

*“[Melancholy] begets in all a certain cynick pride and insolence of manners”* (Henry More, *Enthusiasmus Triumphatus*, 1656)

O primeiro capítulo iniciou-se com uma paráfrase de um episódio do *Pilgrim's Progress* de John Bunyan em que a personagem principal, o peregrino Cristão, é persuadido por um falso amigo, o Sr. Sábio Mundano, a abandonar o caminho perigoso e solitário que conduzia à Porta Estreita, o caminho indicado a ele no começo da narrativa por Evangelista. A rota alternativa sugerida pelo Sr. Sábio levava, ao invés, à Vila da Moralidade, onde Cristão seria recebido pelo Sr. Legalidade e seu filho, Civilidade, dois cavalheiros habilidosos na arte de livrar os peregrinos de seus fardos e curar aqueles que se encontrassem “desarranjados em seus juízos”. Lá, Cristão poderia viver em harmonia e abundância com sua família e vizinhos. Aquele capítulo e este que ora se introduz compõem um comentário sobre esse episódio, que pode ser lido como uma alegoria do embate, ocorrido no período da Restauração, entre duas diferentes interpretações e experiências do cristianismo protestante. Procurei, no primeiro capítulo, discutir o “puritanismo”, detendo-me no seu “*ethos*” particular, entendido como uma forma de *self-fashioning* em que a presunção de uma relação privilegiada com a divindade desdobra-se numa oposição radical entre o *self* e o mundo. Continuando a discussão do capítulo anterior, este capítulo volta-se para a consideração de uma outra vertente do protestantismo que começa a tomar forma a partir da década de 1650 em oposição ao puritanismo, buscando: primeiro, definir as suas principais características teológicas, com destaque para a valorização do papel da “razão” e da “moralidade” na religião; segundo, analisar as suas estratégias polêmicas contra o puritanismo, reduzido a uma manifestação “incivil” de “entusiasmo melancólico”.

### 3.1. Latitudinarismo

Entre muitos insultos – “um homem bruto e bestial”, “ladrão”, “blasfemador”, “terrivelmente perverso”, “anjo da escuridão” –, John Bunyan refere-se a Edward Fowler, próximo ao final de *A Defence of the Doctrine of Justification by Faith in Jesus Christ* (1672), como “um glorioso latitudinário, que, em matéria de religião, torce e retorce como uma enguia no anzol” (1862 [1672]: 57). No momento em que Bunyan e Fowler travaram seu debate, o termo “latitudinário” encontrava-se bem estabelecido no profuso léxico de insultos religiosos, e duas apologias do “latitudinarismo” já haviam sido publicadas: uma anônima (iniciais S. P.), em 1662, *Account of the New Sect of Latitude-Men: together with some reflections upon the New Philosophy*; e outra, do punho do próprio Fowler, em 1670, *Principles and Practices of Certain Moderate Divines of the Church of England, Abusively Called Latitudinarians*.<sup>40</sup> Naturalmente, ninguém, no século XVII, autointitulava-se “latitudinário” (assim como ninguém se denominava “puritano”), afinal, tratava-se de uma categoria depreciativa, como eram boa parte dos denominativos religiosos na época. Originalmente aplicado, no final da década de 1650 e início dos anos 1660, aos clérigos e teólogos liberais hoje conhecidos como “Platonistas de Cambridge”, o opróbio foi estendido, durante a Restauração, também a uma geração mais nova de seus discípulos.<sup>41</sup> Sem ignorar o seu sentido polêmico original, historiadores modernos têm utilizado o termo em um sentido descritivo (embora nem sempre de forma concordante).

Convenientemente, embora um tanto ou quanto arbitrariamente, Martin Griffin, um dos pioneiros no estudo do latitudinarismo, destaca alguns nomes da

---

<sup>40</sup> Originalmente publicado de forma anônima, *Principles and Practices* teve sua autoria assumida por Fowler na segunda edição, no ano seguinte. Outra defesa contemporânea do latitudinarismo era o sétimo ensaio de *Essays on Several Important Subjects in Philosophy and Religion* (1676), *Anti-fanatical Religion and Free Philosophy*, de Joseph Glanvill. *History of His Own Time* (1724), de Gilbert Burnet, bispo de Salisbury, também contém, em seu primeiro volume, uma apologia do latitudinarismo.

<sup>41</sup> A convenção pela qual Benjamin Whichcote, Henry More, Ralph Cudworth, John Smith, entre outros, são chamados de “Platonistas de Cambridge” é do século XIX e deve sua popularização ao *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century* (1872), de John Tulloch.

segunda geração como o núcleo do grupo – John Wilkins (1614-72), John Tillotson (1630-94), Edward Stillingfleet (1635-99), Simon Patrick (1626-1707), Thomas Tenison (1636-1715), William Lloyd (1627-1717), Joseph Glanvill (1636–1680) e Edward Fowler – e, dos seus escritos, isola algumas características que os distinguem dos seus contemporâneos: (1) conformidade à Igreja da Inglaterra estabelecida por lei (embora mais em nome da ordem e disciplina no culto do que por convicção teológica, como veremos em mais detalhe no capítulo seguinte); (2) adoção do esquema arminiano de justificação, em lugar do esquema calvinista ortodoxo; (3) advogacia da “razão” em religião; (4) minimalismo teológico; (5) ou ênfase na moralidade prática em detrimento da especulação e precisão dogmática; (6) estilo sermonístico simples, moderado e racional, em oposição à oratória extemporânea, improvisada e apaixonada, associada ao puritanismo; (7) conexões com a nova ciência experimental e a Royal Society (Griffin, 1992 [1962]).<sup>42</sup> Antes de examinar o conteúdo positivo do “latitudinarismo”, acredito que valha a pena considerar o seu contexto polêmico.

A acusação de “latitudinário”, sugerindo largueza ou “latitude”, implicava uma flexibilidade interesseira ou carência de princípios religiosos e morais. Tanto dissidentes, num extremo, quanto anglicanos *High Church*,<sup>43</sup> no outro, desconfiavam das profissões religiosas de seus desafetos “latitudinários”. Em *The Strait Gate*, Bunyan situa na oitava posição, na sua lista de “professores”<sup>44</sup> que não seriam admitidos pela porta estreita, o “latitudinário temporizador”: “ele é um homem que não tem outro Deus senão o seu estômago, nem religião senão aquela na qual seu estômago é adorado. Sua religião, como os tempos, volta-se sempre

---

<sup>42</sup> Há divergências entre os especialistas quanto ao uso do termo enquanto categoria descritiva. Griffin restringe-o aos nomes listados, embora reconheça que, no século XVII, não se fazia distinção entre eles e os Platonistas de Cambridge. Mantendo a indistinção, Isabel Rivers fala em “duas gerações” de latitudinários (cf. 1991, pp. 28-31). Outros, como Spurr (1988), questionam, um tanto ou quanto exageradamente, a meu ver, a utilidade analítica das categorias “latitudinário” ou “latitudinarismo”. Por razões de espaço e competência pessoal, a relação entre o latitudinarismo e a nova ciência experimental será deixada de lado. Remeto o leitor interessado nessa discussão a JACOB, 1976; e GASCOIGNE, 1989. Sobre a retórica latitudinária, cf. em especial RIVERS, 1991, p. 37-59.

<sup>43</sup> O termo *High Church* surgiu na última década do século XVII para designar a ala conservadora da Igreja da Inglaterra (apegada à hierarquia episcopal, ao sistema cerimonial e sacramental anglicano e defensora da política de perseguição aos dissidentes), distinguindo-a dos *Low Churchmen*, i.e., a minoria “latitudinária”. Essa divisão no interior do anglicanismo e suas implicações políticas serão o tema do próximo capítulo.

<sup>44</sup> No sentido daquele que proclama ou segue uma religião.

para cá e para lá, como o galo no campanário” (1862 [1676]: 35). Na sequência da Revolução Gloriosa de 1688, quando clérigos latitudinários assumem posições de comando na hierarquia da Igreja, o polemista *Nonjuror* Charles Leslie critica John Tillotson, recém nomeado arcebispo da Cantuária, da seguinte forma: “sua política é Leviatã e sua religião é latitudinária, ou seja, nenhuma” (*The Charge of Socianism Against Dr. Tillotson Considered*, 1695 *apud* Rivers, 1991, p. 26). Tais críticas distorciam, porém, o fato de que a “latitude” do latitudinarismo derivava não de uma falta de princípios, mas sim de um princípio “irenista” fundamental, i.e., de um comprometimento com a paz religiosa.

A largueza teológica e eclesiológica abraçada por esses clérigos e teólogos era o resultado da experiência de quase duas décadas de guerra civil, alimentada, na sua visão, por um espírito religioso intolerante e belicoso. “Um dos nomes mais comuns dados a eles era latitudinário”, um nome, explica Glanvill, “derivado de uma palavra que significa abrangência ou amplitão, por causa de sua oposição ao temperamento estreito e mesquinho então chamado ortodoxia” (*apud* Rivers, 1991, p. 27) Corroborando essa explicação, S. P afirma que “em oposição àquele espírito tacanho, inflexível que então prevalecia, eles eram chamados Homens-de-latitude” (*ibid*, p. 28). No ensaio *Anti-Fanatical Religion and Free Philosophy* (1676), escrito como uma sequência para *New Atlantis* (1624), a alegoria utópica de Francis Bacon, Glanvill oferece uma espécie de mito de origem do latitudinarismo, descrevendo como o “Reino de Bensalém” (i.e., a Inglaterra) foi abalada pela chegada de uma seita radical adventícia chamada de “ataxitas” (*Ataxites*) ou “fanitas” (*Fanites*).

Os ataxitas, descreve Glanvill, desdenhavam a razão humana como “carnal”, “vã filosofia”, “sabedoria desse mundo” e falavam apenas em “luzes”, “fê”, “graça”, “Espírito”, na “sua extraordinária comunhão com Deus” e em suas “experiências especiais, iluminações e descobertas” (Glanvill, 1676, p. 7). Esses sectários afirmavam também ter “mais pureza, rigor e espiritualidade do que os outros cristãos” e ensinavam que os “rituais e governo [de Bensalém] eram supersticiosos e anticristãos”; que lhe faltava “ritos puros” (*pure ordinances*) e “devoção evangélica” (*gospel-worship*); que as suas “boas obras, e virtudes cristãs, não valiam nada; que os melhores do [seu] povo não eram senão formalistas e meros homens morais” e que havia necessidade de uma “completa reforma divina do [seu] governo e devoção” (*ibid*, p. 4). Embora tenham sido

vistos, inicialmente, com desconfiança pelo povo de Bensálem, aos poucos, os fanitas, foram prevalecendo entre aqueles “de temperamento mais quente (*warm*) e entusiástico”. “Possuídos pela presunção de sua divindade (*divineness*) e da necessidade das suas fantasias e modelos”, os fanitas tanto agitaram o reino com suas petições para “modificar toda a constituição da religião de acordo com as suas imaginações” que provocaram uma rebelião contra o “Rei Salomão”, que foi deposto e executado, causando a ruína de todas as instituições da Igreja e do Estado (ibid, p. 5). Abriu-se, então, uma caixa de pandora: “tendo despedaçado e destruído a antiga doutrina e governo, cada um disputava para [...] ter as suas queridas opiniões e modelos cultivados e adorados como se fossem verdades infalíveis e os caminhos de Deus” (ibid, pp. 5-6). “Controvérsia”, “dissensão”, “animosidade” e “azedume” grassaram em detrimento da “caridade, paz e toda prática piedosa” (Ibid, p. 6). Eventualmente, da confusão e caos trazidos pelos sectários, surgiu um “novo tipo de teólogos” chamados de “antifanitas, por causa de sua peculiar oposição aos [...] fanitas” (ibid, p. 16). Presumivelmente, os antifanitas de Bensalém não eram outros senão os latitudinários da Inglaterra.

