

“It is clear [...] that liberty of religion is the common and natural right of all nations and persons [...]. I do truly believe that they that are the most truly religious, are the most abhorrent from persecution for conscience’s sake” (Henry More, An Explanation of the Divine Mystery of Godliness, book X, 1660)

Os dois capítulos anteriores exploraram uma antítese entre duas diferentes visões do cristianismo protestante: o “puritanismo” e o “latitudinarismo”. Enquanto o primeiro foi tratado como implicando uma experiência de *tensão* radical com o mundo, o segundo, ao contrário, foi visto como envolvendo uma experiência de *contemporização* ou *adaptação* ao mundo. Em que pesem acusações neste sentido, “contemporização” não significava desonestidade ou insinceridade em relação a Deus. O desafio latitudinário era conciliar responsabilidade diante dos homens e diante de Deus, amizade com os homens e amizade com Deus. É importante deixar claro que estamos operando ainda no interior do universo linguístico e cultural da Reforma protestante e que a imputação de “entusiasmo” melancólico à religiosidade puritana, na segunda metade do século XVII, não foi dirigida em nome de uma “modernidade secular”. A proposta latitudinária não era instaurar uma sociedade civil sem religião, mas sim promover a única e verdadeira religião social e civil de Cristo, corrompida pelo “entusiasmo” e pela “superstição”. Só faz sentido falar em “secularização”, neste caso, na medida em que se tem em vista um fenômeno que se desenrola na linguagem e na lógica da busca pela restauração de um princípio prístino puro, a “essência” do cristianismo ou a “verdadeira” religião.

Rejeitando tanto o modelo profético/pentecostal do puritanismo radical quanto o modelo simbólico/sacramental do catolicismo medieval – polemicamente associados, respectivamente, ao “entusiasmo” e à “superstição” –, a religião “civil” concebida pelos latitudinários representava uma via média entre

esses extremos, calcada na fórmula cristã humanista de piedade interior e conduta moral. Fiéis à ideia de que a “religião” deveria ser fundamentalmente aquilo que nos une, promovendo a concórdia e amizade entre os homens, os latitudinários tendiam a reduzir a importância de divergências doutrinárias e rituais, que tanta animosidade e divisão causavam entre os cristãos, enfatizando o princípio da responsabilidade individual pela salvação e as virtudes sociais da caridade. Na visão latitudinária, o estatuto de verdade ou falsidade teológica das doutrinas era menos importante do que a reforma moral da personalidade: a conversão dos homens em criaturas socialmente virtuosas, autocontroladas, tolerantes e afáveis na convivência com os demais. A “felicidade”, como atividade de estar *neste* mundo em companhia, e a “salvação” *no outro* mundo eram vistas como objetivos consubstanciais. Daí a apropriação pelo latitudinarismo, discutida no final do segundo capítulo, da ideologia da “civilidade nas maneiras” e de sua “arte da conversação civil”. Na sua visão, o verdadeiro cristão é moderado e civil.

Inicialmente difícil de distinguir de outras tendências liberais e racionalistas do protestantismo no século XVII, o latitudinarismo toma forma, adquirindo independência e consistência própria ao longo da Restauração, à medida que o “entusiasmo” puritano perde força e uma forma agressiva de anglicanismo se desenvolve, para a qual o termo *High-Church* é cunhado na década de 1690, quando é oficializado um cisma institucional na Igreja da Inglaterra. Convictos da “ortodoxia” da doutrina e do sistema cerimonial e sacramental da igreja episcopal e apostólica anglicana, clérigos e teólogos anglicanos linha-dura usaram sua influência sobre o Parlamento e a Coroa para converter a monarquia restaurada em um Estado intolerante, montando um aparato policial repressor, que negava direitos religiosos e civis a “dissidentes” e “não conformistas”. Multando, aprisionando, torturando ou até mesmo executando milhares de dissidentes, a política de perseguição religiosa – da qual, como vimos na abertura do primeiro capítulo, Bunyan foi vítima –, promovida pelo anglicanismo *High-Church*, reacendeu as tensões que haviam levado à guerra civil em 1642, dando origem a polaridade partidária entre *Whigs* e *Tories*, no final da década de 1670.

Modificando a perspectiva adotada nos capítulos anteriores, este terceiro capítulo aprofunda o contexto político e religioso da Restauração, visando melhor situar a discussão, no quarto e último capítulo, do projeto ideológico *Whig*,

arquitetado, na sequência da Revolução de 1688, por Shaftesbury, Addison e Steele. Neste sentido, este capítulo concentra-se no debate acerca da tolerância religiosa e da “liberdade de consciência”, um debate que aproximou *Whigs*, latitudinários e dissidentes moderados contra *Tories* e anglicanos *High-Church*. Esse caminho nos levará a considerar brevemente os fundamentos patrísticos e medievais da teoria da intolerância e perseguição religiosas e a discutir algumas das mais influentes defesas da liberdade de consciência articuladas durante a Restauração, aquelas de Thomas Hobbes e John Locke. Veremos que a campanha em prol da liberdade de consciência – entendida como uma faculdade racional, moral e crítica, capaz de interpretar e aplicar de forma independente as leis divinas – desempenhou um importante papel de “politização” em uma população irremediavelmente dividida religiosamente, levando a um questionamento do intolerante Estado-Igreja da Restauração e a uma pressão para que fosse substituído por uma ordem mais respeitosa das “vidas, liberdades e propriedades (*estates*)” dos ingleses.⁹⁰

4.1. Whigs e Tories

Diante da pergunta “o que a Restauração resolveu?”, Timothy Harris, em uma revisão da bibliografia recente sobre o período, responde: “não muito” (1997, p. 195).⁹¹ Embora a grande maioria da população, cansada da anarquia religiosa e civil dos últimos vinte anos, fosse favorável ao restabelecimento da monarquia em 1660, havia pouquíssimo consenso acerca do que ela deveria ser. Muitos interesses conflitantes estavam em jogo e qualquer solução estava fadada a descontentar alguns. As divergências concentravam-se em torno das duas mesmas questões que mobilizaram paixões vinte anos antes: qual deveria ser o balanço de poder entre a Coroa e o Parlamento e qual o tipo de arranjo religioso a ser implementado. Alguns desejavam que Carlos II fosse investido de tantos poderes quanto seu pai havia desfrutado, enquanto outros preferiam ter uma monarquia

⁹⁰ Sobre a retórica das “vidas, liberdades e propriedades”, cf. HARRIS, 1990.

⁹¹ Após um longo período de relativa negligência (em contraste com interesse dedicado aos anos da Guerra Civil), a história britânica entre 1660 e a primeira metade do século XVIII foi, nos últimos trinta anos, objeto de um ressurgimento historiográfico. Para uma ideia do “estado da arte” dos debates contemporâneos, cf. HARRIS, 1992, 1993a, 1997; PINCUS, 1999; HOUSTON & PINCUS (Orgs.), 2001.

estritamente limitada pelo Parlamento. Anglicanos linha-dura ansiavam por um retorno da velha Igreja Elisabetana dos bispos, dos Trinta e Nove artigos e do Livro de Oração Comum; enquanto presbiterianos e anglicanos moderados (nossos “latitudinários”) tinham a esperança de que a igreja nacional fosse reformada, de modo a incorporar outros (“sóbrios”) protestantes em seu seio; e, por fim, os separatistas aguardavam a “liberdade de consciência” prometida por Carlos II, na Declaração de Breda (1660).

Em que pesem as dificuldades de se agradar a gregos e troianos, os termos do novo estabelecimento monárquico no Estado e na Igreja foram particularmente infelizes, gerando enormes insatisfações e reanimando as tensões que haviam levado ao conflito armado em 1642. A religião manteve-se como o foco principal de atrito. Ignorando a minoritária posição moderada dos “latitudinários”, dispostos a flexibilizar as exigências de conformidade em nome de uma igreja nacional inclusiva, anglicanos linha-dura asseguraram o estabelecimento de um arranjo eclesiástico restrito, sem concessões aos presbiterianos (a quem culpavam pelo regicídio) ou tolerância para com os separatistas, que, ao invés da liberdade de consciência prometida, viram-se submetidos a um código penal draconiano.

Entre 1661 e 1665, um parlamento dominado pela *squirearchy Cavalier* (realista) anglicana aprovou (contra a vontade pessoal de Carlos II) uma série de estatutos legais que, na prática, reconstituíram um Estado confessional, restabelecendo a supremacia da Igreja Episcopal e dando um fim à tolerância religiosa que havia vigorado sob Cromwell. Pelos cinco Atos que compunham o infame “código de Clarendon”, “dissidentes” ou “não conformistas” (como ficaram conhecidos indistintamente todos aqueles que discordavam dos “artigos de fé”, liturgia e forma de governo anglicanos) foram expulsos da igreja nacional (estima-se que mais de 2000 clérigos tenham sido forçados a abandonar suas posições), impedidos de se reunir em assembleias dissidentes e de ensinar e pregar doutrinas fora dos púlpitos e cátedras oficiais e, finalmente, de assumir qualquer cargo na administração pública.⁹² Boa parte da população viu-se, então, destituída

⁹² Os quatro atos que compunham o Código de Clarendon eram: o Ato de Corporação (1661), o Ato de Uniformidade (1662), o Ato dos Conventículos (1664) e o Ato das Cinco Milhas (1665). Esses foram ainda reforçados pelos dois Atos de Teste de 1673 e 1678. Na medida em que, como demonstrou Mark Goldie (2001), o exercício de funções públicas (*office holding*) era a forma mais comum de participação civil para a maior parte da população inglesa, na Primeira Modernidade,

de liberdade religiosa e civil e submetida, em graus variáveis, a sanções financeiras e físicas que iam de multas e confiscos de bens à prisão, tortura e execução.⁹³

No plano político, a situação era menos clara. Constitucionalmente, a monarquia foi restaurada à mesma situação em que se encontrava às vésperas da Guerra Civil, em 1641, mantendo-se as limitações aos direitos e prerrogativas reais que, votadas pelo Parlamento Longo em seus primeiros meses, haviam sido acatadas por Carlos I (à exclusão daquelas que lhe foram impostas após a eclosão do conflito). Ainda assim, Carlos II certamente não era o monarca limitado que muitos gostariam, e, ao menos legalmente, a monarquia restaurada era “incondicional” e “irresistível”. De fato, havia poucos meios para disputar o poder da Coroa para escolher ministros, convocar e dissolver parlamentos, dispor das finanças, determinar a política externa e criar e manter exércitos profissionais. Como o passar do tempo, cresceu entre alguns a suspeita de que havia sido imprudente deixá-la com tamanha liberdade. Diante da ameaça representada pelo poder ascendente de Luís XIV no continente, essa suspeita adquiriu dramaticidade, nos anos 1670, à medida que as simpatias católicas do monarca Stuart foram se tornando evidentes por meio de sua política externa pró-França e de sua tolerância para com a influência francesa e católica na Corte.

Antigas tensões e novas insatisfações produzidas pelo estabelecimento da Restauração na Igreja e no Estado deram, então, origem a uma agressiva política partidária, com o surgimento de uma polaridade *Court/Country*, em meados dos anos 1670, e à formação dos “partidos” *Tory* e *Whig*, no final da mesma década.⁹⁴

esses estatutos representaram não apenas a negação da liberdade religiosa como também da liberdade civil a não conformistas.

⁹³ A título de ilustração, cf. a descrição, na introdução do primeiro capítulo, da prisão e julgamento de John Bunyan.

⁹⁴ No único estudo compreensivo da emergência e consolidação de uma política partidária, no período entre 1660 e 1715, Harris argumenta que “*parties as such did not really come into being until after the popish plot*” (1993b, p. 6), i.e., depois de 1678. Naturalmente, Harris não está falando de “partidos” no sentido que associamos ao termo no contexto das democracias modernas, mas sim de agrupamentos políticos baseados principalmente no compartilhamento de princípios publicamente reconhecidos, com algum grau de organização e mobilização. Segundo ele, apenas a polaridade *Whig/Tory* pode ser considerada como uma polaridade partidária. No entanto, dado complexo e fluido espectro ideológico e discursivo que subjaz a ela durante os mais de 150 anos de sua vigência, é praticamente impossível oferecer uma definição conceitual simples. Para uma tipologia útil das “variedades do whiggismo”, do final do século XVII ao século XIX, cf. POCKOCK, 1985b, pp. 215-310. Sobre a evolução semântica dos termos “*court*” e “*country*” como conceitos políticos, cf. ZAGORIN, 1962. Pocock (2003, cap. 12) discute ainda a emergência das

Dois entre muitos insultos trocados em uma década de intensa polarização política, estimulada por um lapso da legislação de controle da imprensa, os termos “*whig*” e “*tory*” surgiram na esteira da crise aberta com a denúncia pública da existência de uma conspiração jesuítica para assassinar o rei, em 1678. Embora seu caráter fictício tenha sido desvelado mais tarde, esse evento, conhecido como o “Complô Papista” (*Popish Plot*), desencadeou uma onda de histeria anticatólica que, por sua vez, levou à Crise da Exclusão (1679-1681), na qual um grupo, desse momento em diante, designado como *Whig*, buscou repetidas vezes excluir por meios legais o católico Duque de York (o futuro Jaime II) da sucessão dinástica, sendo frustrados nessas tentativas pela resistência daqueles que seriam conhecidos como *Tories*, em uma feroz disputa travada dentro e fora do Parlamento.

Graças a estudos recentes que insistiram na importância de se considerar a questão religiosa no fomento da polarização política, a imagem convencional da divisão entre *Whigs* e *Tories* como uma disputa entre um partido que defendia o constitucionalismo parlamentar e o direito de resistência popular contra o governo arbitrário e outro partido leal ao ideal e à prática de uma monarquia *de jure divino* requer, hoje, algumas qualificações.⁹⁵

É atualmente um consenso que o cerne das disputas entre *Whigs* e *Tories* era a questão eclesiológica, e não a tensão constitucionalismo/absolutismo, como se acreditava.⁹⁶ Contrário à perseguição religiosa dos dissidentes, o whigismo nascente tinha como principal antagonista o anglicanismo da Restauração, ou melhor, a forma particularmente agressiva e intolerante assumida por ele ao longo desse período e para a qual o termo “*High-Church*” foi cunhado nos anos 1690. Esse anglicanismo linha-dura, que tinha como característica central uma defesa

polaridades *court/country*, *tory/whig*, em relação à questão da transposição da linguagem do “humanismo cívico” para o debate político inglês durante a Restauração.

⁹⁵ Cf. GOLDIE, 1983, 1993; HARRIS, 1993b; cf. também a lista de trabalhos resenhados em HARRIS, 1993a, 1997; e o conjunto de artigos reunidos em GOLDIE ET AL, 1990; e em GRELL ET AL, 1991. Para uma leitura conjunta do “Complô Papista” e da “Crise da Exclusão” como uma das três crises do “papismo e governo arbitrário” que afligiram a Inglaterra no século XVII (1637-42, 1678-83 e 1687-9), cf. SCOTT, 1990.

⁹⁶ A primazia da questão religiosa confirma-se linguisticamente. Originalmente, “*whig*” era um termo utilizado para se referir a rebeldes presbiterianos escoceses, enquanto “*tory*” indicava rebeldes católicos irlandeses. Antes de 1680, os *Whigs* eram conhecidos também como “partido presbiteriano” e os *Tories* como “partido da Igreja” ou “partido episcopal”. No início do século XVIII, durante o reinado de Ana, ainda era comum empregar uma linguagem eclesiológica para se referir aos *Tories* como “partido *High-Church*”, ou “Partido da Igreja da Inglaterra”, e aos *Whigs* como “partido *Low-Church*”. Cf. HARRIS, 1993b, p. 8.

incondicional da supremacia anglicana e do Código de Clarendon, constituía, por sua vez, a base ideológica dos *Tories*. Nesse sentido, como sintetiza Harris, “a mais clara quebra [entre *whigs* e *tories*] era a respeito da religião”:

“the Whigs were fiercely critical of the intolerance of the high Anglican establishment: they attacked the penal laws, criticized the bishops, demanded some form of relief for Protestant Non-conformists – indeed many Whigs and many of their supporters amongst the rank and file appear to have been either strongly pro-Dissent or actually Dissenters themselves. The whole thrust of the Tory position was to defend the established Church of England from this Whig and Nonconformist attack: Tories were anti-Dissent and anti-toleration, pro-bishops and pro-the penal laws” (1993a, pp. 585-6).

