também por que a adoção de qualquer opinião (verdadeira ou falsa) sem “*inward sincerity*” não possui valor salvífico. Para Locke e muitos outros de seus contemporâneos, mais importante do que a posse (sempre problemática) da verdade era a busca sincera por ela, acompanhada de uma observação estrita das regras universais de “virtude e piedade”. Como coloca o autor anônimo de *Some Remarks upon Government*, um comentário sobre o significado “desta grande revolução” de 1688, simpático aos Whigs:

“The prevailing Opinion now in England is, Latitudinarian: Most Men are so far improv'd in their Judgments, as to believe, that Heaven is not entail'd upon any particular Opinion, and that either an Episcopal, or Presbyterial way of Worship, together with a due observation of the Rules of Morality, may serve well enough to carry them to Heaven” (A. B., 1689, pp. 3-4).

O reconhecimento de que os indivíduos buscam alguma forma de transcendência a partir de um senso interior de consciência e a noção de que a persuasão íntima da posse da verdade religiosa (ou de qualquer verdade) não dá o direito de empregar a violência contra aqueles que não partilham da mesma convicção eram princípios centrais da mentalidade iluminista inglesa, que envolvia também uma crítica ao “entusiasmo”, à “superstição” e à “astúcia clerical” (*priestcraft*). O problema principal não eram as (legítimas) crenças religiosas, ou o pluralismo confessional, mas as formas espúrias da religiosidade, decorrentes do excesso melancólico ou de tentativas de controle da busca conscienciosa individual por elites clericais corruptas, interessadas em manipular a devoção natural, por meio da invenção de superstições, para avançar sua autoridade e império, muitas vezes com a aquiescência dos príncipes. Não era a religião em si, mas a má religião, o fator responsável pela violência sectária e pela tirania espiritual. Em contraste, a mentalidade iluminista valorizava uma espécie de religiosidade prática, moral, espécie de mínimo denominador comum

confessional, ou “religião natural”. Acima de rituais e dogmas “indiferentes” e do bilioso “espírito de facção”, havia caridade, humildade, amizade, temperança, civilidade, jovialidade etc; em suma: “a verdadeira religião (que é o amor)” (Shaftesbury, 1698, A8).

Crítica ao entusiasmo, à superstição e à astúcia clerical, religião natural, liberdade de consciência e tolerância religiosa são, na verdade, aspectos particulares da história mais geral da emergência de uma solução bem-sucedida à imensa crise de religião e autoridade que assolou o século XVII, desafiando os modos tradicionais de governo. Essa história – que é tanto sobre liberdade quanto sobre ordem, ou melhor, sobre uma tentativa de equilíbrio entre a ordem social e um novo sentido de liberdade individual – é a história do Iluminismo inglês.

Além da rejeição de concepções da autoridade e do poder político como baseados sobre fundamentos transcendentais (ponto de partida do rompimento com o conceito de Estado confessional), o iluminismo supunha também a transferência do ônus principal da manutenção da ordem social de um poder policial exterior para a esfera interna da consciência individual. Na minha leitura, há dois grandes movimentos articulados nessa história: um processo de disciplinarização do Espírito, que tem lugar ainda durante o Interregno com a campanha anti-entusiasmo mobilizada por correntes protestantes moderadas contra o sectarismo radical, discutido no capítulo 3; e um processo de disciplinarização da esfera pública, dirigido por teóricos e propagandistas whigs no contexto pós-Revolução de 1688, discutido no capítulo 5.

O primeiro movimento agiu no sentido de controlar a energia devastadora desencadeada pelos movimentos pentecostais e milenaristas e promover um *ethos* de “civilidade” cristã, pautado por moderação e sobriedade – a consciência que se queria livre tinha de ser uma “*accountable and rational conscience*”, nas palavras do teólogo Henry More (2004 [1660], p. 170). Já o segundo agiu no sentido de assegurar que essa liberdade reverteria, graças a mecanismos próprios à dinâmica da esfera pública, a um estreitamento e não a um afrouxamento da ordem social. Paradoxalmente, controle social e autocontrole seriam os resultados “naturais” de uma nova forma de liberdade, entendida como uma condição social e cultural: a liberdade de “conversação”. Fricção social seria o mecanismo civilizador responsável por levar a uma vida conduzida segundo a “filosofia” e os mais elevados critérios de “polidez” – a vida digna de um cidadão autônomo.

No enigmático último parágrafo de seu *Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento?*, Kant manifesta a convicção de que, uma vez germinada a natural “tendência e a vocação ao pensamento livre, este [atue] em retorno progressivamente sobre o modo de sentir do povo (com que este se torna capaz cada vez mais de *agir de acordo com a liberdade*)” (2013, p. 71). Para Kant, o esclarecimento era um processo por meio do qual os homens abandonavam o seu artificial porém conveniente estado de “menoridade” (*Unmündigkeit*), i.e., a submissão do controle de sua própria existência a um poder tutelar externo. A expressão latina “*sapere aude*”, ouse saber, ou, segundo, a glosa Kantiana, “tem coragem de fazer uso do teu próprio entendimento”, seria o lema do esclarecimento. Além de virtudes morais como coragem e ousadia, esse processo requeria também liberdade de expressão e de debate, pois o pensamento era uma experiência coletiva e dialógica para Kant, assim como o era para Shaftesbury. É argumentando publicamente a respeito do certo e do errado, do verdadeiro e do falso que os homens tornam-se indivíduos autônomos e autodirigidos, plenamente capazes de pensar e agir por si mesmos – cidadãos *aufgeklärt* ou *philosophical and polite*. Em suma, iluminismo era um processo contínuo de modelagem da personalidade e do mundo por meio daquilo que era conhecido como “conversação”. Esse processo tinha implicações libertárias, sem dúvida, mas pressupunha também a capacidade de autodomínio, ou seja, a presença de um controle internalizado capaz de submeter particularidades e idiosincrasias em favor do reconhecimento da diferença do outro e da continuidade do diálogo.