Da experiência da guerra e anarquia civil e religiosa, os latitudinários derivaram a crença de que o mais eficaz instrumento da paz e estabilidade social seria uma igreja nacional, com governo, liturgia e doutrina estabelecidos por lei, porém flexíveis o bastante para incorporar o maior número possível de cristãos protestantes, conquanto fossem “moderados”. Recorrendo a uma antiga tradição teológica, sua estratégia consistia em reduzir, em nome da paz na cristandade, conteúdos doutrinários a alguns princípios essenciais, aos quais qualquer “homem bom” seria capaz de assentir, e tratar questões relativas à cerimônia e organização eclesiástica como “coisas indiferentes” (*adiáphora*). Não estando prescritos na Bíblia, doutrinas, rituais e formas de governo poderiam ser estabelecidas pela autoridade secular sem prejuízo à verdade religiosa.<sup>45</sup> Respondendo à objeção do grande teólogo puritano Anthony Tuckney à sua “proposta pela paz”, Benjamin Whichcote, seu ex-pupilo, distingue entre doutrinas essenciais à salvação, em relação às quais “todos os homens verdadeiramente bons entre nós concordam substancialmente”, e doutrinas, “em relação às quais divergimos”. Não

---

<sup>45</sup> A tradição teológica “adiaforista” e sua presença no debate religioso da Restauração serão aprofundados no terceiro capítulo.

determinadas pelas Escrituras, essas últimas seriam meras opiniões “falíveis”, e, “sob essa consideração”, “bons cristãos” não deveriam tentar impô-las aos demais, mas sim “ser tolerantes um ao outro” (Tuckney & Whichcote, 1753 [1651], pp. 11-12).<sup>46</sup>

Essa visão minimalista e tolerante acompanhava-se de uma ênfase na dimensão moral da religião. Todos os latitudinários concordavam com a declaração de Fowler, de que “o principal desígnio do Evangelho é tornar os homens bons; não intoxicar os seus cérebros com ideias (*notions*) ou preencher suas cabeças com um sistema de opiniões, mas reformar as suas vidas e purificar a sua natureza” (1671, p. 18; cf. também Glanvill, 1676, p. 15). Segundo John Spurr, “décadas de pregação puritana foram dedicadas à difusão da proposição de que apenas a fé salvava e de que a retidão pessoal, as obras dos homens ‘meramente morais’, era desprovida de mérito” (1988, p. 79). Ao que tudo indica, a maré da opinião clerical começou a mudar por volta dos anos 1650 na direção de uma reabilitação da noção de “moralidade” em religião e os latitudinários estavam na crista desse movimento.

Essa tendência era concomitante ao abandono do calvinismo ortodoxo em favor do arminianismo holandês – cuja concepção da justificação rejeitava a doutrina da predestinação, insistindo no livre-arbítrio e na cooperação entre graça e “obras” para a salvação – e ao hábito de ler a Bíblia à luz da Ética clássica. A literatura moral pagã e a obra de filósofos e teólogos modernos por ela influenciados permitiram aos latitudinários libertarem-se das restrições da teologia calvinista na qual haviam sido educados.<sup>47</sup> Dessas tradições intelectuais

---

<sup>46</sup> Whichcote explicitamente nega a “papistas”, “arianos” e “socinianos” o direito à tolerância religiosa e deixa claro que a teologia mínima inclui a cristologia ortodoxa, i.e., o dogma da “divindade de Cristo” e a “noção da Sua morte”.

<sup>47</sup> Rivers considera impossível “chegar a uma avaliação justa da posição dos homens-de-latitude sem levar em conta o seu esforço deliberado de arrebatá-la a sua audiência da herança puritana da qual eles se libertaram” (1991, p. 37). Um elemento comum na biografia dos latitudinários era o fato de que, vindo de um *background* puritano (fosse familiar, acadêmico ou ambos) todos acabaram desenvolvendo uma repulsa à doutrina da predestinação, aproximando-se do arminianismo (cf. Taliaferro & Teply [orgs.], 2004, pp. 12-43; Griffin, 1992, pp. 24-25). Em carta ao famoso teólogo holandês Philipp van Limborch, Cudworth descreve sua “conversão” à doutrina arminiana como parte de um movimento geral ocorrido no *Emmanuel College*, nos anos 1630 (*apud* Cassirer, 1970, p. 79, nota 1). Cassirer (1970) discute a influência do humanismo cristão – gestado na Academia Florentina, e elaborado e difundido, no norte da Europa, por figuras como John Colet, Thomas More e Erasmo de Roterdã – sobre os Platonistas de Cambridge. Outras influências teológicas importantes foram os chamados Padres Gregos da Igreja e a tradição escolástica do Direito Natural, modernizada pelo grande humanista arminiano holandês Hugo Grócio, e, mais diretamente, os teólogos liberais que participaram do chamado “círculo de Tew”,

racionalistas, os latitudinários derivaram uma concepção do homem como uma criatura livre, dotada de razão e instintos sociais, feita à semelhança de – e portanto capaz de imitar – o seu Criador: “fomos todos modelados de acordo com a mesma ideia original (semelhantes a Deus, nosso pai comum)” (Barrow, 1818 [1683], p. 111). À maneira neoplatônica, Deus era visto como um deus bondoso, justo e belo. Em um famoso sermão proferido na Câmara dos Comuns em 1647, Ralph Cudworth, condenando o calvinismo, repudiava a visão de Deus como “um capricho (*self-will*) cego, obscuro e impetuoso, correndo pelo mundo” (2004, p. 70); ao contrário, “Deus é beleza” (Ibid, p. 81).

O ecletismo intelectual dos latitudinários, sua amálgama de preceitos bíblicos e moralidade pagã, refletia a crença fundamental na congruência entre a “natureza” e a “revelação” e entre a “razão” e a “fé”.<sup>48</sup> Apesar dos efeitos do pecado, o homem havia sido criado e permanecia sendo um ser racional, dotado de conhecimento acerca da existência de Deus e do Bem e do Mal como qualidades morais distintas e independentes, e capaz de agir segundo esse conhecimento. A faculdade da razão e os conhecimentos implantados por Deus na natureza humana eram referidos por uma série de metáforas e conceitos que traíam a influência da filosofia moral clássica: “lâmpada do Senhor”, “luz natural”, “luz da natureza”, “razão reta” (*óρθος λόγος* ou *recta ratio*), “senso natural”, “consciência”, “noções comuns” (*notitiae communes*), “noções inatas” ou “autoevidentes”, “primeiros princípios”, “lei natural”.<sup>49</sup> Os latitudinários insistiam que esse conhecimento seria universal e antecederia à própria revelação bíblica, cujo advento viria apenas refiná-lo e o confirmar. Eram princípios

---

na década de 1630, como John Hales, William Chillingworth e Jeremy Taylor (cf. Taliaferro & Teply [orgs.], 2004, pp. 1-4; Rivers, 2000, p. 35; Griffin, 1992, pp. 89-104). Taylor, Grócio e Henry Hammond são mencionados por Glanvill, em *Anti-Fanatical Religion*, como tendo oferecido aos “antifanitas” uma luz para enxergar as “loucuras e extravagâncias” dos “fanitas” ou “ataxitas” (1676, p. 6). Na mesma obra, Glanvill descreve também a perspectiva liberal dos seus campeões, que combinava filosofia e história antiga, os “últimos avanços” da “filosofia experimental”, teologia e história da Igreja primitiva e a “sabedoria judaica”, tudo lido com um “espírito aberto e imaculado”, livre de “pressuposições e preconceitos de compleição, educação e autoridade implícita” (ibid, pp. 8-10).

<sup>48</sup> “Religion does not destroy nature but is built upon it” (Whichcote: 2004 [1651], p. 136). “One light does not oppose another – ‘the lights of faith and reason’” (Culverwell, 2004 [1657], p. 138).

<sup>49</sup> Para uma lista exaustiva, cf. Rivers, 2005, p. 60. Vale dizer que latitudinários tinham o costume de assinalar a presença na Bíblia das ideias expressas por esses termos, citando Provérbios 20:27 e Romanos 2:14-15.

“estabelecidos quando Deus originalmente criou o homem e refundados (*further settled*) pela graça dos Evangelhos” (Whichcote, 2004 [1651], pp. 111-112).

O ponto importante era enfatizar, contra a teologia calvinista e a filosofia política de Hobbes, a validade universal da lei moral e sua independência de um conceito de poder absoluto e despótico, fosse ele os comandos arbitrários e secretos de um Deus misterioso ou de um monarca Leviatã.<sup>50</sup> “Isto não é arbitrário, nem imaginado, nem determinado por poder e privilégio”, afirma Whichcote: “mas existe bem e mal, belo (*comely*) e repulsivo (*uncomely*) nas coisas em si mesmas” (2004 [1650], p. 103). Conforme vimos no capítulo anterior, Fowler acreditava que as “leis morais divinas” haviam sido originalmente inscritas em nossa constituição, sendo “primeiros princípios”, eternos e autoevidentes como aqueles da matemática, e que a religião cristã não fazia mais do que “instruir a humanidade nos aspectos particulares daquele dever ao qual a lei da natureza” obriga.

De acordo com Whichcote, a lei da natureza obriga-nos “a viver sóbrios em nós mesmos [...] modestos e humildes” (2004 [1651], p. 105). “Sobriedade” e “moderação” eram não apenas virtudes latitudinárias centrais, como também o seu critério principal para distinguir a religiosidade verdadeira. Como pondera Fowler: “é muito mais improvável que a verdade divina seja encontrada entre homens de paixões violentas e tempestuosas do que entre aqueles que são calma e sobriamente atenciosos” (1671, p. xi). Nesse espírito, Fowler sublinha como dimensões fundamentais das suas noções intercambiáveis de “retidão” e “santidade” o autodomínio (a subjugação da “imaginação sensual” e das “paixões bestiais” pela “razão”) e um comportamento moderado e decoroso, congruente com a posição do indivíduo na hierarquia social divinamente instituída (Ibid, p. 5). Essa ênfase no governo de si e em um comportamento social conciliador era um corolário da ideia de que a natureza humana, além de racional, inclinava-se também à “sociedade”.

O homem era visto, na pregação latitudinária, como possuidor de qualidades que o dispunham naturalmente à “simpatia”, “benevolência”,

---

<sup>50</sup> Críticos ferozes de Hobbes, os latitudinários tinham o costume de aproximar seus princípios daqueles da, igualmente detestada, teologia puritana. Cf. p.ex., a descrição de Burnet do Leviatã e de sua recepção nos anos 1650: “*his main principles [were] that all men acted under absolute necessity, in which he seemed protected by the then received doctrine of absolute decrees*” (*History apud Rivers*, 1991, p. 45). Sobre isso, cf. também Cassirer, 1970, pp. 77-78.