A primazia da questão religiosa na definição dessas duas identidades políticas opostas complexifica o problema da determinação da sua posição relativa à polaridade *Court-Country* (i.e., de sustentação ou oposição ao executivo real) – sendo difícil assumir uma correspondência direta, como se costumava fazer, entre as duas.

Ainda que, no período que antecede a Revolução Gloriosa, o whigismo tenha sido um movimento majoritariamente de oposição e o toryismo de sustentação da monarquia Stuart, é possível observar, nos momentos em que Carlos II e Jaime II se mostraram mais simpáticos à causa dos dissidentes do que o Parlamento, uma inversão de posições: *Tories* assumindo posturas *Country* contra a Coroa na defesa da Igreja Estabelecida e *Whigs* assumindo posturas *Court* contra o Parlamento, na esperança de minar a influência política dos bispos e assegurar algum tipo de alívio para os dissidentes.⁹⁷ Ademais, concomitante à defesa da autoridade divina dos reis e da irresistibilidade da monarquia, havia também um elemento legalista/constitucionalista no torismo, que seria determinante na sua conversão em um partido *Country* ou de oposição no século XVIII, mas que já se observa na sua origem, durante a Crise da Exclusão.

Quando os *Whigs*, liderados pelo 1º Conde de Shaftesbury, pressionaram por uma legislação que excluísse o herdeiro católico da sucessão, mobilizando apoio popular sob o argumento de que um monarca “papista” iria abolir o

⁹⁷ Nomeadamente, durante as tentativas da Coroa de usar sua prerrogativa para forçar unilateralmente um relaxamento do código penal contra os Dissidentes, as frustradas “Declarações de Indulgência” de 1672 e de 1687. Longe de serem incoerentes, os alinhamentos ocasionais entre a Coroa e os Whigs nesses momentos são perfeitamente compreensíveis, dado que a política de perseguição era fundamentalmente uma política implementada pelo Parlamento com o apoio dos clérigos *High-Church*.

Parlamento e a constituição e, amparado por um exército permanente, governar de forma arbitrária, os *Tories* responderam adotando uma estratégia original. Ao invés de simplesmente reiterarem as tradicionais doutrinas da soberania *de jure divino* dos reis (o que não deixaram de fazer), os *Tories* assumiram também a posição de defensores da “antiga constituição” e do governo legal contra o que representaram como uma aliança de não conformistas e republicanos radicais empenhada em destruir a monarquia e a Igreja da Inglaterra estabelecidas por lei.⁹⁸ Habilmente manipulando a retórica oposicionista e os temores da população de um retorno da guerra civil, os *Tories* puderam sugerir que os whigs eram os verdadeiros promotores do “papismo” e do “governo arbitrário”.⁹⁹ A vida, liberdade e propriedade dos ingleses, disseram eles, no esforço de flectir a *vox populi* a seu favor, estariam mais seguros sob um monarca católico (pois havia uma constituição e leis suficientes para garanti-los contra qualquer investida do executivo) do que sob uma ditadura militar cromwelliana, arbitrariamente governada por um exército permanente – na sua visão, o cenário mais provável, caso a proposta exclusionista dos *Whigs* prevalecesse. Reagindo de tal forma, os *Tories* foram bem-sucedidos em conter o ataque *Whig*, recuperar o apoio popular à plataforma realista e salvar Carlos II da grave crise em que seu governo se encontrava.

O resultado da Crise da Exclusão foi uma vitória incontestável para os *Tories*, que consolidaram sua ascendência política, amarrando definitivamente a, até então, recalcitrante Coroa ao interesse *Tory-High-Church*, e uma derrota para os não conformistas e para os *Whigs*, praticamente liquidados como força política até a Revolução Gloriosa.

Entre 1681 e 1686, no que ficou conhecido como a “Reação *Tory*”, líderes, ativistas e simpatizantes do movimento pró-exclusão foram expurgados da

⁹⁸ Sobre as origens e desenvolvimento, no século XVII, da doutrina jurídico-política da “Antiga Constituição”, cf. o estudo clássico de POCKOCK, 1987 [1957]; e também WESTON, 1991.

⁹⁹ Deve-se notar que “papismo” não era um sinônimo exato de “catolicismo”, denotando antes práticas associadas ao papa e à Igreja de Roma. Nesse sentido, o termo possuía uma notável flexibilidade pragmática. Para não conformistas, em geral, eram “papistas” a forma de governo episcopal, alguns dos rituais anglicanos (como a genuflexão diante do nome de Jesus e o uso da sobrepeliz pelos clérigos) e, sobretudo, a política de perseguição religiosa. Para anglicanos *High-Church*, os dissidentes eram “papistas” porque perseguiam o mesmo objetivo do Papa de Roma: a destruição da Igreja da Inglaterra (no auge da crise, *Whigs* e não conformistas foram acusados de estarem agindo sob influência jesuítica). O “antipapismo”, portanto, era um elemento comum a *Tories* e *Whigs*, embora eles o concebessem de formas distintas.

Igreja e do Estado e processados por sedição e traição; aqueles que conseguiram escapar, como o Conde de Shaftesbury e seu ilustre secretário, John Locke, exilaram-se. Concomitantemente, uma aplicação rigorosa do código penal contra os dissidentes fez com que “os últimos anos do reinado de Carlos II [vissem] também o pior período de perseguição religiosa da história britânica” (Harris, 2006, p. 29).¹⁰⁰

Os *Tories*, porém, haviam subestimado o fervor católico do Duque de York (Jaime II), e as previsões dos exclusionistas se confirmaram. O zelo intransigente de Jaime II em promover a religião romana, abusando de suas prerrogativas e atentando contra o monopólio espiritual da Igreja Anglicana, levaram a Coroa a perder o apoio de seus antigos aliados, causando uma alteração radical de cenário, iniciada com o inusitado convite feito, em 30 junho de 1688, por sete representantes de alta patente da aristocracia, Igreja e forças militares (*Tories* e *Whigs*), a um príncipe estrangeiro, Guilherme III de Orange-Nassau, Lugar Tenente (*Stadhouder*) dos Países Baixos, para que interviesse militarmente na situação. No outono do mesmo ano, portando um pavilhão onde se lia, “Pela Religião Protestante e Pela Liberdade”, Guilherme desembarcou com um exército de 15.000 homens em solo inglês, avançando rapidamente até Londres sem encontrar qualquer resistência significativa. Em 13 de fevereiro de 1689, com Jaime tendo fugido para França (e abdicado do trono, como foi determinado mais tarde), Guilherme e sua esposa, Maria (respectivamente, sobrinho e filha de Jaime II), foram proclamados rei e rainha da Inglaterra, pondo um fim ao regime da Restauração – um desfecho inimaginável alguns meses antes.

4.2. A Revolução Gloriosa e o Ato de Tolerância

Devido às consequências (diretas e indiretas) da Revolução Gloriosa de 1688-9, a situação da Inglaterra na primeira década do século XVIII era, em vários aspectos, significativamente diferente daquela que prevalecera durante a Restauração. Envolvendo a *Commonwealth* em uma sequência de guerras

¹⁰⁰ Com a revogação do Edito de Nantes, na França, em 1685, a situação no continente tampouco era promissora. Estendendo, então, o quadro, se poderia dizer mesmo que “os anos 1680 constituíram uma das mais repressoras décadas em termos de religião na história europeia” (MARSHALL, 2006, p. 17).

continentais contra a França que durariam até 1712, a Revolução desencadeou microrrevoluções nas finanças e no maquinário governamental, que deram origem a um Estado fiscal/burocrático/militar moderno e fizeram com que a Inglaterra ascendesse, no século XVIII, à condição de maior potência comercial e imperial da Europa.

Constitucionalmente, a monarquia inglesa deixou de ser uma monarquia pessoal como fora com os Stuart, tornando-se, *de jure* e *de facto*, uma monarquia “mista”, limitada e parlamentar – a soberania residindo agora na figura do “rei (ou rainha) no parlamento” –, com sessões parlamentares regulares e um sistema de governo de gabinete.¹⁰¹ No plano religioso, o monopólio anglicano foi quebrado com a promulgação de um Ato de Tolerância (1689) que concedeu liberdade de culto e suspensão da perseguição estatal à minoria não conformista. No entanto, a Revolução não foi capaz de resolver as questões que causaram ressentimento e divisão durante a Restauração, e, por essa razão, o conflito partidário persistiu em termos semelhantes, atingindo o seu ápice durante o reinado de Ana, antes do estabelecimento, com a ascensão ao trono do primeiro Hanôver e de Robert Walpole ao Ministério, de uma supremacia Whig.

A efêmera união estabelecida ente *Tories* e *Whigs*, conformistas e não conformistas, contra o inimigo comum (Jaime II) rapidamente se desfez à medida que a Revolução seguiu o seu curso, indo mais longe do que os *Tories* haviam previsto, mas muito menos do que os dissidentes e os mais radicais dentre os *Whigs* esperavam. A Revolução não foi uma vitória clara para nenhum dos interesses e o arranjo constitucional e eclesiástico delineado na Declaração dos Direitos, mais tarde investido de valor estatutário na Bula dos Direitos (1689), foi um arranjo “conservador”, o produto de um esforço de compromisso entre os partidos e os novos monarcas; *Whigs*, *Tories*, anglicanos *High-Church*, latitudinários e dissidentes tinham razões para se sentirem desapontados com o seu resultado.

Tendo pregado por uma geração inteira as doutrinas da “irresistibilidade” da monarquia e da “invencibilidade” do direito hereditário, a aceitação de uma quebra sucessória era um ponto particularmente delicado para *Tories* e clérigos

¹⁰¹ Como salientam os especialistas, foi, na verdade, o envolvimento nas disputas continentais que, mantendo o executivo em constante exigência financeira, fez com que o parlamento se tornasse uma instituição regular, com sessões anuais. Cf. GOLDIE, 2007, p. 13; HARRIS, 2006, p. 492.

High-Church. Por mais que as políticas pró-católicas de Jaime II e sua deserção fossem inaceitáveis, a ideia de depor um monarca legítimo não lhes era menos. Depois de que todas as tentativas de impedir esse desfecho fracassaram, a maioria dos *tories*, certificando-se de que haveria, no novo regime, seguranças legais e constitucionais suficientes para proteger a igreja estabelecida, acabou por se reconciliar, de alguma forma, com a coroação do calvinista Guilherme III. Uma minoria significativa, porém, não foi capaz de fazê-lo. Esses ficaram conhecidos como “Jacobitas” (que, tendo ou não prestado o juramento de lealdade ao novo regime, apoiavam uma restauração Stuart) ou “*Non-jurors*” (que, apoiando ou não uma restauração Stuart, recusaram-se a prestar o novo juramento).¹⁰²

Seja como for, a questão da interpretação dos eventos de 1688-9 permaneceria como um dos principais pontos de divergência entre *Whigs* e *Tories*. Para os primeiros, era axiomático que a Revolução fora um ato legítimo de resistência, amparado no direito popular de se rebelar e depor tiranos.¹⁰³ Incapazes de aceitar essa visão, os *Tories* que se haviam reconciliado com o novo regime preferiram ver os eventos de 1688-9 como um ato da providência divina ou, mais comumente, aferrar-se à tese oficial, contida na Declaração dos Direitos, de que Jaime abdicara do trono ao fugir para a França. Outro ponto incontornável da divergência *Tory-Whig* – e que aqui nos interessa em particular – diz respeito ao estabelecimento eclesiástico pós-revolucionário e ao Ato de Tolerância de 1689.

De acordo com o maior especialista na Igreja da Restauração, John Spurr, “a Revolução comprometeu os princípios fundamentais da Igreja da Inglaterra da Restauração” e “desencadeou a eventual fragmentação do anglicanismo” (1991, p. 379).¹⁰⁴ O primeiro princípio comprometido foi aquele da sua unidade. A despeito de sua heterogeneidade constitutiva, a Igreja Anglicana manteve-se coesa durante

¹⁰² Por trás de várias conspirações contra o regime e duas revoltas militares frustradas, em 1715 e 1745, os jacobitas permaneceriam, durante muito tempo, como uma ameaça à Revolução de 1688 e à sucessão protestante dos Hanôver. Mesmo depois de neutralizado politicamente, na segunda metade do século XVIII, o jacobitismo permaneceu como parte de uma nostálgica cultura *Tory* (vide a caricatura do *Country Squire* Western, no clássico de Henry Fielding, *Tom Jones*). Sobre o Jacobitismo, cf. HARRIS, 1993b, cap. 8; e MONOD, 1989.

¹⁰³ Essa doutrina, que Quentin Skinner chamou de uma “teoria calvinista de resistência” (cf. 1996 [1978], parte 6), e que receberia sua formulação clássica nos quatro últimos parágrafos dos *Dois Tratados Sobre o Governo*, de John Locke, escritos no auge da Crise da Exclusão, havia, então, se tornado um lugar-comum do whigismo. Cf. GOLDIE, 2007, pp. 165-167, que diverge de Skinner em relação à pertinência do epíteto “calvinista”.

¹⁰⁴ Uma visão compartilhada também por SPELLMAN, 1993, cap. 7.

a maior parte da Restauração, pois a necessidade de uma liturgia uniforme e de um corpo eclesiástico educado e disciplinado era um consenso entre os clérigos, especialmente em vista dos excessos cometidos por puritanos e sectários radicais durante a Guerra Civil e o Interregno. Entretanto, ao longo da Restauração, cresceu entre a parcela moderada do clero a sensação de que a Igreja havia embarcado em um infrutífero e questionável projeto de impor a uniformidade religiosa por métodos coercitivos, comprometendo, com o uso da violência do Estado contra os dissidentes, princípios essenciais da religião cristã. Para os moderados, o tratamento brutal conferido à minoria dissidente representava uma quebra do dever da caridade e uma inversão de valores: rituais e doutrinas “indiferentes” pareciam se tornar mais importantes do que a reforma moral.

No início da década de 1680, durante a “reação *Tory*”, muitos desses moderados recusaram-se a colaborar na campanha de perseguição religiosa promovida por seus colegas mais linha-dura, arriscando-se alguns, em nome da caridade, a pleitear a causa da tolerância para com os dissidentes e a suspensão do código penal, sendo, por isso, acusados de “whigismo” e de leniência com a “heresia”.¹⁰⁵ Tais rebeldias e a sua pronta adaptação ao novo regime trazido pela “*happy Revolution*” de 1688 renderam aos moderados os epítetos de traidores, “perjuros”, “apóstatas” e, com a recuperação de um termo de opróbrio dos anos 1660, “latitudinários”.¹⁰⁶

Com a dispensa dos *Non-jurors* de suas dioceses e paróquias, os latitudinários assumiram, com o apoio da Coroa, posições de liderança na Igreja, consolidando o cisma institucional.¹⁰⁷ Em consequência, nos anos 1690, havia claramente uma divisão na Igreja da Inglaterra entre um partido *High* e um partido

¹⁰⁵ Nesse período, Edward Fowler, acusado de proteger dissidentes em sua paróquia, sofreu sérias pressões políticas e judiciais por parte de influentes opositores tories locais, cf. GOLDIE & SPURR, 1994. Outro anglicano moderado, Edward Pearce publicou uma série (quatro) de textos anônimos contra a perseguição aos dissidentes. Denunciando o sofrimento imerecido de não conformistas e a injustiça do código penal, *The Conformists Plea for the Nonconformists* (1681; 1682a; 1682b; 1683) apoiavam abertamente à causa da tolerância religiosa, irritando anglicanos *High-Church*.

¹⁰⁶ A expressão “*Happy Revolution*” é empregada por Edward Fowler em um sermão pregado à Câmara do Lordes (1696, p. 32). Em *A Vindication of the divines of the Church of England who have sworn allegiance to K. William & Q. Mary, from the imputations of apostasy and perjury* (1689), Fowler defende a lealdade ao novo regime.

¹⁰⁷ John Tillotson tornou-se Arcebispo de Canterbury, em 1691, sendo sucedido por Thomas Tenison, em 1695, enquanto Gilbert Burnet, Edward Fowler, Simon Patrick e Edward Stillingfleet também receberam bispados. Cf. SPELLMAN, 1993, p. 132.

Low-Church, que, na visão de contemporâneos, reproduzia aquela entre *Tories* e *Whigs*.¹⁰⁸ Ao se alinharem ao novo regime, os latitudinários ou *low-churchmen* esperavam promover o tão adiado projeto de reforma eclesiástica que permitiria a “compreensão” de “sóbrios” não conformistas na igreja estabelecida. Horrorizados com a possibilidade de abraçar aqueles que viam como hereges, cismáticos e regicidas, os clérigos *High-Church* eram o maior obstáculo a qualquer projeto de reforma litúrgica e relaxamento da exigência de conformidade cerimonial. Desse impasse, nasceu o Ato de Tolerância de 1689, originalmente parte de um projeto mais amplo de reforma eclesiástica, proposto pelo moderado John Tillotson e rejeitado pelos *high-churchmen*.

Dissociado de seu contexto reformista original e extremamente limitado em suas provisões, o Ato de Tolerância foi menos o resultado de um compromisso esclarecido com o princípio de tolerância religiosa do que o resultado de um compromisso político.¹⁰⁹ Como notou Spurr, “‘Ato de Tolerância’ é um nome inadequado (*misnomer*)” (1991, p. 376). Tratava-se, na verdade, de um indulto especial, como os contemporâneos o reconheciam e como o seu título não deixa dúvidas: “*An Act for Exempting Their Majesties Protestant Subjects, Dissenting from the Church of England, from the Penalties of certain Laws*”.

Sem que o código penal contra os dissidentes fosse revogado, foi-lhes apenas concedido uma “isenção” ou imunidade jurídica para que conduzissem e tomassem parte em serviços religiosos não oficiais (excluindo-se explicitamente Católicos e protestantes antitrinitários). Para ter direito a essa isenção, era preciso registrar-se, submeter-se a um teste de repúdio à doutrina da transubstanciação e prestar os Juramentos de Lealdade e Supremacia, reconhecendo os novos monarcas como governadores supremos da Igreja da Inglaterra. Além disso, os clérigos não conformistas tinham também de subscrever a trinta e cinco dos Trinta e Nove Artigos anglicanos. Apenas congregações registradas tinham permissão

¹⁰⁸ Os *Whigs* passaram, então, a ser conhecidos também como o “partido *Low-Church*”. Segundo Thomas Papillon, financista e parlamentar *Whig*: “*under the name of Whigs is comprehended most of the sober and religious persons of the Church of England that ... put no ... stress on the forms and ceremonies, but look on them as human institutions, and not as the essentials of religion, and are willing that there might be a reformation to take away offence*”; em contraste, os *Tories* são aqueles “*that stickle for the forms and ceremonies, and rail against the endeavour to discountenance all those that are otherwise minded*” (apud GOLDIE, 1993, p. 213).

¹⁰⁹ Mesmo Guilherme III, considerado como o principal promotor do Ato, é visto como tendo agido mais por pragmatismo “*politique*” do que por princípio ideológico, cf. ISRAEL, 1991.

para se reunir, mas à condição de manterem abertas as portas dos seus locais de encontro.¹¹⁰ Tampouco essa restrita liberdade religiosa era acompanhada de liberdade civil, pois a vigência dos Atos de Teste (1673 e 1678) e de Corporação (1661) retinha a exigência de que todos os titulares de cargos públicos recebessem os sacramentos de acordo com os rituais da Igreja Estabelecida.

De um ponto de vista histórico, a Igreja Anglicana manteve a hegemonia ideológica e política sobre a nação e, para alguns intérpretes, a Inglaterra permaneceria durante todo o século XVIII como um “Estado confessional”.¹¹¹ Não obstante, os anglicanos tiveram dificuldades em aceitar o fim do monopólio espiritual de sua Igreja. Para *Non-Jurors* e clérigos *High-Church*, que, de seus púlpitos, continuaram a pregar contra a tolerância, o Ato representava uma afronta à autoridade dos bispos em assuntos espirituais e, destituindo a igreja estabelecida do auxílio do poder disciplinar do Estado, teria como consequência o crescimento do absenteísmo, da heresia e do ateísmo. Os latitudinários eram também ambíguos a seu respeito: se, por um lado, o abandono da política de coerção aos dissidentes era um fato positivo (preferindo eles à violência o método suave da persuasão racional contra o “erro” religioso), por outro, lamentavam o fim do ideal de uma Igreja nacional protestante indivisa e teriam preferido a “compreensão” de diferentes visões, com tolerância restrita para os recalcitrantes, do que a situação de diversidade por exclusão criada pela vigência do Ato sem uma reforma eclesiástica mais ampla. Mesmo os dissidentes, os seus maiores beneficiários, tinham óbvias razões para estarem um tanto ou quanto frustrados com as limitações do Ato.

O Ato de Tolerância não “convert[eu] metade da nação ao ateísmo absoluto”, como vaticinou o clérigo *High-Church* Humphrey Prideaux (*apud* Spurr, 1991, p. 378). Porém, abandonados o princípio de uniformidade e os instrumentos policiais da Igreja, houve sim um crescimento do absenteísmo nas igrejas paroquiais, uma expansão das assembleias e academias dissidentes e uma difusão mais aberta de heterodoxias racionalistas, como o livre-pensamento, o

¹¹⁰ Deve-se notar que perseguição aos dissidentes era frequentemente justificada com o argumento de que as reuniões dissidentes (“conventículos”) eram “berçários de sedição”. Acreditava-se que, nelas, eram pregadas doutrinas de resistência civil, cf. KREY, 2001, p. 96; HARRIS, 2001, p. 135; KNIGHTS, 2001, p. 45.

¹¹¹ Para uma defesa dessa visão, cf. CLARK, 1987, 1989 e 2000. De fato, muitos dos estatutos do código penal continuariam vigentes até a reforma constitucional de 1828.

deísmo e o socinianismo, que atentavam diretamente contra a ortodoxia patrística e a autoridade sacerdotal.

Tais fenômenos foram o motivo para que a oposição *Tory* e *High-Church*, insatisfeita com a liderança política *Whig* e latitudinária, se mobilizasse, nos anos 1690, sob a bandeira da “Igreja em Perigo”, pressionando politicamente para que fossem tomadas medidas para coibir a prática da conformidade ocasional (pela qual os dissidentes evadiam as provisões dos Atos de Teste e de Corporação e se qualificavam para o exercício de cargos públicos) e o crescimento das academias dissidentes (que não apenas ameaçavam a hegemonia educacional das universidades anglicanas, como também, treinando futuras gerações de ministros não conformistas, perpetuavam o “cisma” religioso). O “partido da Igreja” acreditava “que apenas a exigência de uma conformidade estrita do clero e leigos anglicanos e a restrição dos dissidentes à letra do Ato de Tolerância poderiam prevenir o aprofundamento da anarquia religiosa e da degeneração moral” (Spurr, 1991, p. 381).

Um dos “manifestos” do movimento “Igreja em perigo” foi a *Letter to a Convocation-Man*, publicada em 1697. Seu autor, o jacobita Francis Atterbury, bispo de Rochester, estava convencido da existência de uma “conspiração universal entre um tipo de gente, intitulados deístas, socinianos, latitudinários, negadores dos mistérios e pretensos explicadores deles, para enfraquecer e arruinar a fé católica”¹¹² e, diante da imobilidade do atual governo, conclamava para que fosse reunido um sínodo eclesiástico (*Convocation*) para lidar com essa ameaça (1697, p. 6). De acordo com Atterbury, mais do nunca em toda a história do Cristianismo desde o seu estabelecimento na Inglaterra, uma Convocação se fazia necessária:

“when such an open looseness in men’s principles and practices; and such a settled contempt of religion and the priesthood have prevailed everywhere; when heresies of all kinds; when skepticism, deism, and atheism itself overrun us like a deluge; when the mosaic history has by men of your own order been cunningly undermined and exposed, under the pretense of explaining it; when the trinity has been as openly denied by some, as the unity of the Godhead sophistically opposed by others; when all mysteries in religion have been decried as impositions on men’s understandings, and nothing is admitted as an article of faith but what we can fully and perfectly comprehend: nay, when the Church is struck at, and the

¹¹² Pela expressão “fé católica”, Atterbury não se referia, obviamente, ao catolicismo romano, mas à igreja universal de Cristo, da qual a Igreja Anglicana seria a autêntica expressão inglesa.

indifference of all religions is endeavoured to be established, by pleas for the justice and necessity of an universal unlimited toleration [...]: at such a time, and in such an age, you, and I, Sir, and all men that wish well to the interests of religion and the state, cannot but think, that there is great need of a Convocation” (1697, pp. 2-3).

Chamando a atenção, em tom de alarme, para o que parecia ser uma explosão de anticlericalismo e doutrinas heterodoxas, esse diagnóstico da situação contemporânea é bastante significativo. Ele aponta para a forte resistência *Tory-High-Church* à política de tolerância religiosa e deixa entrever uma nostalgia pela harmonia perdida entre a Igreja e o Estado, quando a autoridade espiritual e a autoridade civil cooperavam no esforço de impor a ordem e disciplina religiosa e social, coibindo as “heresias”.

Inaugurando uma controvérsia que se estenderia por todo o reinado de Ana, a *Letter* trouxe à baila o delicado problema da relação entre pluralidade religiosa, autoridade eclesiástica e civil e consciência individual que, colocado de forma dramática pela Revolução Puritana, não havia sido solucionado, ou melhor, havia apenas se tornado mais premente pelo estabelecimento político-eclesiástico da Restauração. Mudanças na maneira de conceber e articular esses termos, que punham em cheque a intolerância religiosa e a política de perseguição, encontram-se na base ideológica do partido *Whig*. Nas próximas seções, discutirei alguns dos argumentos em favor da liberdade de consciência que foram fundamentais nessa mudança e questionamento; em particular, aqueles mobilizados por Thomas Hobbes e John Locke. Antes de vir a eles, cumpre examinar algumas das convenções patrísticas e medievais às quais se opunham.

4.3.

Compelle intrare

O estabelecimento eclesiástico da Restauração e a política persecutória *Tory-High-Church* foram uma reação à anarquia das décadas de 1640 e 1650 – um último esforço autoritário para impor à força a uniformidade religiosa a uma sociedade irrevogavelmente fragmentada. A Revolução Puritana rompeu o delicado equilíbrio elisabetano e, a despeito dos esforços presbiterianos para salvaguardar uma Igreja nacional e a ortodoxia calvinista, deu ensejo a uma proliferação incontrolável de novas ideias religiosas e políticas – uma “gangrena”,

na metáfora médica do heresiógrafo Thomas Edwards, em seu monumental catálogo dos “erros, heresias, blasfêmias e práticas perniciosas dos sectários contemporâneos” (1646), cuja própria organização errática reflete a dificuldade de ordenar essa multiplicidade. Inevitavelmente, um terremoto dessa magnitude deixa rachaduras profundas no solo e nas paredes dos antigos edifícios.

Com efeito, como coloca Tim Harris, a Inglaterra em 1660 era “significativamente diferente do que havia sido antes de 1640”. De acordo com esse historiador social, são discerníveis três legados importantes da guerra civil e do Interregno para o período da Restauração em diante: “um medo profundo de que a mesma coisa viesse a acontecer novamente”; mas também “uma sociedade dividida política e religiosamente”; e uma “uma consciência mais desenvolvida entre as pessoas de que elas possuíam certos direitos – fossem inalienáveis direitos de nascimento, direitos legais invioláveis ou mesmo obrigações devidas a elas por seus superiores social e politicamente” (2001, pp. 129-130). Como lidar com essa herança, que desafiava ideias tradicionais acerca da relação entre religião, autoridade clerical, jurisdição civil e “opinião” privada, seria a questão decisiva nas próximas décadas.

Em um esforço para apagar da memória os eventos do passado imediato, a resposta do *establishment* realista e anglicano a esse desafio foi, em termos gerais, reiterar as ideias e modos de governo tradicionais, i.e., “restaurar” o edifício civil e eclesiástico, cobrindo as suas rachaduras com a antiga argamassa. A Igreja e o Estado, *sacerdos* e *regnum*, foram amarrados novamente um ao outro com a reafirmação, por meio de redivivas doutrinas relativas à natureza *de jure divino* da autoridade eclesiástica e monárquica, do poder espiritual dos bispos e do papel auxiliar do príncipe como defensor piedoso da fé verdadeira. Responsável tanto pelo bem-estar temporal quanto pela salvação das almas de seus súditos, o monarca teria o direito e o dever de, orientado pelos sacerdotes, empregar a espada para coibir as heresias e compelir os hereges a retornarem à verdadeira Igreja. Para restabelecer a ordem civil e promover a glória de Deus era imperativo reparar a unidade religiosa rompida.

Como afirma o texto do Ato de Uniformidade de 1662, um dos pilares legais da política de intolerância: “nada conduz mais ao estabelecimento da paz desta nação [...] ou à honra de nossa religião e à sua propagação do que um acordo universal no culto público de Deus todo-poderoso” (*apud* Knights, 2001, p. 42).

Amparada legalmente pelo Código de Clarendon e ideologicamente por aquilo que Mark Goldie descreveu como uma “teoria anglicana da perseguição”, a Inglaterra da Restauração embarcou no projeto de impor esse “acordo universal” sobre uma sociedade fragmentada, ficando marcada como “o último período na história inglesa em que os poderes eclesiástico e civil buscaram sistematicamente salvaguardar a uniformidade religiosa por meios coercitivos” (Goldie, 1991b, p. 331).

Na defesa da intolerância, os anglicanos da Restauração não estavam sozinhos.¹¹³ Com raras (porém importantes) exceções, a condenação da liberdade religiosa era, nos séculos XVI e XVII, um dos poucos consensos entre católicos e protestantes que, em suas mútuas acusações, recorriam a uma mesma, e frequentemente republicada, literatura patrística e medieval.

Para católicos e protestantes “ortodoxos”, de Calvino e Teodoro de Beza a Bellarmine, Bossuet e Pierre Jurieu, heresias contemporâneas eram antigas heresias redivivas. Empregando uma linguagem comum, estabelecida em mais de um milênio de intolerância, que associava heresia e cisma à traição e sedição, comunismo e anarquia, veneno e pestilência, libertinagem e sodomia, católicos e protestantes magisteriais anatematizavam uns aos outros, protestantes magisteriais anatematizavam sectários e, mesmo esses, com frequência, anatematizavam outros sectários, perpetuando um círculo vicioso de ódio e violência. De acordo com essa visão, havia um nexos necessário entre heterodoxia religiosa, licenciosidade moral e rebeldia civil, e a “tolerância”, dando espaço para a multiplicação desses males, seria um vício e não uma virtude.¹¹⁴ Segundo John Marshall, “para a maioria dos pensadores do século XVI e XVII, na Inglaterra, França e na Holanda, tanto protestantes da ‘Reforma magisterial’ quanto católicos, a tolerância religiosa era uma doutrina “venenosa” e “diabólica” (Marshall, 2006, p. 7).

Para justificar o uso do poder civil na repressão da heresia e do cisma era comum recorrer-se àqueles Padres da Igreja que, nos séculos IV e V, recomendaram severidade contra arianos e donatistas, especialmente àquele que é

¹¹³ Há uma vasta bibliografia recente sobre o tema da (in)tolerância religiosa na Primeira Modernidade. No que se segue, apoio-me principalmente nos seguintes trabalhos: GOLDIE, 1991b; KREY, 1995; ZAGORIN, 2003; CHAMPION, 2007; e MARSHALL, 2006, 2007.