“caridade” e “humanidade”. “Há, no homem, uma inclinação (*genius*) secreta para a humanidade”, diz Whichcote, “um pendor (*bias*) que o predispõe à estima de todos aqueles de sua espécie” (*apud* Rivers, 1991, p. 77). Em um de seus famosos sermões sobre a “caridade”, o teólogo e matemático Isaac Barrow (1630-1677) insiste sobre o seu fundamento natural e sobre os instintos que nos incentivam à sua prática:

*“The very constitution, frame, and temper of our nature directeth and inclineth us [to the practice of charity] [...]. Such is the natural sympathy between men [...] that we cannot see, cannot hear of, yea, can hardly imagine the calamities of other men, without being somewhat disturbed and afflicted ourselves. As also nature, to the acts requisite toward preservation of our life, hath annexed a sensible pleasure, forcibly enticing us to the performance of them: so hath she made the communication of benefits to others to be accompanied with a very delicious relish upon the mind of him that practises it” (1818, pp. 179-180).*

Ao enfatizar o que era, então, chamado de “religião natural”, i.e., as qualidades morais, racionais e sociais implantadas na natureza humana pela divindade, os latitudinários pretendiam contrabalançar a ênfase puritana em uma relação assimétrica e imediata do fiel com um deus misterioso e imperioso e a tensão antinomiana que dela decorria. Nesse processo, o latitudinarismo acabou concebendo uma visão distinta da puritana do significado da religião e do cristianismo protestante: menos uma promessa de salvação e vida eterna em outro mundo, que exigia uma renúncia radical deste mundo, a religião cristã seria uma doutrina terapêutica e diplomática, voltada para o aperfeiçoamento de nossa natureza (boas em sua origem), com vistas a promover a paz, a amizade e a “felicidade” neste mundo. Como coloca Glanvill, “o propósito da religião [é] aperfeiçoar a natureza humana; restaurar o império de nossos juízos (*minds*) sobre a vontade e os afetos; tornar [os homens] mais temperantes e satisfeitos consigo mesmos, mais humildes, modestos, cortêses, caridosos e justos em relação aos outros” (1676, p. 25). Nesse mesmo espírito, John Wilkins dedica todo o segundo livro de *Of the Principles and Duties of Natural Religion* à questão de “como [a religião] conduz à nossa felicidade presente neste mundo” (1675, *the contents*); e Tillotson explica que não há meio mais efetivo para difundir a causa da religião entre os homens do que aquele que envolve a sua “reconciliação com a felicidade da humanidade”, pois “longe de ser uma inimiga, [a religião] é a maior amiga dos nossos interesses temporais” (*apud* Rivers, 1991, p. 85). Ao contrário do que acreditavam os puritanos, a dor e o sofrimento, a peregrinação e o martírio, não

representavam a verdadeira face do cristianismo, que seria uma religião “fácil”, “agradável” e “prazerosa” – uma religião “jovial” e não saturnal.

Não se vá crer que os latitudinários eram apóstatas pagãos, como acusavam seus adversários. Em que pesem certas reservas razoáveis em relação a alguns dos 39 Artigos – especialmente aqueles relativos às doutrinas da predestinação e da trindade – e a alguns dos rituais estabelecidos da Igreja da Inglaterra, os latitudinários professavam-se cristãos protestantes ortodoxos, recusando também acusações de “pelagianismo” ou “socinianismo”. A sua insistência na “religião natural” não diminuía, na sua visão, a importância da “religião revelada”, nem era contraditória (embora possa parecer a nós) com a soteriologia cristã, i.e., com a noção do “pecado original” e da “redenção”, como algo que dependia de um “sacrifício” divino e de uma “revelação” histórica. Tratava-se, sobretudo, de uma questão sutil de ênfase: de enfatizar os aspectos da mensagem cristã compatíveis e favoráveis à ordem civil em detrimento de uma experiência direta e, de certa forma, incontrolável, do Espírito – ou, poder-se-ia dizer, de submeter o Espírito a uma disciplina “civil”. Para compreender a forma pela qual se deu essa “disciplinarização” do Espírito, promovida, em grande medida, pelos latitudinários, na sequência da Guerra Civil, vale a pena examinar com cuidado uma das mais importantes polêmicas do debate pós-Reforma: a crítica ao “entusiasmo”.

Em *Anti-Fanatical Religion*, Joseph Glanvill escreve que os “antifanitas” de Bensalém, convencidos de que apenas a “vindicação e afirmação do uso da razão em religião” poderiam conter “aquelas extravagâncias da fantasia que estavam se impondo desavergonhadamente ao mundo”, orientaram seus “discursos privados” e “exercícios públicos” para promover “o uso sóbrio das faculdades e para expor e humilhar (*shame*) todos os vãos *entusiasmos*” (1676, p. 17 – grifo meu).

### **3.2. Entusiasmo**

O “entusiasmo” não era um fenômeno novo ou desconhecido no século XVII. É significativo, porém, que o vocábulo tenha penetrado na língua inglesa apenas aí, pois a questão do “entusiasmo” adquiriu notoriedade, tanto no

continente quanto na Inglaterra, com as guerras religiosas.<sup>51</sup> De acordo com sua etimologia, entusiasmo significa “inspiração” (vindo do grego *en theos*, “possuído por um deus”): a infusão ou penetração do pneuma divino que animava os oráculos e poetas na Grécia antiga, os profetas hebraicos e os apóstolos cristãos durante o Pentecostes, dando-lhes o poder da profecia e da glossolalia. Embora esse significado tenha-se mantido, ele foi suplantado, no século XVII, por uma derivação negativa: “inspiração imaginária” (*fancied inspiration*), que o *Oxford English Dictionary* lista como sua segunda definição e Samuel Johnson, no século XVIII, como a primeira – “uma vã certeza do favor ou da comunicação divina” –, sem nem mesmo mencionar o sentido positivo original. Henry More, um dos Platonistas de Cambridge, oferece, em seu misto de tratado médico e polêmica religiosa, *Enthusiasmus Triumphatus* (1656), aquela que seria a definição padrão nos séculos XVII e XVIII, distinguindo “entusiasmo” e “inspiração”:

*“enthusiasm is nothing else than a misconceit of being inspired. Now to be inspired is, to be moved in an extraordinary manner by the power or spirit of God to act, speak, or think what is holy, just and true. From hence it will be easily understood what enthusiasm is, viz. a full, but false persuasion in a man that he is inspired”* (More, 1712 [1656], p. 2).<sup>52</sup>

O fato de que o relativamente recente sentido negativo tenha se sobreposto ao sentido positivo original é um indício de que “o fenômeno histórico do entusiasmo, nos séculos XVII e XVIII, [era], em primeiro lugar, um fenômeno da reação ao entusiasmo” (Heyd, 2003). Dizendo “mais sobre aqueles que o usam do que sobre aqueles aos quais se refere” (Ibid.), “entusiasta” era uma categoria acusatória, cujo conteúdo “objetivo” – talvez em maior grau do que em relação a “puritano” ou “latitudinário” – encontrava-se obscurecido por múltiplas e, às vezes, contraditórias, denotações polêmicas.

Com efeito, o entusiasmo e a sua reação surgem ao mesmo tempo no século XVI. Sendo praticamente coevos à Reforma, podem ser datados do aparecimento dos Profetas de Zwickau, em Wittenberg, e do debate que opôs Lutero a Andreas

<sup>51</sup> A única referência anterior a 1600 que consta no OED é de 1579, mas está grafada em grego. Vale notar que a maior parte dos exemplos do século XVII seja oriunda da literatura religiosa. A discussão dessa seção é, em larga medida, informada pelo trabalho seminal de Michael Heyd (1995).

<sup>52</sup> Em *An Essay Concerning Human Understanding* (liv. IV, cap. XIX, *Of Enthusiasm*), Locke define “entusiasmo”, ou “revelação imediata”, de forma quase idêntica a More.

Carlstad e Thomas Müntzer, no início da década de 1520, no âmbito das revoltas camponesas que se espalharam pela região germanófono da Europa central. Para designar seus adversários proféticos e revolucionários, Lutero empregou um termo de origem germânica, derivado do designativo do coletivo de insetos: “*Schwärmer*”. Os termos “entusiasta” e “entusiasmo” popularizaram-se na segunda metade do século XVI, acompanhando a multiplicação dos movimentos anabatistas, combatida pela segunda geração de “reformadores magisteriais”. Com a grande efervescência do entusiasmo durante a Guerra dos Trinta Anos e a Revolução Puritana na Inglaterra, em meados do século XVII, os termos estabeleceram-se definitivamente no vocabulário polêmico.<sup>53</sup>

Desde o início da Reforma, portanto, o “entusiasmo” esteve associado ao antinomismo radical, dividindo o campo protestante entre aqueles dispostos a deferir às autoridades seculares e às regras da coletividade e aqueles que, orientados pelo Espírito, repudiavam-nas. Fragmentando-se em diversas vertentes – puritana, anabatista, espiritualista, mística e/ou milenarista – o entusiasmo realizou seu potencial antinomiano com força devastadora na Inglaterra dos anos 1640 e 1650. Alegando alguma forma de relação privilegiada com Deus e a Sua verdade, da qual derivavam a legitimidade para ideias e comportamentos subversivos, puritanos, *Levellers*, *Diggers*, *Ranters*, *Seekers*, pentamonarquistas, quakers e outros mais produziram o imenso rebuliço sociopolítico que Christopher Hill chamou de “mundo de ponta-cabeça” (1987).

Para seus adversários, o “entusiasmo” era sinônimo de anarquia, desordem e licenciosidade e procedia não da inspiração divina, mas de uma fantasia exacerbada. Segundo Locke, os “entusiastas” confundem “qualquer opinião infundada que venha a estabelecer-se nas suas fantasias” como “uma iluminação do espírito de Deus” e “qualquer ação estranha que se vejam inclinados a realizar” como “um chamado ou diretriz do céu” (IV.xix.6, 1706, p. 587; 1999, p. 907).<sup>54</sup> Separando “razão” e “revelação”, o entusiasmo “destrói tanto a razão como a revelação e substitui as infundadas fantasias do próprio cérebro do homem, assumindo que são o fundamento tanto da opinião como da conduta”. (IV.xix.3,

---

<sup>53</sup> cf. HEYD, 1995, pp. 11-23

<sup>54</sup> A numeração refere-se, primeiro, à localização da passagem na 4ª edição, de 1706, do *Essay Concerning Human Understanding* e, em seguida, à localização na edição traduzida para o português por Eduardo A. Soveral (1999).

1706, p. 587;1999, p. 969). Na visão de Locke, nesse ponto, representativa do *establishment* anglicano da Restauração, o entusiasta não passava de um excêntrico que, erigindo sua própria imaginação em autoridade suprema, legitimava qualquer tipo de comportamento tresloucado que lhe aprazia, contrariando a razão, instituições, hábitos e crenças coletivas. Para seus críticos, portanto, não havia Deus no entusiasmo, apenas uma forma extrema e perigosa de individualismo.

Se, para aqueles que o combatiam, o entusiasmo não era “inspiração”, i.e., a legítima penetração ou infusão do divino na psique individual, o que, então, explicava as suas manifestações? Uma resposta tradicional era a explicação demonológica: o diabo seria o responsável pelos vaticínios, êxtases e convulsões dos entusiastas. No entanto, paralelamente a ela e com destaque crescente, os teólogos começaram a empregar uma explicação naturalista, recorrendo a uma longa tradição médico-filosófica que remetia esse tipo de fenômeno a causas naturais. Era notável, dizia Whichcote, que “muitos foram obrigados a reconhecer uma maior assistência sobrenatural em fervorosas e transtornadas fantasias, e em aturdida melancolia, do que no calmo e claro uso da razão” (2004 [1651], p. 124). Cinquenta anos mais tarde, Locke não tinha dúvidas de que “em todos os tempos, os homens em quem a melancolia se misturou com a devoção [...] têm-se lisonjeado muitas vezes com a persuasão de uma relação imediata com a divindade e comunicações frequentes com o Espírito Divino” (IV.xix.5; 1706, p. 588; 1999, p. 969-970).