¹¹⁴ Com efeito, na linguagem corrente do século XVII, “tolerar” e “tolerância” possuíam acepções exclusivamente negativas: respectivamente, “sofrer” e “permissão dada àquilo que não se aprova”, como Samuel Johnson ainda os definiria em seu dicionário, em 1755.

chamado de o “pai da inquisição”, Santo Agostinho. Em uma carta ao bispo Vicente, de 408, Agostinho lembra que “nem todo aquele que é tolerante é um amigo, nem todo aquele que golpeia, um inimigo”, e defende que “o amor severo é melhor do que o logro indulgente” (Agostinho, Epístola 93, 2008, p. 60). Segundo essa visão rigorosa do amor cristão, o verdadeiro amigo é aquele que, à maneira de Deus, “não apenas nos ensina com gentileza, como também nos atemoriza para nosso próprio bem”, de modo a “aperfeiçoar a força na fraqueza”. Por isso, os desencaminhados “devem ser constrangidos à retidão”, afirma Agostinho, cuja glosa sobre a parábola do banquete no Evangelho de Lucas, justificando a força como um instrumento pastoral legítimo, tornar-se-ia a citação canônica na longa e brutal história da perseguição religiosa (ibid, p. 61). Para Agostinho, a frase de Cristo, em Lucas 14:23 – “vai pelos caminhos e trilhas e obriga as pessoas a entrarem, para que minha casa fique repleta” –, deveria ser entendida em relação à Igreja e como uma injunção à coerção física dos extraviados – *compelle intrare*.¹¹⁵

Se a definição da “heterodoxia” e a defesa da coerção como instrumento pastoral baseavam-se em fontes patrísticas e medievais, também a definição da “ortodoxia” seguia o mesmo padrão. Embora católicos acusassem os protestantes de terem abandonado a tradição para buscar o sentido das Escrituras baseando-se apenas na desamparada razão individual, aqueles protestantes que se declaravam “ortodoxos” faziam-no alegando que seu entendimento das Escrituras era conforme às doutrinas patrísticas tal como estabelecidas nos primeiros concílios da Igreja – em particular, à doutrina trinitária, fixada no Concílio de Niceia e por Atanásio de Alexandria, no século IV: “o trinitarismo atanasiano era o acme da ‘ortodoxia’, e o ‘arianismo’ a ‘heresia arquetípica’” (Marshall, 2007, p. 256).¹¹⁶

¹¹⁵ A famosa defesa de Pierre Bayle da tolerância religiosa toma justamente a forma de uma refutação da glosa agostiniana de Lucas 14:23, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : “Contrains-les d’entrer”* (1686). De acordo com Goldie, Agostinho era “the lifeblood of Restoration Anglican polemic” (1991b, p. 336). Os textos cruciais da defesa agostiniana do uso de meios coercitivos contra o “erro” religioso são as epístolas 93 e 185.

¹¹⁶ A passagem continua: “but while anti-Trinitarianism remained the quintessential ‘heresy’ from patristic times until late seventeenth-century England (and beyond), defenses of ‘orthodoxy’ also particularly anathematized as ‘heresies’ the questioning of the immateriality of the soul and the nature of the resurrection; challenges to ‘orthodox’ explications of the relationship of the will and salvation; denials of ‘orthodox’ doctrines of the inherited depravity of ‘original sin’, which were held to suggest the perfectibility of humans; and – especially aggravating to Calvinists – denials of Christ’s satisfaction for sin. These alleged ‘heresies’ were held to revive ‘ancient heresies’ decried by patristic authority, most notably either as recurrences of Manichean asceticism and dualism or

Até a primeira metade do século XVII, poucos ousaram desafiar essa visão e afirmar a liberdade religiosa; aqueles que o fizeram estavam, via de regra, associados a “heterodoxias” liberais protestantes (anabatistas, socinianos, arminianos etc.). As defesas da liberdade de consciência articuladas no interior da tradição do humanismo reformado costumavam recorrer à antiga noção de origem estoica, segundo à qual, no âmbito da prática e doutrina cristãs, havia muitas “coisas indiferentes” (*adiaphora*), i.e., não explicitamente apontadas por Cristo como necessárias à salvação.¹¹⁷ Ainda que houvesse uma doutrina e liturgia corretas (e a maior parte acredita que havia uma), sendo os homens criaturas falíveis, a diversidade de “opiniões” nesse campo era inevitável. Tentar impor à força (e não por meios persuasivos) uma visão particular aos demais seria não apenas fútil como uma quebra grave da caridade cristã.

Esse ceticismo teológico moderado era acompanhado de uma ênfase na responsabilidade individual pela salvação e na dimensão moral da religião, cujo elemento “essencial” seria uma vida de temperança, justiça e amizade e não proposições e mistérios abstrusos ou rituais e cerimônias pomposas. Suspeitava-se que os mais zelosos na perseguição a outros cristãos por conta de rituais e doutrinas “indiferentes” faziam-no, na verdade, por motivos nada “cristãos”. Tratavam-se, aliás, dos mesmos que teriam corrompido em benefício próprio a “pureza” original do cristianismo primitivo. O desafio às convenções patrísticas e medievais por meio das quais clérigos e teólogos definiam-se como “ortodoxos” e condenavam os demais como “heréticos” articulava-se no idioma anticlerical do assalto protestante ao catolicismo medieval, sendo feita em nome de uma religião prístina, historicamente corrompida por sacerdotes e príncipes astuciosos, mais interessados nas glórias e riquezas deste mundo do que na salvação das almas e na glória de Deus.

of ‘pelagianism,’ elevating too highly humans’ capacity to participate in achieving salvation” (MARSHALL, 2007, p. 256).

¹¹⁷ Sem pretender à exaustão, vale mencionar Sebastian Castellio, Jacopo Acôncio e Fausto Socino e, entre ingleses e holandeses, Jacobus Arminius, William Chillingworth, Roger Williams e John Milton, como humanistas protestantes que empregaram o argumento “adiaforista” na defesa da liberdade religiosa. Sobre a tradição “adiaforista” na Inglaterra, no século XVI, cf. KERKAMP, 1977. Deve-se notar, no entanto, que, embora “*such arguments were at times incorporated in appeals for universal religious toleration, [...] more often they were combined with denials of rights to toleration to such as “idolaters,” or to those a particular writer argued were the true “heretics”*” (MARSHALL, 2007, p. 267). Muito raramente protestantes admitiam tolerância para católicos e supostos ateístas na Primeira Modernidade.

O debate em torno da tolerância religiosa era um debate teológico que, inevitavelmente, envolvia questões políticas a respeito da relação entre os poderes eclesiástico e civil e a consciência individual. Isso era especialmente verdadeiro e premente no caso da Inglaterra, onde o protestantismo havia sido originalmente estabelecido como uma religião de Estado e o soberano civil era também o chefe supremo da Igreja. No jargão eclesiológico, a Igreja da Inglaterra era, em sua origem, uma igreja “erastiana”.

Com efeito, a tensão entre “unidade” e “verdade” – entre os imperativos de ordem e coesão social associados à ideia de uma igreja estatal e o princípio de autonomia soteriológica fundamental na experiência protestante – está na base da sequência de crises religiosas e civis que assolaram a Inglaterra no século XVII. Alegando alguma forma de contato direto com a verdade divina, o “puritanismo” levou o princípio de autonomia soteriológica a consequências antinomianas radicais, nos anos 1640 e 1650, rompendo o equilíbrio da igreja elisabetana e empurrando o *establishment* político e eclesiástico da Restauração à defesa da ordem e uniformidade religiosas.

Essa defesa foi feita de duas maneiras distintas: uma delas, assumida pelos latitudinários, consistia em reafirmar a autoridade religiosa do soberano civil, o princípio erastiano que funda a Igreja da Inglaterra;¹¹⁸ a outra, aquela que prevaleceu durante a Restauração, graças à influência do anglicanismo *High-Church*, consistia em afirmar a “ortodoxia” da doutrina e liturgia anglicanas e a supremacia espiritual, por concessão divina e sucessão apostólica, dos seus bispos. Ao passo que esta última rejeitava a liberdade de consciência e a tolerância religiosas com base nas convenções patrísticas e medievais discutidas acima, a primeira, recorrendo à tradição adiaforista, era-lhes compatível: estendendo-se apenas àqueles aspectos “indiferentes” do culto público, a autoridade religiosa do soberano visava unicamente a manutenção da ordem, disciplina e paz civil. No âmbito privado, o crente era livre para acreditar no que quisesse para sua salvação. A via erastiana/adiaforista defendida pelos latitudinários foi articulada de forma paradigmática por ninguém menos do que seu arqui-inimigo em teologia e moral: o excêntrico filósofo laico Thomas Hobbes.

¹¹⁸ A exposição clássica do erastianismo latitudinário é *The Unreasonableness of Separation* (1681), de Edward Stillingfleet.

4.4.

Anticlericalismo, erastianismo e liberdade de consciência em Hobbes

Talvez a mais famosa (ainda que pela infâmia) das respostas intelectuais ao problema da tensão entre ordem social e a autonomia individual na busca pela verdade, na Inglaterra do século XVII, tenha sido aquela articulada e defendida por Thomas Hobbes, entre 1650 e 1680. Radicalizando o argumento adiaforista empregado por teólogos protestantes liberais, Hobbes conseguiu ao mesmo tempo reafirmar o princípio erastiano (de que o Estado é supremo em assuntos eclesiásticos) na origem da Igreja da Inglaterra, condenando o antinomismo de católicos e puritanos radicais, sem, no entanto, negar o elemento de liberdade religiosa do protestantismo. A chave para a compreensão desse paradoxo reside na separação radical realizada por Hobbes entre uma esfera pública do comportamento religioso, completamente esvaziada de qualquer significado soteriológico, e uma esfera privada da consciência individual. Enquanto a obediência aos comandos do soberano civil seria o único modo de conduta legítimo na esfera pública da religião, a liberdade de crença teria um espaço garantido na intimidade:

“...there is a Publique, and a Private Worship. Publique, is the Worship that a Common-wealth performeth, as one Person. Private, is that which a Private person exhibiteth. Publique, in respect of the whole Common-wealth is Free, but in respect of Particular men it is not so. Private, is in secret Free; but in the sight of the multitude, it is never without some Restraint, either from the Lawes, or from the Opinion of men; which is contrary to the nature of Liberty” (Hobbes, 2003, p. 249; 1983, p. 214).¹¹⁹

A despeito do fato de que toda a segunda metade do *Leviatã* (1651), a obra mais importante de Hobbes, é exclusivamente devotada a temas religiosos, essa dimensão de seu pensamento, vista como secundária do ponto de vista de sua orientação supostamente “secular”, foi durante muito tempo relevada por seus comentadores. Essa, porém, não é mais a tendência dominante nos estudos

¹¹⁹ A primeira indicação bibliográfica refere-se à edição organizada por Richard Tuck para a coleção *Cambridge Texts in the History of Political Thought* (2003), a segunda, à tradução para o português realizada por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. Da Silva para a coleção *Os Pensadores* (1983). Nas citações no corpo do texto, utilizei essa tradução como base, fazendo alterações onde cri necessário.

recentes de Hobbes, que insistem em levar a sério os argumentos em teologia e história eclesiástica dos livros III e IV do *Leviatã* e de outros de seus escritos.¹²⁰ A premissa básica da *scholarship* atual é que só é possível avaliar adequadamente a “modernidade” de Hobbes na medida em que seu pensamento é situado em seu contexto linguístico original. Ao responder ao problema da relação entre autoridade eclesiástica e civil e a consciência individual no idioma do humanismo reformado, Hobbes concebeu a religião de uma maneira original. Essa concepção religiosa seminal, profundamente influente nos séculos XVIII e XIX, era marcada por um forte elemento anticlerical.

Ao longo da segunda metade do *Leviatã*, Hobbes mobiliza um sofisticado arsenal de argumentos em teologia especulativa (envolvendo uma leitura bastante heterodoxa da trindade), hermenêutica bíblica e narrativa histórica para defender a supremacia do soberano civil em assuntos religiosos e a liberdade de consciência dos súditos contra as intrusões do que ele chama de “autoridade fantasmática” (*ghostly authority*) – que “atu[a] sobre o espírito dos homens com palavras e distinções que em si nada significam, mas que revelam (por sua obscuridade) que vige no escuro (como pensam alguns, de maneira invisível) um outro reino, como se fosse, um reino de fadas” (2003, p. 226; 1983, p. 196).

Repetidamente insistindo no dito de Cristo de que seu reino não é desse mundo (João 18:36), Hobbes nega aos sacerdotes cristãos qualquer poder sobre os homens. A comissão de Cristo aos apóstolos e seus discípulos foi a de proclamar o seu “Reino, não presente, mas vindouro [,e] não invocar o fogo dos céus para destru[ir] [aqueles que não acreditam], nem obrigá-los à obediência pela espada” (ibid, pp. 360-1; ibid, p. 308). Os clérigos são meros “conselheiros” e “professores”, cuja atribuição se limita à pregação da nova doutrina contida nos Evangelhos com o propósito de converter pela “persuasão”. Essa doutrina diz respeito à salvação, à vida eterna em outro mundo, não tendo, em si, caráter de “lei” terrena – “nosso Salvador e seus apóstolos não deixaram novas leis,

¹²⁰ John Pocock (1971) foi o pioneiro dessa tendência. Richard Tuck, que considera ser “reasonable to say that it is Parts III and IV of *Leviathan* which constitute the prime purpose of the work”, oferece uma lista de trabalhos recentes sobre as “religious ideas” de Hobbes, um campo no qual “there has been much interesting work recently” (In Hobbes, 2003, pp. xxxix; lxiv). Cf. também TUCK, 1993; e WRIGHT (2007), sobre o “projeto teológico” de Hobbes. Minha análise de Hobbes é devedora daquela desenvolvida por Koselleck em *Crítica e Crise* (1999), embora Koselleck tenha falhado em levar em consideração a extensão em que o pensamento hobbesiano continuava ainda profundamente comprometido com uma linguagem e com questões religiosas.

obrigatórias para nós neste mundo, mas sim uma nova doutrina para nos preparar para o mundo vindouro” (ibid, p. 360; ibid, p. 308) –, nem podem os ministros dessa doutrina (a menos que sejam também soberanos temporais) exigir obediência a ela em nome de Cristo: “o Reino de Cristo não é deste mundo, portanto seus ministros não podem (a não ser que sejam reis) exigir obediência em seu nome” (ibid, p. 341; ibid, p. 293).

De acordo com Hobbes, Cristo foi bastante explícito em proclamar que o seu reinado só começaria com a segunda vinda e que, no entretempo, os homens deveriam obedecer aos poderes civis estabelecidos. Com a mesma intenção, os apóstolos Pedro e Paulo recomendaram sujeitarmo-nos “a toda a instituição humana por causa do Senhor” (1 Pd 2:13), “pois não há autoridade que não venha de Deus” (Rm 13:1) – seja ela cristã ou gentia, insistiu Hobbes (2003, pp. 342-3). O poder de formular e impor “leis” é exclusivo do Estado e razão de espécie alguma – sobretudo de ordem religiosa – é um fundamento legítimo para se desobedecer àquele ou àqueles que foram instituídos como representantes da *Commonwealth*, pois é o próprio Deus que nos comanda obedecer à autoridade civil, qualquer que ela seja.

Duas situações-limite são colocadas por Hobbes com o propósito de esclarecer o seu argumento: “mas poderia objetar-se: e se um rei, ou um senado, ou qualquer outra pessoa soberana nos proibisse de acreditar em Cristo”; e “se nos for ordenado por nosso príncipe legítimo que digamos com nossa língua que não acreditamos, devemos obedecer a essa ordem?” (2003, p. 343; 1983, pp. 294-295). A resposta à primeira questão estabelece a consciência individual como o limite de qualquer autoridade externa: “essa proibição não teria efeito algum, porque a crença e a descrença nunca seguem as ordens dos homens”. Para Hobbes, a fé é uma dádiva gratuita, que não pode ser de modo algum extorquida: “[ela] é uma dádiva de Deus, que o homem é incapaz de dar ou tirar por promessas de recompensa ou ameaças de tortura” (2003, p. 343; ibid, p. 295). Surpreendentemente – e escandalosamente para qualquer cristão ortodoxo – a sua resposta à segunda pergunta é positiva: devemos obedecer a um príncipe legítimo, mesmo que ele exija que professemos ou façamos algo diretamente contrário à nossa crença, pois a um cristão (“mantendo firmemente em seu coração a fé em Cristo”), que se encontre súdito de um príncipe infiel, é concedida a mesma licença que o profeta Eliseu concedeu ao sírio Naamã.

Convertido ao judaísmo, o servo Naamã pediu licença ao Deus de Israel para, na companhia de seu senhor, prostrar-se no templo de Remon (cf. 2 Reis 5: 18). “Em seu coração, Naamã era crente; mas ao inclinar-se perante o ídolo Remon negava efetivamente o verdadeiro Deus tanto como se o houvesse feito com seus lábios” (2003, p. 344; 1983, p. 295). O ponto de Hobbes é que “a profissão com a língua é apenas uma coisa externa” e, nesse sentido, é um signo esvaziado de qualquer significado que não seja aquele de um mero marcador de obediência. Mantendo as reservas mentais apropriadas, um homem não pode ser responsabilizado por blasfemar ou idolatrar outras divindades se isso lhe for exigido por seu soberano legítimo – “essa ação não é sua, mas de seu soberano”. O que conta, do ponto de vista da salvação, é o que vai em seu coração.

Em suma, o soberano civil tem o poder supremo em todas as causas, tanto “eclesiásticas” quanto “civis”, “pois o Estado e a Igreja são os mesmos homens” (ibid, p. 378; ibid, p. 321). Esse modelo erastiano de igreja pública não é, porém, incompatível com a tolerância religiosa, pois o poder soberano tem uma limitação essencial, a de se estender apenas “no que diz respeito às ações e às palavras, pois só essas são conhecidas e podem ser acusadas”. Nossas ações e palavras não nos pertencem, mas nossas consciências, sim, ao menos enquanto se mantiverem silenciosas, pois “daquilo que não pode ser acusado não existe juiz de espécie alguma, a não ser Deus, que conhece o coração” (ibid, p. 378; ibid, p. 322).

Privadamente, os homens são livres para acreditar no que quiserem, pois cada indivíduo é o único responsável por sua salvação (ou danação); e, para Hobbes, a salvação requer muito pouco. O “verdadeiro e autêntico (*unfeigned*) cristianismo” (ibid, p. 344; ibid, p. 295) é uma religião do coração, simples e purificada de toda cerimônia e mistério, o “feno e palha” (*stubble and hay*), que lhe foi acrescentado por sacerdotes astuciosos (ibid, p. 367; ibid, p. 411). Tudo o que é requerido para a salvação resume-se à “obediência às leis” e à “fé em Cristo”. “O único (*unum necessarium*) artigo de fé que as Escrituras tornam simplesmente necessário para a salvação é este, que Jesus é o Cristo” (ibid, p. 407; ibid, p. 344).

Historicamente, essa religião minimalista foi corrompida pelo que Hobbes chama de uma “confederação de impostores” (*Confederacy of Deceivers*) que, com o aparato fabuloso da filosofia pagã e o jargão abstruso da escolástica, distorceu as Escrituras para “obter domínio sobre os homens neste mundo

presente” (ibid, pp. 417-8; ibid, p. 353). Conforme descrito no livro IV, doutrinas e distinções teológicas incompreensíveis, falsos milagres, ídolos, demônios, fantasmas, “e outros personagens de histórias da carochinha (*old wives tales*)” foram empregados para forjar um poder espiritual paralelo, um “reino das trevas” (ibid, p. 418; ibid, p. 354), que desafia o poder civil e estende sua tirania à consciência individual.

Evidentemente, o alvo principal de Hobbes era a Igreja de Roma e o seu papa, mas não só. No último capítulo do *Leviatã*, tanto o “clero presbiteriano” quanto o “romano” são acusados de serem os autores desta “escuridão na religião” e Hobbes conclui sua obra com um elogio da situação de liberdade religiosa vigente no Interregno pelo desfazimento dos “três nós” sobre o cristianismo na Inglaterra:

“First, the power of the Popes was dissolved totally by Queen Elizabeth; [...] And so was untied the first knot. After this, the Presbyterians lately in England obtained the putting down of episcopacy: And so the second knot dissolved: And almost at the same time, the Power was taken also from the Presbyterians: And so we are reduced to the Independency of the Primitive Christians to follow Paul, or Cephas, or Apollos, every man as he likes best: Which, if it be without contention, and without measuring the Doctrine of Christ, by our affection to the Person of his Minister [...] is perhaps the best: First, because there ought to be no Power over the Consciences of men, but of the Word it self, working Faith in every one [...]; and secondly, because it is unreasonable in them, who teach there is such danger in every little Errour, to require of a man endued with Reason of his own, to follow the Reason of any other man [...]; Which is little better than to venture your salvation at crosse and pile (2003, pp. 479-480).

O entusiasmo de Hobbes pela “independência dos cristãos primitivos”, sua liberdade para seguir Paulo, Cefas ou Apolo, “cada um como preferir”, é um indício de sua simpatia por uma política de tolerância religiosa, respeitosa da autonomia individual na busca pela salvação. Seguir a razão de um outro homem em religião é arriscar a vida eterna em um jogo de cara e coroa. Um homem deve ser livre para escolher seu caminho, orientando-se apenas pelo seu entendimento da palavra divina, contanto que essa liberdade não cause disputas que ponham em risco a ordem civil. Afirmando que a “religião”, natural ao homem, foi, em toda parte, corrompida por “sacerdotes desprezíveis” (*unpleasing priests*), Hobbes elogia, no capítulo 12 do *Leviatã*, o modelo tolerante de religião civil que teria vigorado na Roma clássica: “não tinham escrúpulos em tolerar qualquer religião

que fosse, mesmo na própria cidade de Roma, a não ser que nela houvesse alguma coisa incompatível com o governo civil” (ibid, p. 83; ibid, p. 70).

Do mesmo modo que divergências teológicas não são um fundamento legítimo para a desobediência civil, tampouco são um fundamento para a perseguição estatal. Esse é o ponto central de *An Historical Narration Concerning Heresie and the Punishment Thereof*, um texto curto de Hobbes publicado postumamente em 1680, embora tenha sido escrito no final da década de 1660 e circulado em forma manuscrita nos anos 1670.¹²¹ Combinando narrativa histórica, comentário teológico e análise sociolinguística, *An Historical Narration* é uma discussão acerca das origens, natureza e função da “heresia” e de sua condenação nos primeiros séculos do cristianismo, com implicações para o estatuto dos dissidentes e da política persecutória anglicana na Restauração.

De acordo com Hobbes, “a palavra heresia é grega e significa a tomada de alguma coisa e, particularmente, a tomada de uma opinião”. Enquanto tal, foi originalmente empregada no contexto da filosofia pagã para designar as diferentes “opiniões” que os filósofos entretinham acerca das coisas “naturais”, “morais” e “civis” e as diferentes “seitas” que se formaram em torno dessas opiniões. Tratava-se, então, de um termo neutro, referido à diversidade de ideias e desprovido de qualquer significado negativo ou relação com a verdade ou falsidade das doutrinas: “heresia significava nada mais que uma opinião privada, sem referência à verdade ou falsidade” (1680b, p. 3).

Com a difusão do cristianismo na Grécia e a conversão de vários sofistas (desprezados por Hobbes como “velhacos indigentes” [*needy knaves*], oradores profissionais que fizeram da filosofia um comércio) em seus pastores, as “heresias” foram introduzidas na Igreja de Cristo. À medida que os neófitos interpretavam as Escrituras segundo os vieses herdados de suas escolas de origem, surgiam novas doutrinas; estas eram, então, examinadas pelos principais pastores da Igreja e, caso fossem julgadas errôneas, o seu autor era instado a reconsiderá-las. Caso insistisse em sua opinião, era taxado de “herético” e excluído da comunhão. Segundo Hobbes, a partir daí, o termo “heresia”, até então neutro, adquiriu um significado negativo: “católico e herético eram termos relacionados; e foi, neste momento, que herético se tornou um nome e, ao mesmo tempo, um

¹²¹ Sobre este texto de Hobbes, cf. CHAMPION, 2007.

nome de desonra” (ibid, p. 5). Em acréscimo a esse notável argumento nominalista, Hobbes insistiu ainda que a “ignomínia” era a única forma de punição empregada pela igreja primitiva contra a “heresia” – “outras punições eles não podiam infligir, sendo esse um direito apropriado pelo poder civil”.

Outra etapa importante na história da heresia deu-se no período constantiniano, no contexto da conversão do cristianismo em uma religião pública, quando as disputas cristológicas entre Ário e Alexandre descambaram em conflito civil em Alexandria, causando “muito derramamento de sangue na cidade e em seu entorno” (ibid, p. 6). Essas circunstâncias fizeram com que, pela primeira vez na história do cristianismo, divergências teológicas se tornassem um assunto de Estado. Diante dessa situação, o Imperador convocou um concílio geral de todos os bispos e teólogos eminentes do Império (o Primeiro Concílio de Niceia) para que fosse estabelecida uma doutrina uniforme. Descrevendo ironicamente as disputas teológicas acerca da natureza de Deus que se seguiram (de uma forma que sugeria sua vacuidade e preciosismo), Hobbes insiste na “indiferença” do Imperador em relação ao seu conteúdo, pois seu propósito, “ao convocar o sínodo, não [era] tanto a verdade, quanto a uniformidade da doutrina e a paz de seu povo que dela dependia” (ibid, p. 7).

Depois de muita divergência, os bispos lograram um compromisso: “eles possuíam agora uma fórmula verbal (*form of words*) prescrita, através da qual, como uma regra, poderiam se conduzir de modo a não violar a paz da Igreja” (ibid: 10). Essa “regra” ou credo tinha algumas qualificações importantes: em primeiro lugar, apenas aqueles que discordassem publicamente da fórmula prescrita pela Igreja eram considerados “heréticos”; em segundo, o credo obrigava somente o clero e não os laicos, que seriam livres para ler e interpretar as Escrituras como quisessem. Segundo Hobbes, as distinções abstrusas dos teólogos não eram, então, consideradas “necessárias para a salvação”, servindo apenas “para a ostentação do conhecimento ou para ofuscar (*dazzle*) os homens com o propósito de conduzi-los na direção de fins particulares” (ibid, p. 13).

A última etapa da história da heresia é marcada pela ascensão dos papas e da Igreja de Roma, que, surrupiando o direito de definir as heresias das mãos do poder civil, converteram “as definições dos padres de Niceia”, originalmente “feitas apenas para estabelecer a paz” e obrigatórias apenas para o clero, em artigos de fé, “tais como, um homem não pode ser salvo a menos que neles

acredite firmemente”. Segundo Hobbes, os quatro primeiros concílios lançaram as bases do poder eclesiástico de Roma: “não havia doutrina que tendesse ao poder eclesiástico ou à reverência do clero, cuja contradição não fosse transformada em heresia por um concílio ou outro e punida arbitrariamente pelos imperadores com banimento ou morte”. Daí, o poder papista estendeu-se também sobre as “*Commonwealths*” e “os próprios reis”, que, “caso não purgassem seus domínios de hereges, eram excomungados, interditados e convertidos em inimigos de seus súditos por instigação do papa; de modo que, para um cristão sério e inocente, não havia nada mais perigoso do que indagar a respeito de sua própria salvação (ibid, p. 14). Escusando-se por não se demorar mais nessa história “tão bem conhecida”, Hobbes, procede à consideração das leis contra a heresia promulgadas na Inglaterra, as quais teriam seguido o mesmo padrão examinado nos primeiros séculos do cristianismo.

As consequências deduzidas da narrativa histórica de Hobbes são óbvias: as definições de ortodoxia e heterodoxia não têm, em si, relação com a verdade ou falsidade teológica ou influência sobre a salvação. É sempre um poder terreno que define o que é a doutrina “correta” (excluindo outras “opiniões”) com vistas à manutenção da ordem e disciplina civil. Em se tratando de uma religião pública, a definição do que vem a ser “heresia” (originalmente, um termo neutro, indicativo de uma diversidade de opiniões) e o estabelecimento de uma uniformidade doutrinária passam a ser determinados pelo Estado, que não procede segundo razões teológicas, mas segundo um cálculo político, em vista da paz civil. Contrariando o pensamento dominante, Hobbes contesta a legitimidade das justificativas teológicas da perseguição religiosa e, condenando a “ferocidade” dos clérigos, “desde antes do Concílio de Niceia até o momento presente”, como uma violação dos preceitos evangélicos, ataca, indiretamente, o *establishment* anglicano da Restauração, concluindo com uma citação de São Paulo: “ora, o servo do senhor não deve brigar; deve ser manso para com todos [...]. É com suavidade que deve educar os opositores, na expectativa de que Deus lhes dará não só a conversão para o conhecimento da verdade, mas também retorno à sensatez” (2 Timóteo 2: 24-25 *apud* Hobbes, 1680b, p. 18).

4.5.

Priestcraft e o nascimento do whigismo

Escandalizados com o seu nominalismo voluntarista – a noção de que “a medida das boas e das más ações é a lei civil” (Hobbes, 2003, p. 223; 1983, p. 193) –, poucos contemporâneos receberam a “*new divinity*” de Hobbes com simpatia, e acusações de “blasfêmia”, “licenciosidade” e “ateísmo” foram-lhe dirigidas por cristãos de todas as denominações.¹²² Em que pese a impopularidade de sua heterodoxia religiosa particular, Hobbes, elaborando elementos da tradição protestante liberal, articulou alguns princípios fundamentais da ideologia *Whig* nascente, como a defesa da liberdade de consciência e a crítica ao “reino das trevas”.

A denúncia de que sacerdotes motivados por interesses mundanos teriam corrompido a pureza e simplicidade da mensagem cristã original encontra-se no âmago do assalto protestante ao catolicismo medieval. Durante o Interregno e a Restauração, pensadores de orientações filosóficas e políticas tão diversas quanto o absolutista Hobbes e o republicano James Harrington dirigiram essa crítica, sucessivamente, aos *establishments* presbiteriano e episcopaliano, que, convictos da “ortodoxia” da sua forma particular de cristianismo, empreenderam campanhas de perseguição aos “heréticos”, tal qual faziam os “papistas” no continente. “*Priestcraft*” (astúcia clerical), uma expressão cunhada por Harrington, em 1657, para designar a forma particular de corrupção decorrente do monopólio da religião por sacerdotes astuciosos, viria a se tornar um dos elementos essenciais da polêmica *Whig* contra o intolerante estabelecimento político-eclesiástico da Restauração, modelado e amparado pelo anglicanismo *High-Church*.¹²³

¹²² Hobbes defende-se dessas acusações em uma *apologia pro vita sua* (*Considerations upon the reputation, loyalty, manners, & religion of Thomas Hobbes of Malmsbury written by himself*), publicada em 1662 e republicana em 1680 – a expressão “*new divinity*” encontra-se nas páginas 29 e 43 (1680a). Sobre a recepção de Hobbes na Restauração, cf. Goldie (1991a), que identifica a tensão entre “nominalismo” e “realismo” como o foco teológico da polêmica antihobbesiana. Como mencionei no capítulo 2, os latitudinários reagiram à ideia de que o bem e o mal seriam qualidades dependentes dos comandos de um soberano; uma noção que, para eles, coadunava-se à (também odiosa) concepção, atribuída ao calvinismo, de Deus como um ser onipotente e arbitrário.

¹²³ De acordo com Mark Goldie, “*priestcraft*” veio a designar “uma teoria geral das propensões de todo o corpo clerical a perverter a religião visando à dominação mundana. Credos religiosos e credos políticos inspirados pelo clero tendem a ser ideológicos no sentido estrito do termo: são doutrinas que servem ao poder mais do que à verdade” (LOCKE, 2010, p. xxii). Sobre a história do conceito de *priestcraft* e sua contribuição ao “nascimento do whigismo”, cf. GOLDIE, 1993. Sobre o anticlericalismo e a religião civil de James Harrington e seus sucessores republicanos,

O objetivo desse anticlericalismo *Whig* não era, como acusavam *Tories* e *Highchurchmen*, destruir a religião, mas sim, em consonância com a sua matriz reformista original, purificá-la de suas corrupções. A rejeição *Whig* do “reino das trevas” – i.e., a perversa religião intolerante representada pelas igrejas cristãs ortodoxas contemporâneas, interessadas apenas no poder e glória terrenos –, era feita em nome do “reino de Deus”, a verdadeira religião tolerante, caritativa e civil de Cristo.

Para promover o reino de Cristo era fundamental, como vimos em Hobbes, salvaguardar o princípio protestante da autonomia individual na busca pela salvação. A salvaguarda desse princípio implicava uma defesa da “liberdade de consciência” contra a intromissão ilegítima de autoridades eclesiásticas e civis. Afinal, como afirma Locke, em sua *Carta Sobre a Tolerância*, não cabe ao magistrado nem ao sacerdote, mas exclusivamente a cada um “o cuidado de sua própria felicidade eterna” (2010 [1689], p. 47; 1983, p. 21).¹²⁴ O problema, nesse caso, era que, nas mãos dos “puritanos”, a bandeira da liberdade de consciência havia sido empunhada, nas décadas de 1640 e 1650, para defender a doutrina antinomiana do “domínio dos santos” – liberdade de consciência era um direito exclusivo daquelas consciências tocadas pelo Espírito Santo, às quais cabia governar os “réprobos”. Diante disso, competia aos distintos partidos religiosos que, em sua busca pela verdadeira religião “civil”, compunham o heterogêneo whigismo nascente, conceber e articular “consciência” e “autoridade” de formas alternativas àquelas associadas ao “entusiasmo” puritano e à “*priestcraft*” de sacerdotes *High-Church*.