A “melancolia”, essa figura ambígua legada pela Antiguidade – ao mesmo tempo um dos quatro temperamentos da antiga doutrina humoral hipocrática, associado à criatividade pelo pseudo-Aristóteles do *Problema XXX,I*, e uma doença mental, confundida, durante a Idade Média, com a acedia, o pecado monástico ligado à preguiça e à tristeza –, foi, em seu sentido médico/patológico, mobilizada como a verdadeira causa do entusiasmo por teólogos no século XVII.<sup>55</sup> O principal responsável pela introdução da interpretação médica do

---

<sup>55</sup> A obra clássica sobre a “melancolia” e suas transformações histórico-semânticas, de suas origens na cosmologia grega antiga ao Renascimento, é a de KLIBANSKY et al. (1994 [1964]). Sobre o caráter psicofisiológico da melancolia enquanto “*maladie de l’âme*”, na literatura médico-filosófica antiga, cf. PIGEAUD, 1989. Pigeaud é também tradutor do famoso *Problema XXX,I*, atribuído a Aristóteles, umas das fontes mais importantes para a história da noção e de sua relação com a “genialidade”.

entusiasmo no âmbito da controvérsia religiosa, na Inglaterra, foi Robert Burton, o erudito autor de *The Anatomy of Melancholy* (1622).

Discussões contemporâneas desse tratado médico e compêndio sobre a melancolia, raramente levam em consideração o seu caráter polêmico e o fato de que seu autor era não apenas um *scholar* e médico amador, mas também um pio teólogo anglicano (vigário da paróquia de São Tomás) e que há toda uma seção de *The Anatomy* (3ª partição, 4ª seção) dedicada à “melancolia religiosa” (*religious-melancholy*), uma categoria de sua invenção – “eu não tenho nenhum padrão a seguir como em parte do restante, ninguém a imitar” (1977, p. 311). Burton a trata como uma subespécie da categoria mais convencional da “melancolia amorosa” (*love-melancholy*), distinta pelo objeto ao qual se dirige: Deus. A melancolia religiosa é uma corrupção do legítimo amor a Deus, que opera por excesso e deficiência. Esse engenhoso esquema permite a Burton englobar, num extremo, “todos os idólatras supersticiosos, gentios, maometanos, judeus, heréticos, entusiastas, adivinhos, profetas, sectários e cismáticos [e] muitas outras pessoas singulares, monges e eremitas”, e, “no outro extremo ou em deficiência, [...] aqueles ímpios epicureus, libertinos, ateus, hipócritas, [...] e homens carnis” (Ibid, p. 319).

Evitando a tradição renascentista neoplatônica – a qual, recuperando elementos do Problema XXX,1, conferiu um sentido eminentemente positivo à melancolia em conexão com o ideal clássico da *vita contemplativa*<sup>56</sup> –, Burton recorre majoritariamente a tratados médicos medievais, nos quais a melancolia é tratada exclusivamente como um estado patológico e o entusiasmo como uma de suas manifestações. Nesse espírito, alegações da posse de dons divinamente concedidos são associados, por Burton, não à “loucura divina” de Platão – a verdadeira inspiração donde proviam os dons da profecia e da poesia, e o amor, que, corretamente dirigido, levava à busca da sabedoria (a filosofia) –, mas à calamitosa “loucura e [à] insensatez” (*madness and folly*) do demônio:

---

<sup>56</sup> Sobre o papel do neoplatonismo florentino no desenvolvimento de um conceito positivo da melancolia e em sua conversão em uma “moda” intelectual nos círculos humanistas europeus do século XVI, cf. KLIBANSKY et al., 1994, pp. 389-432. De acordo com Marc Fumaroli (1994, cap. 13), a emergência do classicismo literário, na França do século XVII, é concomitante à reversão da “moda melancólica” quinhentista. Em um artigo de 1933, Williamson chama a atenção para a ocorrência de um fenômeno semelhante na Inglaterra, ao discutir a conexão entre a polêmica religiosa antientusiasmo e o “classicismo” literário da Restauração.

*“he that shall but consider that superstition of old [enthusiasm], those prodigious effects of it [...] shall instantly confesses that all the world again cannot afford so much matter of madness [...] that it more besots and infatuates men than any other above named [species of melancholy] whatsoever, doth more harm, works more disquietness to mankind, and hath more crucified the souls of mortal men (such hath been the devil’s craft) than wars, plagues, sickness, dearth, famine, and all the rest” (Ibid, pp. 312-313).*

Seguindo os polemistas medievais que o precederam, Burton vê o Diabo como a causa original da melancolia religiosa – “o *primum mobile*, portanto, e o primeiro motor de toda superstição é o diabo, o grande inimigo da humanidade” (Ibid, p. 325). O diabo, porém, opera por meio de causas secundárias: “jejum, contemplação, solidão são alguns dos aríetes através dos quais o diabo golpeia e influencia as mais fortes constituições” (Ibid, p. 342). Argumentos medievais relacionando a melancolia e o modo de vida ascético permitiam a Burton atacar ao mesmo tempo monges católicos e puritanos. Conduzidos em excesso, os exercícios espirituais de preparação que, nas palavras de Baxter, destinam-se a “obter e conduzir a conversação com Deus, no aperfeiçoamento (*improvement*) da [...] solidão”, transformam-se, nas constituições onde prevalece o “humor negro” – *balneum diaboli* (o banho do diabo) –, no instrumento e oportunidade da “conversação” com o demônio, o qual, por aí, produz as suas “ilusões”: glossolalia, visões, estremecimentos, vaticínios etc.<sup>57</sup> Várias autoridades médicas são convocadas por Burton para reforçar a associação entre solidão, melancolia e entusiasmo:

*“‘if you shall at any time see’ (saith Guianerius) ‘a religious person over-superstitious, too solitary, or much given to fasting, that man will certainly be a melancholy, thou may boldly say it, he will be so’. P. Forestius hath almost the same words, and Cardan [...], ‘solitariness, fasting and that melancholy humour, are the causes of all hermits’ illusions’. Lavater [...] puts solitariness a main cause of such spectrums and apparitions; none, saith he, so melancholy as monks and hermits – the devil’s bath, melancholy – ‘none so subject to visions and dotage in this kind, as such as live solitary lives, they hear and act strange things in their dotage’” (Ibid, pp. 243-344).*

---

<sup>57</sup> Ciente desse risco, Baxter termina seu tratado com a seguinte advertência: “...it is not malencholly or weak-headed persons, who are not able to bear such exercises, for whom I have written these Directions. Those that are not able to be much in serious solitary thoughtfulness, without confusions and distracting suggestions, and hurrying vexatious thoughts, must set themselves for the most part to those duties which are to be done in company by the help of others; and must be very little in solitary duties” (1693, p. 166).

Burton chama a atenção também para os excessos passionais e para o padrão bipolar dos afetos sociais dos entusiastas, que ele chama de “pseudo-cristãos”, i.e., “precisionistas” (puritanos), “cismáticos” e “heréticos”: “amor e afeição extraordinários sentem e demonstram àqueles de sua própria seita, e um ódio maior do que o de Vatínio àqueles que lhes opõem em religião, tal como eles a nomeiam, ou discordam deles em seus ritos supersticiosos [e] cega devoção” (Ibid, pp. 347-8); concluindo com uma lista dos “vícios” relacionados ao excesso da “melancolia religiosa”, na qual se destacam a sua arrogância e resistência à autoridade:

*“...madness, folly, pride, insolency, arrogancy, singularity, peevishness, obstinacy, impudence, scorn and contempt of all other sects, Nullius addicti jurare in verba magistri [binding themselves to follow the teaching of no master]; they will approve of naught but what they first invent themselves, no interpretation good but what their infallible spirits dictates” (Ibid, pp. 364-5)*

Ao introduzir a interpretação médica da melancolia na polêmica contra o entusiasmo, Burton contribuiu para a construção da imagem do “puritano” como uma figura solitária, sobranceira e desregrada, cujo comportamento antinomiano decorria de uma confusão patológica entre a própria fantasia e a autoridade divina. A estratégia de Burton – que se inscreve no processo, descrito por Michel Foucault, em a *História da Loucura* (2005), de marginalização discursiva e institucional de modos desviantes, ocorrido a partir da “Idade Clássica” – mostrou-se bem-sucedida, influenciando uma linhagem de polemistas anglicanos na segunda metade século XVII. Na sequência da Guerra Civil, no auge da efervescência de seitas inspiradas milenaristas ocorrida durante o Interregno, foram publicados dois tratados que reconheceram e desenvolveram a herança polêmica de Burton: *Treatise Concerning Enthusiasm* (1655), de Meric Causabon, teólogo arminiano e filho do famoso filólogo humanista Isaac Causabon; e o *Enthusiasmus Thriumphatus* (1656), de Henry More.

Morto antes de 1642, Burton não teve a oportunidade de observar de perto o fenômeno do entusiasmo em toda a sua violência. Escrevendo na década de 1650, Causabon e More, ao contrário, encontravam-se bem posicionados. O anticristo dos puritanos, o rei Carlos I, fora decapitado, em 1649, e o “entusiasta mor”, Oliver Cromwell, era proclamado Lorde Protetor. Intensificando as expectativas milenaristas, o regicídio dera ensejo a uma multiplicação vertiginosa de profetas e

seitas inspiradas em plena preparação para a iminente Segunda Vinda. Esse contexto agitado levou Causabon e More a enfatizarem ainda mais do que Burton a necessidade de compreender e conter o entusiasmo “para a manutenção da paz pública” e para sobrevivência da própria cristandade (Causabon *apud* Heyd, 1995, p. 84). “Eu ousou pronunciar em voz alta de antemão”, exclamou More, “que se algum dia a Cristandade for exterminada, ela o será pelo Entusiasmo. Tamanha é a importância de legitimamente se opor a um mal tão mortal” (*An Explanation of the Great Mystery of Godliness*, 1660 *apud* Heyd, 1995, p. 93).

Outro aspecto comum entre os tratados desses dois teólogos era a diminuição em importância da explicação demonológica em contraste com o destaque conferido à naturalista, ainda que a primeira não fosse inteiramente abandonada.<sup>58</sup> Em consequência, nota-se, em ambos os textos, uma ampliação do campo semântico de “entusiasmo” – fala-se em “entusiasmo filosófico”, “poético”, “retórico” e “político” –, uma decorrência lógica da sua redução a um fenômeno psicofisiológico e a suas manifestações comportamentais que já prefigura o uso moderno do termo. Os próximos parágrafos serão dedicados a um exame de *Enthusiasmus Triumphatus* de Henry More, que sintetiza a visão latitudinária sobre o entusiasmo.