Discuti, no segundo capítulo desta tese, o modo pelo qual o modelo pentecostal, profético e inspirado, de consciência articulado por protestantes radicais foi combatido antes e durante o período da Restauração. Enquanto “puritanos” milenaristas, místicos, espiritualistas e anabatistas alegavam que a

Walter Moyle, John Toland e Robert Molesworth, cf. GOLDIE, 1987; CHAMPION, 1992 e 2002, onde se discute a difusão dessa tradição anticlerical inglesa para a França no século XVIII.

¹²⁴ Como se verá em seguida, esse é o ponto central da *Carta Sobre a Tolerância* (1689). Cf. também as suas *Critical Notes*, onde é dito que cada um tem o “direito natural e evangélico de cuidar de sua própria salvação” (1681 *apud* MARSHALL, 1992, p. 267). As citações subsequentes da *Carta* seguirão o padrão adotado aqui: a localização da passagem no texto original, editado por Mark Goldie para o *Liberty Fund* (2010), seguida de sua localização na tradução de Anuar Aiex para a edição da coleção *Os Pensadores* (1983). Outra vez, reservei-me a liberdade de alterar a tradução onde cri necessário.

“tenra consciência” não podia ser reprimida porque representava o próprio pneuma divino agindo no interior do cristão escolhido, seus adversários moderados retrucavam que essa “consciência” não seria outra coisa senão a descontrolada fantasia individual, atizada pelos eflúvios maléficos da melancolia – “entusiasmo” no sentido vulgar, diria Henry More.

Em outro extremo, situava-se a concepção de consciência legada pela casuística tomista, segundo a qual, o exame e julgamento de nossas ações de acordo com as leis divinas reveladas implicavam um procedimento lógico, um silogismo em que a premissa maior seria a lei divina adequada (corretamente interpretada) e a premissa menor, o caso particular.¹²⁵ Exigindo o auxílio de especialistas, i.e., clérigos e teólogos versados na tradição hermenêutica da igreja, capazes de interpretar e aplicar corretamente os preceitos contidos nas Escrituras à realidade cotidiana, essa visão possuía alguns corolários importantes relativos à psicologia e pedagogia religiosas. Em primeiro lugar, o crente é considerado responsável não apenas por agir sinceramente conforme aquilo que acredita, como também por possuir as crenças “corretas”, a respeito das quais ele tem o dever de se informar junto aos detentores das chaves da críptica mensagem divina. Caso ele se recuse, seu tutor espiritual, movido pelo rigoroso amor agostiniano, tem o dever de obrigá-lo, à força, se necessário, a informar melhor sua consciência, da mesma forma que o mestre zeloso aplica a palmatória à criança renitente. Na visão da casuística tomista, assumida também pelas elites clericais protestantes ortodoxas, a consciência, não constitui um centro decisório interior autônomo, capaz de julgar e obrigar a partir de seu próprio poder soberano – “a consciência não é simplesmente uma entidade em nós, antes [...], ela é tanto quanto uma entidade fora de nós (Kittsteiner, 1988, p. 201).¹²⁶

Contra esses dois extremos do “entusiasmo” e da tutela clerical, manifestaram-se, durante a Restauração, outras concepções de consciência e de sua liberdade. Para Hobbes, a consciência era uma faculdade autônoma e racional, livre para inquirir a respeito da melhor maneira de obter a salvação e entreter

¹²⁵ Sobre as persistências e transformações da casuística escolástica e sua noção de consciência na Primeira Modernidade, cf. LEITES (Org.), 1988. Entre os artigos dessa coletânea, destaca-se o de Kittsteiner.

¹²⁶ Segundo Goldie (1991b), Agostinho e São Tomás eram as duas balizas teológicas da “teoria anglicana da perseguição”, defendida pelos clérigos e teólogos *High-Church*, durante a Restauração.

privadamente as crenças que julgasse necessárias nesse sentido. Não obstante, a consciência não tinha liberdade para falar e agir com base nessas crenças, tendo abandonado esse direito natural em troca da sua segurança, transferindo-o para o representante (ou representantes) da *Commonwealth* quando da sua instituição. A defesa hobbesiana da liberdade de consciência era inseparável, como vimos, de uma eclesiologia erastiana: o soberano, como chefe supremo da igreja, poderia tornar obrigatórias quaisquer doutrinas e cerimônias públicas (“indiferentes” do ponto de vista da salvação) que cresse necessárias para a manutenção da ordem e disciplina religiosa e civil. Surpreendentemente, a posição latitudinária era muito semelhante à hobbesiana.

Assim como Hobbes, os latitudinários defendiam o princípio da autonomia soteriológica da consciência individual (entendida como uma faculdade crítica, moral e racional)¹²⁷ e condenavam à perseguição aos dissidentes, ao mesmo tempo que apoiavam a autoridade eclesiástica do soberano civil. Marcados pela memória dos excessos cometidos durante a Guerra Civil e o Interregno, os latitudinários mantiveram, durante a Restauração, a convicção de que a uniformidade religiosa era a forma mais eficaz de garantir a ordem social, condenando o separatismo, ao mesmo tempo que pressionavam por uma reforma que permitisse relaxar os termos de conformidade à igreja nacional. Essa combinação entre erastianismo e defesa da liberdade de consciência era possível devido a uma ambiguidade constitutiva do argumento adiaforista, no qual se baseavam tanto Hobbes quanto os latitudinários: na medida em que determinados rituais ou doutrinas são “indiferentes” do ponto de vista da salvação, eles podem ser impostos pelo magistrado civil, não porque Deus o deseja, mas em nome da ordem e decência no culto público, não havendo nenhuma razão forte para se lhes objetar, a não ser “escrupulosidade de consciência”.

Em reação à violenta política persecutória anglicana, desenvolveram-se, também, no interior do não conformismo, outras defesas da liberdade de consciência, que questionavam de forma mais radical os princípios que sustentavam o estabelecimento na Igreja e no Estado da Restauração e pressionavam por sua substituição por uma ordem mais tolerante, menos preocupada com a uniformidade religiosa e mais respeitosa das “vidas, liberdades

¹²⁷ Uma “*accountable and rational conscience*”, segundo Henry More (2004 [1660], p. 170).

e possessões (*estates*)” dos ingleses e, sobretudo, mais afinada com o sentimento de domínio pessoal que já experimentavam em relação às suas vidas religiosas.

Em uma série de artigos recentes, Gary Krey chamou a atenção para o fato de que a defesa da liberdade de consciência, – praticamente restrita a uma minoria de sectários e radicais, antes de 1660, viria a se tornar também comum entre protestantes ortodoxos dissidentes no final dessa década, refletindo e canalizando uma insatisfação crescente com o estabelecimento político-eclesiástico da Restauração.¹²⁸ Muitos presbiterianos e independentes, empurrados a contragosto à mesma condição “dissidente” de sectários, abandonaram convicções históricas acerca da necessidade de uma uniformidade religiosa e da legitimidade da coerção, juntando-se a batistas e quakers na oposição a uma igreja que constrangia suas consciências e a um Estado que confiscava suas propriedades, encarcerava-os e os torturava por suas crenças.

Entre 1667 e 1672, porta-vozes de várias denominações dissidentes articularam, em panfletos dedicados à causa da liberdade religiosa, uma visão da “consciência” como “uma faculdade crítica, moral e racional que torna cada indivíduo capaz de responder ao comando de Deus de obediência à vontade divina” (Krey, 2001, p. 81). O livre exercício dessa faculdade era visto como um direito e uma responsabilidade que não podiam ser restringidos nem transferidos ao sacerdote ou ao príncipe, “pois Deus espera que os indivíduos empreguem essa faculdade para discernir as Suas intenções no que diz respeito ao comportamento e à devoção” (ibid). Esse conceito de consciência acompanhava-se também de uma teoria política que propunha uma jurisdição dupla – separando um domínio público, governado pelo magistrado, e um domínio privado, governado pela consciência – e condenava como “papista” e “tirânica” qualquer intrusão dos poderes temporais na esfera da crença e devoção pessoal.

Krey também explorou o papel de “politização” dos argumentos dissidentes a favor da liberdade religiosa sobre a população londrina, durante a Restauração, servindo como meio de articulação e vocalização de um conjunto de diferentes tradições de discurso político baseadas na adesão dos “homens livres ingleses” fossem a seus privilégios corporativos fossem aos seus direitos “cívicos”, “naturais”, “históricos” ou “contratuais”. Na Londres da Restauração, diferentes

¹²⁸ Cf. KREY, 1995, 1996, 2001.

linguagens relativas a “direitos históricos e naturais, sobre a razão e uma constituição antiga, sobre consciência e consentimento e sobre ameaça do papismo e do governo arbitrário” (ibid, p. 94) amalgamaram-se em uma comunidade discursiva comum que veio a se condensar no partido *Whig*, em meados da década de 1670.¹²⁹ Tratava-se de uma comunidade unida sobretudo pela experiência compartilhada da perseguição religiosa, na qual um entendimento da Reforma protestante como um “processo” inacabado e ao mesmo tempo alicerçado em um passado ideal, carregava implicações importantes para a conceptualização da relação entre Estado, Igreja e consciência.

Ainda que reconheça o anacronismo do termo, Krey insiste em chamar esses dissidentes e *Whigs* londrinos de “radicais”, na medida em que seus argumentos e atividades políticas envolviam uma rejeição das convenções e estruturas que sustentavam o Estado-Igreja da Restauração, pressionando por sua substituição por uma ordem mais tolerante e respeitosa dos seus “direitos”. Esse desafio “radical” foi, paradoxalmente, articulado, sobretudo, nas linguagens tradicionalistas da Reforma protestante e da “Antiga Constituição”, apelando para direitos e privilégios adquiridos pelo “uso imemorial” e pelo “costume ininterrupto” e para as práticas “puras” da religião primitiva, corrompidas pelo “governo arbitrário”, pelo “papismo” e pela “astúcia clerical”. Ambivalente, a mesma Antiga Constituição que sancionava as doutrinas radicais do “consentimento” e da “representação” sancionava também a “monarquia inglesa”, uma monarquia diferente das suas formas continentais e Stuart, arbitrárias e degeneradas.

Os “radicais” *Whigs* do final do século XVII andavam para frente, mas olhavam para trás, para um passado idealizado que não deixavam de manipular, abandonando convenções históricas relativas à uniformidade religiosa, à

¹²⁹ Krey não negligencia o papel do “republicanismo clássico” na formação das perspectivas políticas dos dissidentes e *whigs* de Londres, mas insiste no seu caráter secundário relativamente a outras linguagens, em particular, aquelas relativas à liberdade de consciência e ao consentimento. De acordo com ele, “*the devotion of the London Whigs to an ancient constitution and their championship of the rights of a guild-based electorate owed more to history and to experience than to the civic virtue of Machiavellian tradition. Ideas articulated by republican writers did circulate in the city, but most London Whigs responded to republican ideas from the perspective of their own concerns about consent and liberty for conscience. These concerns made London Whigs and dissenters an audience for republican writings and perspectives. But they were an audience of independently minded individuals quite capable of mixing ideas and language, and of merging history and reason, in hybrid ways that can mislead the historian and defy precise categorization*” (Krey, 2001, p. 92).

legitimidade da coerção, à “obediência passiva” e à autoridade “*de jure divino*” de príncipes e sacerdotes que não mais se coadunavam ao senso de controle que experimentavam em relação às suas vidas. A *Carta Sobre a Tolerância* de John Locke reverbera alguns desses desenvolvimentos.

4.6.

A Carta Sobre a Tolerância de Locke

Nenhuma história da tolerância religiosa no século XVII pode deixar de mencionar a *Carta Sobre a Tolerância*¹³⁰, considerada por muitos como um dos marcos do “liberalismo moderno”. Inteiramente baseado no evangelismo cristão e restrito à teologia especulativa e prática devocional, o liberalismo de Locke era, no entanto, bastante diferente daquele de um John Stuart Mill, por exemplo. Dois de seus contemporâneos, o judeu Bento de Spinoza e o huguenote Pierre Bayle, com quem Locke conviveu no exílio, na Holanda, e manteve correspondência, desenvolveram argumentos muito mais céticos e “liberais” do que os seus – estendendo o direito à tolerância até mesmo a católicos e ateístas.¹³¹ Com efeito, Locke jamais abandonou a convicção de que haveria apenas “uma única verdade, um único caminho para o céu” (2010, p. 14; 1983, p. 7) e tampouco aplaudiu o pluralismo religioso – vale lembrar que “tolerância” ainda significava “permissão dada àquilo que não se aprova” –, embora reconhecesse a sua inevitabilidade e a futilidade dos esforços em prol da uniformidade religiosa. Fundamentalmente, a *Carta* de Locke tinha o propósito de contestar teologicamente a legitimidade da política persecutória – “o fogo e a espada” não são instrumentos pastorais – e defender, na mesma base, a autonomia religiosa individual, i.e., o direito natural e evangélico de cada um de zelar por sua própria salvação, adotando as crenças e práticas (errôneas ou não) que a própria consciência julgue necessárias para tal.

Em que pesem essas ressalvas, a posição de Locke era bastante surpreendente em sua época, tão surpreendente que nem mesmo Locke a esposava

¹³⁰ Originalmente publicada em latim, na Holanda, logo após a revogação do Édito de Nantes, em 1685, a carta foi republicada em latim e em inglês, na Inglaterra, em 1689, na sequência da aprovação do Ato de Tolerância.

¹³¹ Cf. SPINOZA, 2007; e BAYLE, 2005 [1686]. Para uma comparação entre os argumentos de Spinoza e Locke, na chave da distinção entre uma vertente “radical” e uma “moderada” do Iluminismo, cf. ISRAEL, 2000.

em sua juventude.¹³² Quando a monarquia e a Igreja da Inglaterra foram restauradas, em 1660, um jovem e obscuro professor de Oxford, escreveu dois ensaios defendendo, na chave da tradição adiaforista/erastiana, a autoridade do soberano civil para impor a uniformidade no culto público – exatamente a mesma doutrina que viria a criticar em sua maturidade. Esses ensaios, redescobertos em 1967 e, hoje, conhecidos como *Two Tracts on Government* (1660-1662), revelam um anglicano de inclinações latitudinárias, escandalizado com a anarquia civil provocada pelo fanatismo puritano nas décadas de 1640 e 1650. Nesse momento o jovem oxfordiano acreditava, como a maior parte de seus colegas, que, sob a bandeira da liberdade de consciência, escondiam-se apenas entusiasmo e antinomismo puritanos.

O *Essay on Toleration* de 1667 (que antecipa alguns dos argumentos da *Carta*), sinaliza a mudança de opinião de Locke que abandona a posição erastiana inicial, a favor da uniformidade religiosa, e passa a defender uma forma de tolerância mais ampla do que a mera “compreensão” latitudinária. As razões exatas dessa mudança são matéria de especulação, mas é evidente que ela refletia a percepção de que os termos do arranjo Estado-Igreja ditados pelo torismo *High-Church* em ascensão eram equivocados e que o Código de Clarendon, ao invés de promover a concórdia, havia criado apenas ressentimento e divisão.¹³³ A *Carta Sobre a Tolerância* consolidou essa mudança.

O primeiro argumento de Locke a favor da tolerância, na *Carta*, envolve uma definição substantiva da “verdadeira” igreja e da “essência” do cristianismo. A “tolerância”, afirma ele, na frase de abertura do texto, é “o sinal principal e distintivo da verdadeira religião” (ibid, p. 7; ibid, p. 3). Antiguidade, pompa exterior, disciplina reformada e ortodoxia doutrinária não fazem de uma Igreja,

¹³² A *Carta* causou enorme polêmica quando de sua publicação, obrigando Locke a escrever três longas defesas de seus argumentos contra furiosos *high-churchmen*, entre os quais, Jonas Proast, seu mais formidável adversário.

¹³³ Sobre a mudança de opinião de Locke acerca da tolerância religiosa, cf. GOLDIE, 2010, pp. xx-xxi; e, sobretudo, MARSHALL, 1992, que discute também a relação entre Locke e os latitudinários. Goldie e Marshall mencionam alguns eventos da vida de Locke que o teriam influenciado na revisão de suas ideias: uma viagem diplomática à cidade de Cleves, na Alemanha, em 1666, onde observou uma experiência pacífica de tolerância religiosa; a influência pessoal do líder do movimento *Whig*, o primeiro conde de Shaftesbury, de quem se tornou médico e secretário pessoal nos anos 1670; e a experiência do exílio, na Holanda, no início da década de 1680, onde participou do círculo de intelectuais em torno de Pierre Bayle (MARSHALL, 1992, pp. 255, 267, 276-277; e LOCKE, 2010, pp. xx-xxi. Para uma discussão mais extensa do ambiente cosmopolita da República das Letras holandesa e sua influência sobre Locke, cf. MARSHALL, 2006: parte III.

cristã, sendo “antes os sinais de homens competindo pelo poder e domínio sobre os outros, do que da Igreja de Cristo” (ibid, pp. 7-8; ibid, p. 3). Ninguém é um verdadeiro cristão sem “caridade”, “humildade” e “boa vontade em geral em relação a toda espécie humana”. Em consonância com o modelo latitudinário, Locke considera serem os propósitos do cristianismo “regular a vida dos homens segundo as regras da virtude e da piedade” e estabelecer a “santidade, pureza de maneiras, benignidade e humildade de espírito” (ibid, p. 8). É a reforma moral da personalidade de acordo com os preceitos práticos contidos no Evangelho que constitui a finalidade do cristianismo, cuja essência é a “caridade” e “a fé que age, não pela força, mas pelo amor”.

Se, portanto, a verdadeira Igreja de Cristo é uma igreja do amor e da virtude, o zelo dos seus discípulos deve estar voltado para o combate ao vício e à imoralidade em si mesmos e naqueles que o cercam, e não para perseguir, privar dos bens, torturar e matar por causa de “cerimônias” ou “opiniões”, “as quais, na maior parte dos casos, dizem respeito a questões intrincadas e sutis, que excedem a compreensão ordinária dos homens” (ibid, p. 9; ibid: p. 4). Tolerância para com o vício é certamente mais antagônico à glória de Deus, à pureza da Igreja e à salvação das almas do que “dissidência conscienciosa”¹³⁴ acompanhada de uma “conduta inocente”. Perseguir dissidentes por conta de questões “indiferentes” é uma prática anticristã, que levanta sérias dúvidas a respeito do caráter e das intenções dos perseguidores.

Desde o início da *Carta*, Locke deixa entrever um veio anticlerical que surge no texto em diversos pontos. Empregando uma retórica familiar a Hobbes, Locke se pergunta se a razão do zelo persecutório de alguns não seria, na verdade, algum objetivo alheio ao amor ao próximo e cuidado pastoral alegados. O fato é que o homem que é cruel e implacável com aqueles cujas “opiniões” diferem das suas, ao mesmo tempo que é indulgente com iniquidades e vícios, demonstra, por suas ações, “que seu objetivo é um outro reino” – um “reino das trevas”, diria Hobbes –, “e não a promoção do reino de Deus” (ibid, p. 10; ibid, p. 4).

Compelir outros homens a professar certas doutrinas ou se conformar a este ou àquele ritual é, para Locke, um meio inapropriado para a edificação da igreja

¹³⁴ A edição latina acrescenta, aqui, “ainda que equivocada”, expressão excluída pelo tradutor da edição em inglês, William Popple, um comerciante unitarista e autor de panfletos religiosos. Cf. LOCKE, 2010, p. 9, nota 12.

de Deus. Doutrinas e rituais não constituem a verdadeira igreja nem a “espada e o fogo” são “armas que [...] fazem parte da campanha cristã” (ibid, p. 11; ibid, p. 4). Se aqueles que empregam a força estivessem sinceramente interessados no bem das almas alheias, teriam, ao contrário, seguido o exemplo do “Príncipe da Paz”. Cristo enviou os seus soldados para subjugar as outras nações e trazê-las à comunhão na sua igreja, “desarmados da espada ou de outros instrumentos de força, e munidos das lições do Evangelho da paz e da santidade exemplar de sua conduta” (ibid, p. 11; ibid, p. 4). Privar os homens “de seus bens, mutilá-los com punições corporais, afaimá-los e torturá-los em prisões infectas e, por fim, até mesmo matá-los” (ibid, p. 9; ibid, p. 3) não são manifestações da *caritas* no cuidado pela salvação de almas, mas do “orgulho” e “ambição” humanos na busca pelo domínio temporal.

Embora importante, a afirmação de que o verdadeiro espírito da caridade cristã é incompatível com a “espada e o fogo” não é o argumento principal da *Carta*, que prioriza uma defesa da separação entre Estado e Igreja. Indo de encontro à tradição patrística e ao princípio mesmo do Estado confessional, esse argumento era o mais original de Locke, que procede, nesse caminho, distinguindo conceitualmente associação civil (“*Commonwealth*”) e associação religiosa (“igreja”) de forma teleológica, ou seja, segundo seus fins específicos e distintos.

Em consonância com os *Dois Tratados Sobre o Governo*, publicados no mesmo ano em que a *Carta*, Locke argumenta que a *Commonwealth* é uma associação voluntária, fundada no “consentimento” e constituída exclusivamente para a preservação e promoção do que ele chama de “bens” ou “interesses civis” (*bona civilia*): “a vida, a liberdade, a saúde física, a imunidade à dor (*freedom from pain*) e a posse de coisas externas” (ibid, p. 12; ibid, p. 5). O poder e autoridade delegados ao magistrado civil limitam-se apenas àquilo que diz respeito a esse fim específico, não se estendendo à salvação das almas – o cuidado pastoral não é “atribuição do governo civil”.

Em contrapartida, uma “igreja é algo absolutamente separado e distinto da *Commonwealth*” (ibid: 24; ibid: 10). A igreja é uma associação voluntária no interior da *Commonwealth*, cujo fim é louvar a Deus da maneira que seus integrantes consideram ser aquela que mais Lhe agrada. Essa associação nada tem a ver com a aquisição ou preservação de “bens civis” e é “livre”, no sentido de

que não pode ser estabelecida ou mantida pela força. Cada um de seus membros deve possuir a mesma liberdade que teve ao entrar para deixá-la, caso discorde de algum aspecto de sua doutrina ou ritual. Nesse sentido, a igreja é análoga a qualquer outra forma de mútua associação para um propósito específico (sociedades filosóficas, mercantis ou de “conversação”), podendo ser constituída e desfeita ao bel-prazer de seus integrantes. Segundo essa lógica, caso o poder civil ameace a vida, liberdade ou propriedade de seus súditos no esforço de impor, contra o seu desejo, alguma forma de religião específica, ele extrapola a sua jurisdição e subverte a sua finalidade essencial, rompendo o acordo que o origina.

O argumento que postula a separação entre Estado e religião baseia-se em algumas premissas básicas. A primeira delas envolve uma hipótese a respeito da psicologia da crença, que contradita a visão agostiniana/tomista que subjaz à defesa da coerção física como instrumento pastoral. Assim como Hobbes, Locke acreditava que a crença seria imune à compulsão externa, i.e., que ninguém poderia acreditar em algo contra sua própria vontade: “confisco de bens, aprisionamento, torturas, nada dessa natureza pode ter qualquer eficácia em modificar os julgamentos internos que os homens formularam acerca das coisas” (ibid, p. 13; ibid, p. 6).

Isso não significa que o soberano não possa, como qualquer outro homem, buscar persuadir outras pessoas a adotarem uma religião que ele acredite ser verdadeira – “um cuidado caridoso, que consiste em ensinar, admoestar e persuadir, não pode ser negado a homem algum” (ibid, p. 26; ibid, pp. 11-12) –, mas significa, que, em sua capacidade oficial (que envolve a promulgação de leis e a aplicação de sanções, i.e., a força), o magistrado deve abster-se de fazê-lo, já que “sanções não são de modo algum capazes de produzir [...] crença” (ibid, p. 14; ibid, p. 6). Ademais, o soberano civil não tem nenhuma forma de autoridade legítima para impor formas específicas de religião. Ele não tem tal poder por mandado divino (pois não há nenhuma evidência de que Deus o tenha concedido a alguém) nem pelo consentimento dos homens, pois ninguém, na visão de Locke, pode abdicar da responsabilidade pela própria salvação, transferindo-a para outrem – “mesmo se alguém quisesse, não poderia crer por imposição de outrem” (ibid, p. 13; ibid, p 5).

Com isso, tocamos naquele que talvez seja o ponto central da *Carta*: a autonomia da consciência individual na busca pela verdade. Nenhum príncipe,

enquanto autoridade civil, pode nos ajudar nessa busca, decidindo por nós. Embora superiores aos outros mortais em poder, os príncipes não o são por natureza, e o direito e/ou habilidade para governar não implica um conhecimento superior em outras áreas, muito menos em religião. Se eu seguir as ordens do meu príncipe e ele estiver enganado, sou eu que perco, e perco algo que soberano terreno algum poderá jamais me recompensar. A vida ou morte eterna é algo importante demais para ser deixado ao cargo de outrem. “O único e estreito caminho que conduz ao céu não é melhor conhecido pelo magistrado do que por pessoas privadas; por conseguinte, não posso orientar-me com segurança por alguém que provavelmente o ignora tanto quanto eu e que certamente está menos preocupado do que eu com minha própria salvação” (ibid, p. 29; ibid, p. 13).

E quanto à Igreja, pergunta-se Locke retoricamente: não deveríamos seguir os seus conselhos em assuntos sagrados? Afinal, aquilo que o soberano nos comanda com a espada são os sacerdotes que, enquanto autoridades espirituais, determinam. A resposta de Locke começa pela denúncia da corrupção histórica da Igreja por sacerdotes e magistrados – “quem não vê com que tamanha frequência o nome da Igreja, venerável no tempo dos apóstolos, tem sido usado em épocas posteriores para lançar pó nos olhos das pessoas”. De Constantino até Henrique VIII, Eduardo VI, Maria e Elisabete, vê-se “quão facilmente [...] o clero modificou seus decretos, seus artigos de fé, suas formas de culto, enfim tudo, de acordo com a inclinação desses reis e rainhas ” (ibid, p. 31; ibid, p. 14). Com uma nota de sarcasmo, Locke chega a se perguntar “se uma convenção de clérigos, elaborando normas canônicas” merece o nome de “igreja” (ibid, p. 30; ibid, p. 14). Independente disso, os julgamentos dos padres e doutores da igreja, “cujas divergências e disputas são suficientemente conhecidas” (ibid, p. 31; ibid, p. 14), não são mais confiáveis do que os dos magistrados.

Há, sem dúvida, um elemento de ceticismo na *Carta*, que enfatiza a falibilidade dos juízos humanos. Ninguém pode estar tão seguro a respeito de suas próprias visões a ponto de violentar a propriedade, liberdade e a vida daqueles que delas discordam. Afirmar que a Igreja “ortodoxa” tem esse direito sobre a “herética” não significa nada, pois “cada igreja é ortodoxa para si mesma e errônea e herege para as outras” (ibid, p. 21; ibid, p. 9). O conflito entre as igrejas a respeito da verdade de suas doutrinas e pureza de seus rituais não tem solução e não há juiz algum sobre a Terra que possa decidi-lo – apenas Deus tem essa

capacidade, que será exercida no Juízo Final com a punição dos hereges. Mas esse ainda não era ponto. Locke não era um cético radical: nunca pôs em dúvida a veracidade do cristianismo e tinha sua opinião própria a respeito de que variedade particular do cristianismo seria a correta (vale dizer que Locke jamais rompeu com a Igreja Anglicana). O que ele estava questionando era a legitimidade da perseguição religiosa, algo que independia da questão referente à verdade ou falsidade teológica de doutrinas e rituais.

Supondo, então, a existência de apenas duas Igrejas, mesmo “se fosse possível esclarecer qual dessas duas igrejas dissidentes estava no caminho correto, nem por isso seria conferido à igreja ortodoxa nenhum direito para destruir a outra” (ibid, p. 22; ibid, p. 9). Ninguém possui jurisdição sobre a consciência religiosa alheia, nem pode a força externa produzir convicção interior. Na melhor das hipóteses, a coerção pode produzir uma conformidade exterior, mas conformidade exterior sem convicção não tem valor salvífico, qualquer que seja a doutrina que se professe ou liturgia a que se conforme – mesmo que sejam verdadeiras.

“But after all, The Principal Consideration, and which absolutely determines this Controversie, is this. Although the Magistrates Opinion in Religion be sound, and the way that he appoints be truly Evangelical, yet if I be not thoroughly perswaded thereof in my own mind, there will be no safety for me in following it. No way whatsoever that I shall walk in, against the Dictates of my Conscience, will ever bring me to the Mansions of the Blessed” (ibid, p. 31).

Esse era, ao mesmo tempo, o mais cético e menos cético dos argumentos de Locke. Em que pesem todas as dúvidas relativas ao caminho que leva à Cidade Celestial, “isto, ao menos, é certo: nenhuma religião que eu não acredite ser verdadeira pode ser verdadeira ou útil para mim” (ibid, p. 32; ibid, p. 14). A “sinceridade interior” (*inward sincerity*) é um elemento *sine qua non* para a salvação. Mais importante do que estar de posse da verdade (que pode ser possuída por razões absolutamente circunstanciais ou por mera conformidade externa) é a busca sincera por ela. Mesmo que leis e punições fossem capazes de modificar a convicção, conjectura Locke, considerando-se a imensa variedade de crenças entretidas pelos príncipes e o fato de que há apenas “uma única verdade, um único caminho para o céu”, teríamos a absurda conclusão – que “que muito mal se coaduna à noção de uma divindade” – que “a felicidade ou miséria eterna dos homens dependeriam do seu local de nascimento” (ibid, p. 15; ibid, p. 6). Não

há salvação sem esforço próprio, diz Locke (*sapere aude!*, dirá Kant, cem anos mais tarde).

Aqueles que se esforçam sinceramente na busca pela verdade devem ser respeitados, mesmo que julguemos falsas as suas opiniões. “Tenho dúvidas acerca da doutrina dos socinianos; suspeito do culto praticado pelos papistas ou luteranos”, diz Locke, mas isso não me dá o direito de persegui-los (ibid, p. 30; ibid, p. 13). “Nem mesmo os Americanos” devem ser punidos por não abraçarem o cristianismo, “se acreditam que agradam a Deus observando os rituais do seu país e que obterão a felicidade por esse meio, devem ser deixados a Deus e a si mesmos” (ibid, p. 39; ibid, pp. 17-18). O católico acredita que aquilo que os outros homens chamam de “pão” é o corpo de Cristo, o judeu não acredita que o Novo Testamento seja a palavra de Deus, e o pagão duvida de ambos os Testamentos. “Admito de bom grado que essas opiniões são falsas e absurdas”, afirma Locke, “não cabe, todavia, às leis fundamentar a verdade das opiniões”, mas sim garantir a paz e a segurança da *Commonwealth* e de seus cidadãos (ibid, p. 44; ibid, p. 20).

A lista de exemplos poderia estender-se indefinidamente, mas o ponto, por mais surpreendente que seja, está claro: o erro (ou melhor, o errante sincero) deve ser tolerado, ou, o que dá no mesmo, a liberdade de consciência tem prioridade sobre a verdade. O erro sincero redime a culpabilidade por ele. Evidentemente, o dever da tolerância não cancela o direito de cada um de combater o erro por meios não coercitivos – “todo homem tem o direito de admoestar, exortar, convencer a outrem do erro e conduzi-lo por meio de argumentos à verdade” (ibid, p. 14; ibid, p. 6). Mas, “ao fim e ao cabo, deve-se deixá-los à sua própria consciência” (ibid: p. 32; ibid, p. 14).

Na concessão de um valor maior à “sinceridade” do que à verdade, Locke estava subvertendo a lógica da visão tomista sobre a consciência, substituindo uma ética dura que responsabiliza o homem por não se informar acerca das crenças “corretas”, por uma ética da sinceridade, em que o esforço diligente na busca da verdade exime a culpa pelo erro. Esse movimento acompanha a transição para um modelo de “governo” em que a compulsão interna desempenha um papel mais importante do que a externa. Não à toa, duas das mais importantes obras do final da vida de Locke são sobre a educação. *Some Thoughts Concerning Education* (1693-5) e *Of the Conduct of Understanding* (1706) complementam-se.