A interpretação de More do fenômeno possui um caráter ambivalente: por um lado, recorre à explicação naturalista do entusiasmo formulada por Burton, visando negar a pretensão à inspiração de puritanos e sectários que ameaçavam a ordem eclesiástica e civil; por outro, reconhece a realidade do fenômeno em seu sentido positivo, a legítima atuação sobrenatural do Espírito Divino, indispensável numa religião pneumática como a Cristã, sem a qual a Encarnação, o maior “entusiasmo” de todos, jamais poderia ter ocorrido. Dada essa ambivalência, o propósito de *Enthusiasmus Triumphatus*, cujo subtítulo é “*or a brief discourse of the nature, causes, kinds and cure of enthusiasm*”, é expor as causas naturais da “doença” do entusiasmo, de modo a distingui-la da verdadeira inspiração divina,

---

<sup>58</sup> Na última edição de *Enthusiasmus Triumphatus* (1662), More acrescentou uma seção ao final do texto (sec. LXVII) na qual oferece duas razões para o porquê de haver ele omitido “a atividade do diabo” entre as causas do entusiasmo: (1) “*though the devil of himself may do much, yet he can do no more than God permits, who will suffer no man to be tempted above what he can bear*”; (2) e “*that his [the devil’s] causality is more vagrant, more lax and general than to be brought in here, where my aim was to indigitate the more proper and constant causes of that disease. I might add also less philosophical for this present search, which was only in the natural principles of the said distemper*” (1712, pp. 47-48).

que More chama de “entusiasmo no bom sentido” (*enthusiasm in the better sense*) (1712, p. 21) ou “entusiasmo verdadeiro e legítimo” (*true and warrantable enthusiasm*) (Ibid, p. 45).

De acordo com More, o entusiasmo (em sua acepção negativa) é apenas “a natureza presunçosamente alegando ser Deus” (Ibid, p. 13) – “não há nada nele melhor do que a natureza” (Ibid, p. 11). Sua causa fundamental é “a enorme força e vigor da imaginação” (Ibid, p. 5), que, contornando as faculdades mais livres da razão e do entendimento, faz com que a alma tome suas “imagens” internas sem conteúdo (*phantasmes*) por “transações reais”, tal como ocorre quanto sonhamos. More estava convencido de que existiam “diversas causas naturais e corpóreas” capazes de “cativa[r] nossa imaginação e a leva[r] para bem longe do alcance ou da escuta daquela mais livre e superior faculdade da razão” (Ibid, p. 5). Ele cita o clima, o vinho, a fumigação produzida pela queima de certas sementes, o veneno da Tarântula, certas doenças, alimentos, poções e unguentos; mas a mais geral dessas “causas naturais” – “cuja natureza, entretanto, é tão variada e semelhante a de Vertumno (*Vertumnus-like*) que é capaz de suprir quase todos os casos particulares” (Ibid, p. 8) – seria a “melancolia”.

Após se referir à mutabilidade que caracteriza o temperamento melancólico, na descrição do Pseudo-Aristóteles, More se concentra sobre a melancolia “quando ela se torna uma doença” e menciona exemplos extraídos de várias fontes médicas (Burton inclusive), para estabelecer a associação entre ela e os delírios da imaginação – “alguns se imaginam galos, outros, rouxinóis, alguns, um animal, outros, outro” (Ibid, p. 9). Além de promover o delírio em geral, a natureza da melancolia é tal que a inclina de maneira especial a se envolver com assuntos religiosos – “essa compleição é a mais religiosa que há” –, levando aqueles aos quais acomete a entreter “devaneios de inspiração e luz sobrenatural de Deus” e a imitar de forma exagerada e caricata, em “ações”, “eloquência” e “expressões”, as manifestações da “verdadeira graça espiritual de Deus” (ibid, pp. 10-11). Em consequência:

*“such a melancholist as this must be very highly puffed up, and not only fancy himself inspired, but believe himself such a special piece of light and holiness that God has sent into the world, that he will take upon him to reform, or rather annul the very law and religion he is born under, and make himself not at all inferiour to either Moses or Christ, though he have no sound reason, nor visible miracle to extort belief” (ibid, p. 11)*

Da mesma forma que as “crianças ou a “rude antiguidade”, o entusiasta assume que tudo aquilo que é “grandioso e veemente” é, ou procede de, alguma divindade. Assim, toda vez que se sente tomado por um forte sentimento religioso – o qual se manifesta em “excesso de zelo, afeição e fluência palavrosa” – assume ser o “próprio Espírito de Deus que, então, move-se de forma sobrenatural em si” (ibid, p. 12). Esse sentimento e sua manifestação externa descontrolada deveriam, no entanto, ser remetidos ao seu fundamento natural, do qual More oferece uma elaborada explicação fisiológica:

*“The Spirit then, that wings the enthusiast in such a wonderful manner, is nothing else but that flatulency which is in the melancholy complexion, and rises out of the hypochondriacal humour upon some occasional heat [...] which fume mounting into the head, being actuated and spirited, and somewhat refined by the warmth of the heat, fills the mind with variety of imaginations, and so quickens and enlarge invention, that it makes the enthusiast to admiration fluent and eloquent, he being as it were drunk with new wine, drawn from that cellar of his own that lies in the lowest region of his body, though he be not aware of it, but takes it to be pure nectar, and those waters of life that spring from above” (ibid, p. 12).*

Interpretando a analogia aristotélica entre os efeitos do vinho e da melancolia – “que é um tipo natural de inebriamento” – de uma maneira claramente patológica, More chama atenção para as oscilações do humor melancólico que, quando aquecido, submete o entusiasta a “veementes acessos de devoção, [...] rios e torrentes de eloquência”, e, ao esfriar, torna-o “sem fé, sem esperança, sem ânimo (*heartless*) e quase sem juízo (*witless*)” (ibid, p. 13).<sup>59</sup> Num momento em que a teoria dos humores era alvo de críticas e modificações, More ainda a empregava como modelo fisiológico e não apenas como metáfora para estados emocionais.<sup>60</sup> Uma mistura dominante do humor negro com uma dose do “sanguíneo” compõe a constituição do entusiasta, que é idêntica àquela do “poeta”. Essa coincidência é responsável pelas semelhanças no caráter de ambos, a começar pelo vigor e vivacidade de suas imaginações que tende a se manifestar em torrentes retóricas e poéticas, “plenas de alusões e metáforas e finas

---

<sup>59</sup> “which Aristotle also witnesses, asserting that melancholy while it is cold causes sadness and despondency of mind, but once heated [...] ecstasies and raptures with triumphant joy and singing” (Ibid, p. 17).

<sup>60</sup> Sobre as modificações do pensamento médico do período em relação à teoria dos humores, cf. Heyd, 1995, pp. 191-210.

semelhanças” (Ibid, p. 18). No entanto, há uma diferença fundamental entre os dois: reconhecendo a natureza fictícia de suas produções, “um poeta é um entusiasta de brincadeira (*in jest*), ao passo que um entusiasta é um poeta que se leva a sério (*in good earnest*); de tal forma prevalece nele a melancolia, que confunde meros acessos poéticos e invenções com inspiração divina e verdade real” (Ibid, p. 14).

Se a associação entre a melancolia e a inspiração poética era bem conhecida na Antiguidade, vale lembrar que o humor negro era também associado à luxúria (Pigeaud, 1998, p. 24). É a partir desse ponto que a interpretação de More começa a assumir um caráter mais marcadamente moralista. De modo a provar que o entusiasmo é o produto de uma compleição melancólica (com uma pitada do sanguíneo) e não da ação do Espírito Santo, More chama atenção para a “linguagem” dos entusiastas e para as “notórias circunstâncias das suas vidas”. O orgulho e, sobretudo, a licenciosidade do comportamento de vários “profetas de imitação” (*mock-prophets*) e “falsos messias”, desde o bíblico Simão Mago até o seiscentista David George, passando por Menandro, Montano e Maomé, seriam um indício evidente de que eles não poderiam ser agentes de Deus (muito menos o próprio Deus, como alguns professavam), e que as suas pretensões não poderiam ser mais do que a manifestação de “um tipo vulgar de operação daquela compleição” (Ibid, p. 15). Além desse critério moral – e More insiste sobre a licenciosidade dos entusiastas em vários momentos –, critérios sociolinguísticos são também aduzidos contra as suas reivindicações, às quais “eles não oferecem nenhuma prerrogativa senão um tipo desatinado (*unsound*) de eloquência popular, uma rapsódia de artificiosas e flácidas palavras, sucessivas e fluentes tautologias” (Ibid, p. 16).

O entusiasmo é também associado à desmedida passional – “ninguém possui paixões tão intensas quanto os melancólicos” (Ibid, p. 18) – e a manifestações extremas de descontrole corporal. Da mesma forma que Burton, More acreditava que as “intoxicações” da melancolia poderiam ser estimuladas por práticas ascéticas, como “silêncio solene e meditação intensa e grave”, que, excitando as paixões do “amor, medo e veneração”, levariam a transes e a outros estados extremos, inclusive à morte. Estremecimentos, convulsões, epilepsias, apoplexias e êxtases são tratados por More como sintomas da melancolia, paroxismos desse mal atingidos pela atuação das paixões sobre a fantasia – “como

comumente ocorre com aquela seita chamada quaker que, sem dúvida, é a mais melancólica seita que jamais existiu no mundo” (Ibid, p. 19).

Outros fenômenos atribuídos à posse de poderes divinamente concedidos, como “interpretações místicas das escrituras”, visões e profecias são igualmente tratados como manifestações patológicas da melancolia – “não há nada sobrenatural aí” (Ibid, p. 21). More, no entanto, admite a existência de “presságios” oriundos de um “impulso sobrenatural”, atrelando a sua veracidade a um critério moral: aquele que pressente deve “permanece[r] constantemente sincero, justo e pio”. Por fim, acrescenta que o fenômeno do presságio, enquanto inspiração legítima, pertence à categoria do “entusiasmo no bom sentido”, o que faz com que transborde os limites temáticos do seu tratado, “que não trata daquele [entusiasmo] que é verdadeiro, mas daquele que é um erro” (ibid, p. 21).

Considerando terminada a discussão sobre as causas do erro, More dedica-se a considerar os seus tipos, que reduz a dois, de acordo com o “gênio natural” do indivíduo no qual se manifesta: “político” ou “filosófico”. O primeiro tipo afeta aqueles cujo “temperamento leva [...] aos negócios políticos; aqueles que amam governar e honrar, e possuem um forte senso dos deveres civis”. Quando o humor melancólico neles se aquece, “fantasiam serem grandes príncipes e libertadores do povo enviados por Deus”; “existindo diversos exemplos, na história, daqueles que se imaginaram monarcas, papas e imperadores, enquanto não foram senão lacaios, valetes e serviçais” (ibid, p. 22). O outro tipo de entusiasmo melancólico, chamado “filosófico” porque encontrado naqueles de gênio contemplativo, inclinados à religião e à “curiosa contemplação das coisas”, é uma doença que afeta em particular “teosofistas”, “químicos” e aqueles interessados na “astrologia”, considerada um “estudo fantasioso”, ou “uma relíquia da antiga superstição e idolatria dos rudes pagãos, na qual a sua própria melancolia, ou algo ainda pior, os instruía” (Ibid, p. 30). As seções que discutem o entusiasmo filosófico (XLII à L) contêm uma crítica acerba às tradições esotéricas renascentistas. Paracelso, em particular, é, na opinião de More, o responsável pelos “mais desvairados entusiasmos filosóficos que já foram anunciados por qualquer um, cristão ou pagão” (Ibid, p. 33).<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Sobre as tradições herméticas e ocultistas durante o Renascimento, cf., YATES, 1995; 1983. Graças à ampla difusão das obras de polímatas, esoteristas e heresiarcas da Renascença (Agrippa, Sendivogius, Paracelso, Henrik Niclaes, Jacob Boehme, Oswald Croll, os rosa-cruzes e outros),

O entusiasmo filosófico punha em cena um outro aspecto do fenômeno, notado por Pocock: “a polêmica contra o entusiasmo podia se tornar um debate entre os letrados tanto quanto uma ação defensiva desses contra o vulgo, [pois] havia filosofias, ou ao menos sistemas complexos de discurso escrito, que podiam ser condenadas como ‘entusiasmo’” (1997, p. 14). Com efeito, More via uma relação perniciosa entre entusiasmo filosófico e ateísmo. A ameaça à ordem religiosa e civil vinha não apenas de rudes pregadores “mecânicos” e sectários pentecostais, mas também de uma série de sistemas de pensamento fundados sobre uma *epistémê* que pressupunha o mundo material impregnado de forças espirituais ocultas, “conveniências”, “similitudes”, “analogias” e “simpatias” misteriosas entre as coisas da terra e do céu, capazes de serem apreendidas e manipuladas pelo intelecto humano, ele mesmo parte dessa trama cósmica.<sup>62</sup>

Para More, as doutrinas difundidas pelos sábios ocultistas eram mais do que simplesmente “fantasias descontroladas e delirantes”, ainda que não deixassem de sê-lo (Ibid, p. 33). Procedendo de tendências hilozoístas ou panteístas da filosofia antiga, eram uma ameaça ao cristianismo e à sua noção de um Deus uno e transcendente, pois implicavam que Ele seria “nada mais que a matéria universal do mundo, revestida de diversas formas e feitios, de várias propriedades e qualidades”. Dizer que tudo é Deus, como professam esses “exorbitantes entusiastas”, ou “partir Deus em tantas partes”, significa, na opinião de More, “feri-lo e matá-lo, e não ter absolutamente Deus algum”, “o que, se eu compreendo alguma coisa, não é nada além de ateísmo” (Ibid, p. 34) – Espinosa não estava distante!<sup>63</sup>

Assim como o “entusiasmo vulgar” de puritanos e sectários radicais, o entusiasmo filosófico também contrariava o princípio, defendido por protestantes

---

ideias mágico-místicas, cabalísticas, alquímicas eram bem conhecidas entre os letrados ingleses do período. Sobre o progressivo “declínio da magia” na Inglaterra, ao longo do século XVII, cf. THOMAS, 1991. Vale dizer que *Enthusiasmus Triumphatos* foi publicado pela primeira vez junto a dois outros textos de More dirigidos contra o místico rosa-cruz Thomas Vaughan, cf. HEYD, 1995, p. 92, nota 75.

<sup>62</sup> Sobre a noção de *epistémê*, como sistema *a priori* de ordenação e compreensão da realidade, condição de possibilidade dos juízos de conhecimento, e a *epistémê* renascentista, em particular, cf. FOUCAULT, 1999.

<sup>63</sup> O “entusiasmo filosófico”, criticado por More, fundamenta o “Iluminismo Radical” que Jonathan Israel (2009) vê se desenvolver a partir dos Países Baixos e em torno de Espinosa, entre 1650 e 1750, um programa que combina materialismo filosófico, democracia política e igualitarismo social. Cf. também JACOB, 1981.

magisteriais como More, de que o penuma divino atuava apenas através de canais consistentes com as autoridades eclesiásticas e civis. Pois, “a descoberta de uma verdade que não traga nenhum benefício ou consequência para a Igreja de Deus”, é, segundo More, “quase uma demonstração de que ele é um fanático” (Ibid, p. 39). Isso nos leva à questão central de *Enthusiasmus Triumphatos*: como distinguir “inspiração” de “entusiasmo”, “pura religião” de “compleição especiosa” e “melancolia”?

Considerando provado que a linguagem exaltada e fluente, o dom da profecia e da cura, ou a disposição para o martírio, poderiam, todos, ser remetidos a causas naturais, em particular, à melancolia, More desconsidera tais manifestações como parâmetros da veracidade da inspiração. Em seu lugar, aduz três critérios seguros: a “universalidade” da “piedade ou bondade”; a crença na divindade de Cristo e na autoridade da Bíblia (“corretamente interpretada”); e, sobretudo, uma “prudência universal”, que implica agir baseando-se apenas naquilo que é “solidamente racional no seu âmago” (ibid, p. 45). Enfim, o “verdadeiro e legítimo (*warrantable*) entusiasmo” manifesta-se apenas em “almas santas e devotas” que, resguardadas contra as oscilações da melancolia, são “suficientemente modestas e sóbrias”, [...] testemunhando ao mundo apenas o que os outros podem experimentar em si mesmos”.<sup>64</sup>

A ênfase em critérios morais no teste da verdadeira inspiração é reproduzida também na terapia recomendada para a cura do entusiasmo melancólico com que More conclui o texto. Essa terapia compõe-se de três elementos: “temperança, humildade e razão”. A “temperança” implica uma dieta alimentar e sexual parcimoniosa, exercícios físicos em moderação, “ar fresco” e um “uso discreto e apropriado da devoção” (ibid, p. 37); a “humildade”, uma resignação à providência divina que leva a “uma cessação de todo desejo de singularidade”; por fim, a “razão”, uma “compostura de espírito” tão “estabelecida” e “cautelosa” a ponto de submeter toda “fantasia exaltada” àquelas “noções comuns” que “todos

---

<sup>64</sup> Em uma passagem adicionada à edição de 1662, More estende a categoria de “verdadeiro entusiasmo” de modo a incluir também uma variante filosófica: “*what I have said in behalf of christians, is in its measure due to those diviner sort of philosophers, such as Plato or Plotinus [...]. To such enthusiasm as this, which is but the triumph of the soul of man inebriated, as it were, with the delicious sense of the divine life, that blessed root and original of all holy wisdom and virtue, I must declare my self as much a friend, as I am to the vulgar fanatical enthusiasm a professed enemy*” (ibid, p. 45).

os homens em seus juízos concordam” e à “evidência dos sentidos externos” ou a uma “clara e distinta dedução destes” (Ibid, p. 38).

Remetendo o entusiasmo de tipo “vulgar” à melancolia, More contribuiu para o estabelecimento, nos séculos XVII e XVIII, da definição polêmica originalmente formulada por Robert Burton, na década de 1620: o entusiasmo é um descontrole da faculdade da imaginação, produzido pelos movimentos nefastos da bile negra, que leva o fiel a acreditar-se possuído pela própria divindade. Embalado por sua fantasia enfermeira, o entusiasta ignora a legalidade de qualquer autoridade ou norma temporal, e a doença nele se desdobra em comportamentos religiosos e sociais desregrados e inapropriados, desde êxtases, transes, convulsões e visões, até licenciosidade e sedição. Qual o Sr. Sábio Mundano da alegoria de Bunyan e em perfeita consonância com a ênfase latitudinária no papel da “razão” e da “moralidade” em religião, More insiste na importância do cristão manter-se “suficiente modesto e sóbrio” (*modest enough and sober*) contra os delírios do entusiasmo melancólico. “Temperança”, “humildade” e “prudência” são virtudes que devem ser cultivadas por todo cristão, cujo comportamento e temperamento, a exemplo da “conversação” do Cristo de Edward Fowler, não deve ser jamais “acerbo, taciturnamente grave, sombrio ou cínico”, mas sim “maravilhosamente sociável”, pleno de “afabilidade” e “cortesia”, i.e., o reverso da insociabilidade melancólica do puritano.

Dos dois especialistas residentes na “Vila da Moralidade” recomendados pelo Sr. Sábio Mundano para curar peregrinos “desarranjados do juízo”, Sr. Legalidade e seu filho, Civilidade, falta-nos ainda considerar o segundo. Nas próximas duas seções, será discutido o modo pelo qual a ideologia da “civilidade” foi incorporada ao debate religioso, prenunciando certos desenvolvimentos do século XVIII. Começamos pelo seu reverso: a “anticivilidade” de quakers e libertinos.

### **3.3. Quakers e Libertinos: a anticivilidade**

Quando More qualifica os quakers como “a mais melancólica seita que jamais existiu no mundo”, ele estava apenas reproduzindo uma opinião bem estabelecida na época. Surgidos no norte da Inglaterra no início da década de 1650

e rapidamente disseminados para outras regiões do país, os quakers eram vistos como os “entusiastas” por excelência. Embora tenham se tornado uma seita pacifista e moderada após a Restauração, o epíteto continuaria perseguindo-os durante todo o século XVIII. O “entusiasmo” atribuído a eles decorria da ausência de qualquer forma de ritual ou estrutura eclesiástica estabelecida em suas congregações e, sobretudo, do hábito de conduzir orações coletivas em silêncio absoluto, esporadicamente interrompidas por manifestações espontâneas do Espírito Santo, frequentemente acompanhadas de convulsões extáticas.<sup>65</sup>

Espiritualistas, os quakers concebiam a revelação como um processo que, não se restringindo à mensagem bíblica, transmitida aos profetas e apóstolos no passado, prosseguia na consciência do fiel através do Espírito Santo. Em consequência, a “luz interior”, ou a “luz de Deus em cada um”, detinha para eles uma autoridade superior a qualquer autoridade secular e, dado que procedia da mesma fonte, equivalente àquela da Bíblia, sendo também uma instância salvífica final (bastava ouvi-la e aceitar sua condução para obter a remissão).<sup>66</sup> Os primeiros quakers eram também adeptos de um milenarismo *sui generis*. Diferentemente de outras seitas milenaristas, que aguardavam o retorno temporal do Rei Jesus – como os pentamonarquistas, p.ex., dispostos a pegar em armas contra o Anticristo para apressar a Segunda Vinda –, os quakers acreditavam que a Parusia já havia ocorrido como um evento espiritual. Cristo havia vindo a eles em seu íntimo e o mundo chegado ao seu fim, produzindo a restauração interior (e não exterior) de todas as coisas – paraíso e inferno eram realidades puramente espirituais para os Amigos.

Movidos apenas pelo Espírito agindo em si, cuja autoridade suplantava qualquer autoridade exterior, mesmo aquela das Escrituras, os quakers aproximavam-se bastante do tipo ideal do *ethos* puritano, discutido no capítulo anterior. Com efeito, a modelagem da identidade do quaker era determinada pela sua experiência da conversão (do reconhecimento e aceitação da luz interior) e

---

<sup>65</sup> É possível que o apelido “*quaker*”, derivado do verbo “*to quake*” (tremar ou estremecer), venha daí. Os quakers, porém, rejeitavam esse nome, preferindo ser chamados de “Sociedade dos Amigos” ou, simplesmente, “Amigos”, cf. DAVIES, 2000, p. 22. Meu entendimento dos quakers baseia-se em DAVIES, 2000; e ORMSBY-LENNON, 1993.

<sup>66</sup> Em consonância com a doutrina da luz interior, os quakers rejeitavam as doutrinas calvinistas da predestinação e da justificação pela imputação da retidão de Cristo. Muitas vezes, assumiam também que a autoridade da inspiração seria superior àquela da Bíblia (DAVIES, 2000, p. 17).

pelo esforço consequente de reproduzir um estado de perfeição edênica na Terra. Todo o comportamento externo do crente deveria ser um testemunho de sua inocência e pureza interiores e uma censura permanente ao “mundo”, a “carne exaltada e orgulhosa” da qual se criam radicalmente apartados, o que implicava, frequentemente, romper com familiares e amigos e abandonar propriedades e rendas. Na década 1650, não era incomum se deparar com um Amigo, em pleno inverno, vestido apenas com pano de saco e cinzas, como um personagem da Bíblia, ou simplesmente nu, em sinal de sua inocência, conclamando seus vizinhos ao arrependimento. No entanto, o traço mais característico dos Amigos, aquele que imediatamente os identificava, diferenciando-os de outros sectários radicais, e lhes rendia as mais ásperas reações, era a sua “incivilidade” ostensiva e cotidiana.