Enquanto a primeira expõe metodicamente princípios pedagógicos a serem empregados na educação infantil, a segunda delinea o ideal que constitui o objetivo dessa pedagogia: personalidades capazes de julgar de forma autônoma assuntos privados e públicos.

É a importância conferida à “sinceridade” que leva Locke a rejeitar a doutrina erastiana, esposada por Hobbes e pelos latitudinários. Postulando uma separação radical entre interior (convicção) e exterior (práxis), Hobbes pôde combinar uma defesa da liberdade de consciência com a afirmação do poder eclesiástico supremo do magistrado civil: ao súdito é possível ser livre apenas privadamente (“*in secret free*”); publicamente, deve obedecer. Locke, porém, exige uma coerência maior. Não basta ao fiel lockiano manter uma reserva mental enquanto, obediente às ordens de seu soberano, professa publicamente uma doutrina na qual não acredita ou se submete a rituais que sua consciência julga ofensivos a Deus. Ele tem de acreditar no que professa e professar o que acredita: “qualquer doutrina que professemos, qualquer culto exterior a que nos conformemos, se não estivermos completamente convictos de que uma é verdadeira e o outro, agradável a Deus, tal doutrina e tal prática, longe de serem um auxílio, serão, na verdade, grandes obstáculos à salvação” (ibid, p. 13; ibid, p. 5).

Para Locke, a “licença de Naamã”, pela qual o súdito de Damasco prostrava-se diante do ídolo Remon enquanto entretinha Iaweh em seu coração, não passava de hipocrisia – “bela religião essa, que obriga a dissimular e mentir a Deus e aos homens para a salvação da alma!” (ibid, p. 44; ibid, p. 20). Religião envolve não apenas crenças, mas ações e palavras, interior e exterior. A felicidade ou infortúnio eternos da alma dependem de “crer e fazer nessa vida o que é necessário para se obter o favor de Deus” (ibid, p. 45; ibid, p. 20). Pois “Deus deve ser publicamente cultuado” (ibid, p. 32; ibid, p. 14). A liberdade religiosa, portanto, não pode se limitar à crença, devendo estender-se também às práticas que a consciência, enquanto faculdade racional e crítica, julga serem conformes à vontade divina.

Com isso, Locke tocava numa questão delicada: a associação milenar entre heterodoxia religiosa, licenciosidade moral e sedição política. Os excessos cometidos por puritanos e sectários radicais durante a Guerra Civil e o Interregno contribuíram para reforçar essa associação, levando até mesmo teólogos liberais

como Hobbes e os latitudinários a defender a uniformidade religiosa. Segundo as convenções medievais e modernas que informavam as artes do governo no século XVII, um consenso político-religioso executado em concerto pelos poderes civil e espiritual era o veículo para a manutenção da ordem social. A proposta lockiana de uma liberdade ampla de consciência precisava, portanto, enfrentar essas convenções, demonstrando que “liberdade” não implica “licenciosidade” e que uma política de tolerância religiosa não conduz a uma situação de “*bellum omnium contra omnes*”. O caminho para tal envolvia uma demarcação das jurisdições do magistrado e da consciência e um exame das condições e limites da tolerância.

Em que pese sua fama como “pai do liberalismo”, Locke possuía uma visão mais positiva e menos restrita sobre o papel das “ações morais” na vida coletiva do que Hobbes, que tendia a limitá-lo ao princípio formal da obediência. De uma “*good life*” (*morum rectitudo*), diz Locke, dependem “a segurança tanto da alma humana quanto da *Commonwealth*” (ibid, p. 45; ibid, p. 20). “Retidão moral” é, portanto, uma categoria limítrofe no pensamento lockiano, situada exatamente na fronteira entre os domínios civil e religioso. Ela representa “a parte mais importante da religião e da piedade verdadeira”, e “concerne também o governo civil”. Essa ambivalência levanta um problema jurisdicional importante: quem governa as “ações morais”? Vimos que, na tradição da casuística escolástica, nossos atos deveriam obedecer a uma consciência tutelada pela igreja. Hobbes, que julgava os sacerdotes astuciosos e “*unpleasing*”, defendia, ao contrário, que os homens haviam abdicado do poder sobre suas ações, transferindo-o para o soberano civil quando da instituição da *Commonwealth*. Locke, por sua vez, propunha um modelo misto de governo, conferindo as ações morais “à jurisdição tanto do tribunal externo quanto do interno, tanto do governador civil quanto do doméstico; vale dizer, do magistrado e da consciência”. Para Locke, a consciência é uma faculdade natural, moral e racional, implantada por Deus em cada homem para interpretar e aplicar as leis divinas.¹³⁵ A princípio, o “governador doméstico” e o “civil” devem se complementar, atuando em concerto.

Locke insiste que, se forem cuidadosamente observados os princípios que regem a distinção entre Estado e religião, um conflito de autoridades entre “o

¹³⁵ Cf. o verbete “consciência moral”, no *Dicionário Locke*.

guardião da paz pública e o superintendente da alma” raramente ocorrerá (ibid, pp. 45-48). No entanto, caso ocorra mesmo assim, a consciência é quem tem a primazia – “pois deve-se, antes de tudo, obediência a Deus, em seguida, às leis” (ibid, p. 48; ibid, p. 21). A pessoa privada não é obrigada a realizar uma ação que sua consciência não aprove, afirma Locke. Caso se trate de uma lei promulgada, no âmbito político, e orientada para o bem público, o indivíduo deve, no entanto, submeter-se pacientemente à punição prevista, pois um juízo privado contrário “não suprime a obrigação a essa lei, nem merece uma licença”.

Se, no entanto, tratar-se de uma lei que extrapole as prerrogativas do soberano civil, obrigando, p.ex., a adoção de uma religião qualquer, contra a vontade dos súditos, eles “não devem, em tais casos, ser obrigados por essa lei contra suas consciências”. Embora Locke não trate deste tema na *Carta*, entra-se, nesse caso, no delicado terreno do “direito de resistência”, discutido nos quatro últimos capítulos do *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*, pois o abuso de poder pelo Estado, atentando ilegitimamente contra a vida, liberdade e propriedades de seus súditos, rompe o contrato que o origina. Locke apresenta ainda uma última situação hipotética, na qual soberano e súditos divergem quanto à legitimidade de leis promulgadas pelo primeiro, e isso o leva a considerar em maior detalhe as condições da tolerância.

“Não devem ser toleradas pelo magistrado”, diz Locke, “quaisquer opiniões incompatíveis com a sociedade humana e com aquelas regras morais que são necessárias para a preservação da sociedade civil” (ibid, pp. 49-50; ibid, p. 22) – a tolerância religiosa não é sinônimo de tolerância moral. Locke acrescenta, entretanto, contra a opinião corrente, que doutrinas perniciosas à manutenção da sociedade civil “são raras em qualquer igreja” (ibid, p. 50; ibid, p. 21).

Também não deve haver tolerância para com doutrinas antinomianas, que concedem aos seguidores de uma religião particular prerrogativas especiais sobre as demais e sobre as leis civis. Locke visava com isso excluir católicos e puritanos radicais: os primeiros, por prestarem lealdade a um “príncipe estrangeiro” (o papa de Roma) e por pregarem que promessas feitas a “hereges” não devem ser mantidas e que os reis excomungados perdem o direito de domínio (lugares-comuns da polêmica anticatólica protestante); e os segundos, por pregarem que toda autoridade funda-se sobre a graça. “Esses, portanto, e outros semelhantes, que atribuem ao fiel, ao religioso e ortodoxo; i.e., em bom vernáculo, a si

mesmos, qualquer privilégio particular ou poder sobre outros mortais em assuntos civis”, diz Locke, “não tem nenhum direito de serem tolerados pelo magistrado” (ibid, p. 51; ibid, p. 23).

Tampouco os intolerantes, i.e., aqueles que rejeitam ou não professam o dever de tolerar outros homens “em assuntos de mera religião”, merecem tolerância. Uma condição fundamental para a tolerância deve ser que “todas as igrejas sejam obrigadas a ensinar e estabelecer como fundamento de sua própria liberdade o princípio de tolerância; e ensinar que a liberdade de consciência é o direito natural de todos os homens [...], e que ninguém deveria ser coagido em assuntos de religião por nenhuma lei ou força” (ibid, p. 53; ibid, p. 24).

Por fim, Locke exclui o ateísmo do direito à tolerância. Embora isso não seja surpreendente em um cristão devoto, não se trata apenas de preconceito teísta. Em um mundo social ainda regulado por convenções jurídico-teológicas que pressupunham Deus como o fiador das “promessas, alianças e juramentos” que unem os homens em laços de amizade, “a supressão de Deus, ainda que apenas em pensamento, dissolve tudo”.¹³⁶ Ademais, não sendo tecnicamente religiosos, os ateístas não poderiam reclamar tolerância religiosa.

É apenas nas páginas finais da *Carta* que Locke enfrenta diretamente a associação convencional entre heterodoxia religiosa e comportamento transviado. Vulgarmente chamadas de “conventículos”, as “assembleias”, diz Locke, são tidas como “a maior objeção a essa doutrina da tolerância”, a razão disso residindo no fato de serem comumente suspeitas de serem “berçários de facções e sedições” – um lugar-comum da retórica *Tory/High-church*. Locke até admite que as assembleias dissidentes podem tê-lo sido no passado e que sedições são, com frequência, iniciadas em nome da religião, mas afirma também que isso não se deve a algum traço peculiar de suas naturezas ou da natureza da religião em geral – “pois se os homens tomam parte em conspirações sediciosas, não é a religião que os inspira a tal, em seus encontros, mas os seus sofrimentos e opressões” (ibid, p. 55; ibid, p. 25). Não são heterodoxias e “conventículos” que produzem

¹³⁶ Sobre essas convenções e o significado de “amizade” na cultura medieval e da Primeira Modernidade, cf. BRAY, 2003. Mais radical que Locke, Pierre Bayle sugeriu, em *Pensées Diverses sur la Comète* (1683), que uma sociedade civil, fundada e mantida por ateístas seria pensável e, portanto, possível. Para uma interpretação do Iluminismo Napolitano e Escocês como originados a partir de esforços para fundamentar, com Filosofia Moral, História e Economia Política, essa afirmação de Bayle, cf. ROBERTSON, 2005.

conspiradores e conspirações, mas sim a “opressão” exercida pela perseguição religiosa – o remédio equivocado é a causa do mal.

A revolta diante da opressão não tem nada que ver com “qualquer temperamento particular desta ou daquela igreja ou sociedade religiosa”, sendo antes um traço da “disposição comum da espécie humana”: “os governos justos e moderados são por toda parte tranquilos e seguros; mas a opressão fermenta as paixões e faz os homens lutarem para se livrar de um jugo desconfortável e tirânico” (ibid, p. 55; ibid, p. 25). A perseguição “é a raiz de todo o mal” (ibid, p. 56). Mude-se a prescrição e o problema será extinto: elimine-se a discriminação jurídica entre as igrejas e o código penal que pune injustamente os dissidentes que “tudo se tornará imediatamente tranquilo e seguro” (ibid, p. 57; ibid, p. 25). Aqueles que diferem da religião do magistrado, ao invés de se revoltarem contra um governo que os tiraniza, tornar-se-ão guardiões zelosos de uma ordem que os tolera, “porque não podem esperar nada melhor do que já desfrutaram, isto é, condições iguais às de seus concidadãos sob um governo justo e moderado”. Contestando o argumento de que a uniformidade religiosa seria a melhor garantia da paz civil, Locke afirma que a *Commonwealth* estaria mais segura se “todos os bons súditos, não importa a que igreja pertençam, [...] sem nenhuma distinção por causa de religião”, viessem, graças à tolerância, a se tornar “seu arrimo e guardião comum”. Em uma tal situação, as únicas pessoas que temeriam a severidade da lei seriam os verdadeiros criminosos.

O que Locke estava pleiteando era a igualdade civil para as diferentes denominações. A virtude deve ser recompensada e os crimes e vícios combatidos em toda parte, sem discriminação de crença. Uma conspiração contra a ordem civil ocorrida em uma reunião religiosa deve ser coibida “do mesmo modo e não diversamente, como se tivesse ocorrido numa feira ou mercado” (ibid, p. 58; ibid, p. 26). O mesmo vale para crimes e vícios comuns: “assassinos”, “ladrões”, “adúlteros”, “caluniadores” etc., de qualquer religião devem ser perseguidos e punidos, “mas aqueles cuja doutrina é pacífica e cujas maneiras são puras e inocentes devem estar em termos de igualdade com seus concidadãos”. Um corolário importante dessa posição é que os direitos civis devem ser estendidos não apenas a cristãos de diferentes designações (“presbiterianos, independentes,

anabatistas, arminianos, quakers”),¹³⁷ mas também a “pagãos, maometanos e judeus”. Na medida em que o Estado não é, em sua natureza, cristão – “não existe absolutamente uma tal coisa, prescrita pelo Evangelho, como uma *Commonwealth* cristã” (ibid, p. 42; ibid, p. 19) –, seus limites devem ser extensos, abarcando “indiferentemente todos os homens na medida em que são honestos, pacíficos e trabalhadores” (ibid, p. 59; ibid, p. 26). Doutrinas “pacíficas” e maneiras “impecáveis”, quaisquer que sejam suas origens, são o verdadeiro esteio de uma *Commonwealth*.

O texto culmina, então, com uma nota anticlerical veemente, sintetizando uma hostilidade latente no texto. Locke insiste que “não [foi] a diversidade de opiniões (que não pode ser evitada), mas a recusa de tolerância para com aqueles que têm opiniões diferentes [...] que deu origem a todos os tumultos e guerras que se tem manifestado no mundo cristão” (ibid, p. 60; ibid, p. 27). Foi assim no passado e será assim no futuro, enquanto o “princípio da perseguição religiosa” persistir na mentalidade dos príncipes e da população em geral por insistência daqueles que “deveriam ser os pregadores da paz e da concórdia” (ibid, pp. 60-61; ibid, p. 27). De acordo com Locke, os principais responsáveis pelos intermináveis conflitos civis/religiosos eram os “chefes e líderes da igreja”, que, “movidos pela avareza e desejo insaciável de domínio”, pregaram, “em oposição às leis do Evangelho e aos preceitos da caridade”, a opinião que “os cismáticos e hereges devem ser despojados de suas posses e destruídos” (ibid, p. 60; ibid, p. 27). Manipulando magistrados ambiciosos e a multidão supersticiosa, seriam os sacerdotes os verdadeiros conspiradores:

“For who does not see that these Good Men are indeed more Ministers of the Government, than Ministers of the Gospel; and that by flattering the Ambition, and favouring the Dominion of Princes and Men in Authority, they endeavour with all their might to promote that Tyranny in the Commonwealth, which otherwise they should not be able to establish in the Church? This is the unhappy Agreement that we see between the Church and State” (ibid, p. 61; ibid, p. 27).

A mudança de regime e a aprovação do Ato de Tolerância no mesmo ano de publicação da *Carta*, extinguindo o monopólio religioso anglicano e relaxando os rigores do código penal, trouxeram um alívio para os dissidentes, mas havia ainda

¹³⁷ A edição latina contém uma lista diferente: “remonstrantes, antiremonstrantes, luteranos, anabatistas e socinianos” (LOCKE, 2010, p. 58, nota 157).

um longo caminho a percorrer até a plena tolerância religiosa, e um caminho muito maior até a separação entre Estado e Igreja – ainda hoje um ideal, sob ameaça constante, mesmo em democracias liberais. Embora o fim da política de perseguição tenha pacificado um pouco os ânimos, evitando, talvez, uma nova guerra civil, a década que se seguiu a Revolução de 1688 ficou marcada como um período de encarniçadas disputas políticas e pela mobilização do ressentimento *High-Church* com as consequências do Ato de Tolerância em torno da plataforma da “Igreja em Perigo”, da qual *Tories*, *Non-Jurors* e *highchurchmen*, atacavam *Whigs*, latitudinários e dissidentes. Nesse contexto deflagrado, o whigismo sofreu uma inflexão, graças à influência de ideólogos como Shaftesbury, Addison e Steele, na direção dos valores da “civilidade”, para a qual o latitudinarismo da Restauração serviu de modelo.