Como conclui um crítico anônimo, em um panfleto de 1671, um dos dogmas do quakerismo parecia ser o de que “para ser religioso, é-se obrigado a ser incivil” (R. H. *The Character of a Quaker in His True and Proper Colors apud Davis, 2000, p. 50*). “Erguer a cruz contra a língua, modas, costumes, títulos, honra e respeito no mundo” (Ormsby-Lennon, 1993, p. 105) era uma diretiva quaker, que se estendia desde a recusa a prestar juramentos até a franca oposição às mais básicas convenções sociais que regulavam o comportamento interpessoal. A mais notória instância da sua rejeição radical dos fenômenos da polidez era a sua insistência em empregar as formas pronominais familiares de tratamento (*thou* e *thee*) para qualquer indivíduo, sem distinção de nascimento, educação ou posição hierárquica; prática que tinha seu correlato na recusa a tirar o chapéu em sinal de respeito. Mesmo as saudações e deferências comuns, como “bom-dia”, “boa-noite” ou “vá com Deus”, eram ostensivamente omitidas pelos Amigos ou retribuídas com silêncio. “Quando Deus me mandou ao mundo”, George Fox (o fundador dos quakers) registrou em seu diário, em 1649, “proibiu-me de tirar o chapéu para qualquer um; e exigiu de mim que usasse ‘tu’ e ‘ti’ para todos os homens e mulheres, sem qualquer diferença para ricos e pobres, pequenos ou grandes. E em minhas viagens, eu não deveria dar ‘bom-dia’ e ‘boa-noite’, nem poderia eu me curvar ou fazer um rapapé para qualquer pessoa” (*apud Ormsby-Lennon, 1993, pp. 106-107*).

O motivo de tais atitudes, recebidas com perplexidade e frequentemente respondidas com agressões pelos seus contemporâneos, era evitar a divinização da

criatura. “Aquele que respeita pessoas, comete pecado”, dizia George Fox (*Gospel Truth Demonstrated*, 1706, *apud* Bryson, 1998, p. 212) Em um mundo decaído, as convenções sociais, mesmo as mais banais, referentes às saudações, revelavam a distância do homem em relação a Deus e sua rendição às tentações do demônio. Conformar-se a elas significava alimentar o orgulho e a vaidade humanos – dar à criatura o respeito que era devido apenas a Deus. “Essa diferença ou respeito das pessoas”, explicou James Parnel, um dos primeiros mártires quakers, “nunca foi ordenada por Deus, mas pelo Diabo, e é assim que ele se glorifica no homem” (*apud* Ormsby-Lennon, 1993, p. 114). Em contraste, o comportamento dos quakers deveria ser marcado pela mais absoluta austeridade e tudo aquilo que pudesse ser interpretado como “boas maneiras” deveria ser evitado.

As injunções bíblicas de “simplicidade” e “singeleza (*plainness*)” tinham de regular cada aspecto da sua existência. A linguagem, em particular, era um elemento importante do *self-fashioning* quaker. Os Amigos acreditavam que a linguagem natural, pós-lapsariana, era uma astúcia do demônio para distrair os homens da atenção à voz silente do Espírito.<sup>67</sup> Sendo a comunicação verbal indispensável, buscavam restringi-la ao mínimo possível. Quando tinham de falar, os Amigos empregavam um idioma particular, expurgado de elementos “papistas” e “pagãos” ou de termos indicativos de respeito à criatura – afora a já mencionada recusa a usar as formas pronominais respeitadas, os quakers também evitavam termos como “senhor”, “mestre”, “vossa majestade”, “seu humilde servo” etc). A linguagem purificada dos quakers tinha como correlatos um vestuário desprovido de enfeites e ornamentos e um gestual contido. De acordo com Davies, “alguns Amigos ansiavam que até mesmo piadas, risos, certas expressões faciais ou entonações de voz não fossem permitidas aos membros, na medida em que distorciam a face, indicando que os quakers não possuíam uma disposição nobre e religiosa” (2000, p. 49).

Na medida em que “a civilidade básica das maneiras [...] estava fortemente associada na mentalidade do século XVII à ordem e harmonia geral da sociedade” (Bryson, 1998, p. 214), a falta de boas maneiras ou a “anticivilidade” dos quakers gerava enorme ansiedade na população. Heresia religiosa, silêncio, descontrole corporal, manifesto em êxtases, transe e convulsões, e, sobretudo, a rejeição das

---

<sup>67</sup> Ormsby-Lennon (1993) discute os aspectos edênicos e místicos da linguagem quaker.

deferências civis eram normalmente associados à licenciosidade e à sedição.<sup>68</sup> Em vez signo exterior de um estado interno de graça, como pretendiam os Amigos, tal comportamento, na visão de seus contemporâneos, era o sinal de um inconfiável temperamento melancólico, idiossincrático, rebelde e inconstante, influenciado pela fantasia e paixões exacerbadas. Para Henry More, a “luz interior”, pela qual os Amigos se diziam guiados, longe de ter algo a ver com o Espírito Santo, era apenas uma “inflamada imaginação selvagem ou sugestão coercitiva e inexplicável (*unaccountable*)” produzida pelo “demônio ou [pela] própria luxúria do homem ou [pela] melancolia sórdida” (2004 [1660], pp. 169-170). Citando como autoridade um texto apologético dos primeiros séculos, Edward Fowler contrasta o comportamento cordato dos primeiros cristãos com aquele dos quakers, atribuindo o último a uma escrupulosidade excessiva e arrogante:

*“The ancient author of the Epistle to Diogenetus acquaints him, that the primitive Christians were no such squeamish or conceited People, as to live in a different way from those among whom they inhabited; and says that they distinguished themselves from their neighbours and other folks, [...] neither by civil customs, nor a certain language, (or phrases or tone) proper to themselves; nor that they affected to make themselves notified by any peculiarities [...] as a foolish sect among ourselves, and some other fanciful people, now a-days do” (Fowler, 1760 [1671], p. 205).*

“Escrupulosidade de consciência” (More, 1712, p. 55) era um aspecto daquilo que os latitudinários chamavam de “superstição”, uma categoria muito próxima de entusiasmo. De acordo com Burnet, “[os latitudinários] declaravam-se contra a superstição, de um lado, e o entusiasmo, do outro” (Burnet *apud* Rivers, 1991, p. 28). “Superstição” indicava, de uma maneira geral, uma preocupação excessiva com questões de doutrina, organização eclesiástica e ritual consideradas “indiferentes”: “superstição implica [...] um grande cuidado e minúcia em certos assuntos desimportantes, em performances e abstinências de uma natureza deveras insignificante e trivial” (Fowler, 1760, p. 205). Nesse sentido, o termo era dotado de uma elasticidade tal que permitia que fosse aplicado tanto contra católicos, em um extremo, quanto contra puritanos, em outro: “aquele [...] que julga uma coisa, em si mesma indiferente, necessária, e aquele que a condena como ilícita (*unlawful*), são igualmente supersticiosos” (Burnet *apud* Griffin, 1992, p. 41).

---

<sup>68</sup> Como no caso das revoltas anabatistas na Alemanha e dos *Ranters* na Inglaterra. Sobre os *Ranters*, cf. HILL, 1987, cap. 9; e MORTON, 1970.

Era claro, porém, que, neste contexto, Fowler não estava se referindo a assuntos doutrinários ou litúrgicos, mas sim a usos e “costumes civis”. Da mesma forma que entusiasmo, superstição era tanto uma falta em religião quanto uma falta em conduta. O que Fowler estava censurando nos quakers – e a censura se estendia a outros “puritanos” radicais, a despeito de diferenças teológicas – era a excentricidade, a insistência em se distinguir de seus vizinhos pela raridade do comportamento; como se a incivilidade dos Amigos não fosse outra coisa senão um “maneirismo” social. Desconsiderando suas razões de ordem religiosa, a ostensiva e bizarra rejeição dos fenômenos da polidez pelos quakers podia ser vista como proveniente de um apego exagerado a eles – como uma camisa que, virada ao avesso, continua sendo a mesma camisa.<sup>69</sup> Daí se compreende a comparação que Fowler estabelece entre os quakers (“uma seita tola entre nós”) e indivíduos ou grupos preocupados em se distinguir dos demais afetando preciosismos linguísticos e comportamentais (“algumas outras pessoas caprichosas [*fanciful*]”). A sugestão implícita nessa comparação era a de que puritanos e sectários radicais estariam, a despeito de sua recusa aparente, também envolvidos no jogo da teatralidade social. Não à toa, paralelamente a epítetos como “rudes”, “incivis”, “taciturnos” e “melancólicos”, os quakers eram também acusados de serem orgulhosos, afetados e “burlescos” (*clownish*):<sup>70</sup> sua incivilidade seria, segundo seus críticos, apenas um papel numa comédia de costumes.

Por “*some other fanciful people*”, Fowler referia-se, provavelmente, a cortesãos amaneirados ou, mais especificamente, dada a sua popularidade na corte da Restauração, a aristocratas “libertinos”.<sup>71</sup> Embora pareça inusitada, a comparação entre o “puritanismo” religioso e o “libertinismo” de nobres e

---

<sup>69</sup> De acordo com Bryson, embora estivessem sempre criticando as modas extravagantes e viciosas da corte, os puritanos eram também “*the subject of criticism on the grounds of dissimulation and theatrical self-representation*” (1998, p. 218).

<sup>70</sup> Cf. DAVIES, 2000, p. 46 e 60. Para Jonathan Clapham, o comportamento “taciturno e burlesco (*clownish*)” dos Amigos implicava “negar civilidade e humanidade aos homens” (*A Full Discovery and Confutation of the wicked and Damnable Doctrines of the Quakers*, 1656, apud DAVIES, 2000, p. 60).

<sup>71</sup> Em contraste com a corte de Carlos I, notória pela sua atmosfera de piedade, a corte de Carlos II era conhecida por suas tendências dissolutas. O próprio Carlos II, conhecido como “*Old Rowley*”, tinha má fama de libertino, junto com célebres favoritos e *wits* de sua corte, como George Villiers, o segundo Duque de Buckingham, John Wilmot, o Conde de Rochester, Sir George Etherege e Sir Charles Sedley entre outros, cf. BRYSON, 1998, p. 245, nota 8.

cortesões, não o era no século XVII. De fato, ambos os fenômenos compartilhavam uma má reputação alicerçada no binômio heterodoxia religiosa ou filosófica e comportamento incivil. Em sua origem, nos círculos humanistas franceses do início do século XVII, o libertinismo esteve associado a uma tradição de livre-pensamento que remonta a Montaigne e ao “*nouveau Pyrrhonisme*”.<sup>72</sup> A associação com filosofias radicais, sobreviveu à transposição do libertinismo para a Inglaterra. Os libertinos ingleses da Restauração eram notórios por sua simpatia por Hobbes e Lucrécio, o expoente latino do Epicurismo. No entanto, seria ingênuo atribuir-lhes algum tipo de coerência intelectual. Os nomes de Hobbes e Lucrécio eram proferidos entre *wits* e galantes menos devido ao real impacto e assimilação de suas ideias do que ao fato de serem praticamente sinônimos de princípios escandalosos, como o materialismo, o hedonismo e o ateísmo. No libertinismo inglês, a filosofia subordinava-se a um certo *ethos*, que envolvia a elaboração de uma autoimagem *risqué*, e não o contrário.

O traço característico do libertino era um estilo de vida extremo: excesso de álcool, devassidão sexual, badernagem, blasfêmia, brigas e duelos frequentes. Porém, mais do que simplesmente se comprazer no excesso, o libertino comprazia-se em escandalizar os demais. A sua conduta era pautada por uma obsessão com a transgressão das regras de civilidade e moralidade, que se concretizava em elaborados atos de violência e de desafio aberto aos padrões de modéstia e decência. Evidentemente, a sofisticada incivilidade dos libertinos não tinha nada que ver com rusticidade, pois eram todos cavalheiros bem-nascidos e educados, perfeitamente treinados nos códigos de boas maneiras, ao contrário dos quakers que, embora tenham feito adeptos entre todas as ordens sociais, inclusive entre a *gentry* e a aristocracia, originaram-se no meio rústico de pequenos fazendeiros (*yeomen*) do noroeste da Inglaterra. O comportamento “incivil” característico do libertino (assim como aquele dos quakers) é melhor compreendido como “anticivil”, na medida em que estava ligado ao seu oposto em uma atitude de desafio deliberado. O caráter intencional da anticivilidade libertina aponta para um elemento central do seu código: sua estilização e orientação para uma audiência. O libertinismo “era puramente dirigido para chocar uma audiência

---

<sup>72</sup> Sobre os *libertins érudits*, cf. POPKIN, 1960, pp. 88-111.

externa e imprimir nos seus protagonistas um senso de sua própria liberdade em relação às convenções” (BRYSON, 1998, p. 255).

Em seu extraordinário trabalho sobre o desenvolvimento do conceito de “civildade” na literatura sobre boas maneiras e as concomitantes transformações na construção e autorepresentação da identidade cultural aristocrática, na Inglaterra dos séculos XVI e XVII, Anna Bryson discute o modo ambivalente pelo qual um fenômeno aparentemente antitético como o “libertinismo” se relacionava com o código em construção. De acordo com a autora, embora o libertinismo contrariasse os ideais “civis” de autodomínio e de acomodação aos outros, ele não deve ser lido como uma quebra radical com o padrão de civildade, mas sim como um “comentário irônico”, que ajuda a entender os seu pressupostos e o modo complexo pelo qual esse padrão se desenvolveu.

Por um lado, a anticivildade libertina estava baseada na linguagem da civildade e cumpria a função pragmática de definir uma identidade de elite, teatralizando nas maneiras a superioridade do cavalheiro em relação às ordens inferiores. No ambiente altamente competitivo e relativamente aberto e anônimo da corte da Restauração e do *West End* de Londres, o comportamento libertino era literalmente orientado para *épater les bourgeois*, marcando de uma forma radical a separação entre os *upper* e os *middling ranks*, ao mesmo tempo que buscava estabelecer uma proeminência entre seus pares. Por outro lado, embora o libertino usasse a linguagem da civildade e respondesse à lógica da competição por distinção inscrita em uma “sociedade civil” elitista e competitiva, sua obsessão com a transgressão deve ser remetida a uma tradição mais antiga de *status* cavalheiresco que sobreviveu à emergência do código de civildade, como um contraponto às suas obrigações de autodomínio e adaptação às sensibilidades do grupo. Essa tradição, alicerçada em um conceito de “honra”, pressupunha um vínculo forte entre gentildade, linhagem e qualidades viris de autonomia e liberdade individuais, estabelecendo que o nobre não deveria ser subserviente às normas e opiniões alheias.

O mesmo período que viu o surgimento e desenvolvimento do conceito de civildade nas maneiras viu também o declínio do conceito de honra como um elemento central da vida política europeia. O Estado monárquico moderno se constituiu, nos séculos XVI e XVII, por meio de um processo de centralização e monopolização do valor da honra e do direito à violência, que despiu a nobreza de

suas prerrogativas tradicionais.<sup>73</sup> Nesse processo, a ideologia da civilidade com seu conceito humanista de virtude baseado em educação livresca e excelência moral foi mobilizado para converter a aristocracia de uma ordem de guerreiros dotados de independência e liberdade para estabelecer e romper alianças voluntariamente em uma classe de refinados cortesãos a serviço do Príncipe. Originalmente forjada por humanistas desejosos de participar de um mundo do qual eram excluídos, a ideologia da “civilidade” envolvia uma nova concepção de nobreza, que enfatizava a conduta e cultura pessoais (a aquisição e o desenvolvimento de competências políticas e morais, conhecimento das letras, da retórica, da música, das artes figurativas e de habilidades conversacionais) em ambientes interpessoais, onde vigoraria uma informalidade igualitária e prazenteira<sup>74</sup>, em detrimento de signos tradicionais como nascimento, sangue, títulos e genealogia, e das cerimônias e rituais destinados a tornar visíveis relações “naturais” de aliança, vassalagem e serviço<sup>75</sup>.

O fenômeno do libertinismo – em certo sentido, uma reação tardia a essa “domesticação” e “efeminização” da nobreza – é um indício de que esse processo não foi tão linear quanto sugerem algumas de suas narrativas. Traduzindo para a linguagem da civilidade, de uma forma atenuada, bizarra e politicamente impotente, os elementos de violência e assertividade masculina do código de honra, os galantes e *wits* libertinos da corte da Restauração eram herdeiros diretos da, já anacrônica, aristocracia de espada. Como conclui Bryson: “se uma violenta política da honra declinou durante o século XVI, os aspectos individualistas e

---

<sup>73</sup> Sobre essa articulação, cf. *O Processo Civilizador* (1994 [1936]) de Norbert Elias, cujos dois volumes correspondem, respectivamente, a uma história da transição dos valores da “cortesia” aos da “civilidade” nas maneiras (e do desenvolvimento concomitante da psique moderna) e uma sociologia histórica weberiana acerca da constituição do Estado Moderno. Para uma análise histórica do esboroamento do conceito de honra na política inglesa, entre 1485 e 1642, cf. o trabalho magistral de Mervyn James, 1986 [1978].

<sup>74</sup> O *Livro do Cortesão* de Castiglione (1528) ofereceu o modelo, baseado no *symposium* clássico, deste tipo de “*ethos* de salão”, repetido à exaustão em manuais de civilidade do século XVI e XVII. Sobre a recepção europeia do Cortesão, cf. BURKE, 1997.

<sup>75</sup> Daí o declínio, a partir do século XV, de certos rituais associados a esse modelo, como o banquete (*convivium*) e a homenagem ou aliança expressos pela troca do “beijo da paz” (*osculum pacis*). Sobre esses rituais e sua significação política e espiritual no âmbito de uma cultura medieval da “amizade”, cf. HASELDINE, 1999; ALTHOFF, 1999; BRAY, 2003; e OSCEMA, 2005.

assertivos da honra puderam não obstante sobreviver, reescritos no mundo da ‘conversação civil’” (1998, pp. 240-1).<sup>76</sup>

É evidente que a “anticivilidade” de quakers e de libertinos procedia de fontes radicalmente distintas: no primeiro caso, de uma necessidade, religiosamente orientada, de estabelecer uma distinção radical entre uma alma purificada pela luz divina e a sujeira simbólica de um mundo decaído, afastado de Deus e voltado para a sua autoglorificação; e, no segundo, de uma reação à “domesticação” da nobreza pelo processo de formação do Estado moderno, alicerçada em uma cultura medieval de identidade aristocrática que a associava a qualidades viris de liberdade e independência. No entanto, a comparação que Fowler estabelece entre a “uma seita tola entre nós” (*a foolish sect among ourselves*) e “algumas outras pessoas caprichosas” (*some other fanciful people*) sugere que eram percebidos como fenômenos afins. Como um espelho, a conduta de quakers e libertinos invertia o código da civilidade, porém continuava operando segundo a lógica da “representação” inscrita nele. As “maneiras” constituíam um aspecto central da identidade desses grupos e eram concebidas por eles da mesma forma que o eram em manuais de civilidade: como expressões dramáticas de qualidades pessoais, signos a serem modelados pelo *self* de modo a produzir um efeito em uma audiência atenta a eles. A diferença fundamental entre o cavalheiro civil dos manuais de conduta e o seu reverso residia no cuidado do primeiro em adaptar seu comportamento à sensibilidade de sua audiência, evitando, e não buscando, ofendê-la.

### 3.4. Civilidade e latitudinarismo

Primeira obra a empregar o termo “civilidade” para prescrever um código de boas maneiras, *De Civilitate Morum Puerilium*, de Erasmo de Roterdã, inaugura uma concepção das “maneiras” como a “honestidade externa do corpo” (*outwarde*

---

<sup>76</sup> Bryson vê uma persistência dos valores da honra no código da civilidade nas formas cerimoniais de prestar “respeito” e em modos agressivos e competitivos de sociabilidade cavalheiresca, como os “gracejos” e “zombarias” (*jesting and raillery*), cf. 1998, pp. 236-240. A persistência (transformada) de uma concepção medieval de amizade (com sua expressão ambivalente, ao mesmo tempo afetiva/privada e formal/pública), no período moderno, também pode ser lida nesta chave, i.e., como uma sobrevivência dos valores da honra no mundo da “sociedade civil”, cf. BRAY, 2003: cap. 2, em especial.

*honesty of the body*), ou “o gesto exterior e externo do corpo” (*the exterior and outward gesture of the body*) que espelha e projeta qualidades da alma (1532, A2v; 1560, Aii).<sup>77</sup> Transbordando a literatura prescritiva, essa concepção, que Bryson descreve como uma “abordagem psicológica do comportamento” – i.e., “a suposição de que expressões, gestos e palavras são todos signos a serem decifrados de modo a revelar o verdadeiro caráter e intenções de um indivíduo” (1998, p. 112) –, encontrava-se bem difundida nos séculos XVI e XVII, a julgar pelo trabalho de historiadores da literatura e da cultura.<sup>78</sup> Distinguindo o estado “civil” de um estado bestial, desregrado e associal (solitário e desprovido de linguagem), a “civildade” das maneiras envolvia um modelo de humanidade bem ordenada – “essa honestidade externa do corpo vem de uma alma bem serena (*composed*) ou ordenada” (Erasmus, 1532, A2v) –, em que o governo do “microcosmo” (o ordenamento do corpo físico e da unidade doméstica) deveria espelhar o governo do “macrocosmo” (o ordenamento do corpo político e celestial).<sup>79</sup>

De acordo com Bryson, uma diferença importante entre os conceitos medievais de “cortesia” ou “*nurture*” e o conceito de “civildade” que domina os manuais de conduta dos séculos XVI e XVII é que, embora os primeiros já “envolvessem noções de boa vizinhança e a obrigação de evitar situações sociais disruptivas, ocasionadas por comportamentos agressivos ou objetáveis”, no último, é estabelecida “uma conexão muito mais consciente e elaborada entre boas maneiras e outras virtudes percebidas como promotoras da harmonia social e da paz geral da comunidade” (1998, p. 70). Em suma, com a emergência da

---

<sup>77</sup> Publicado em latim, em 1530, e rapidamente traduzido para várias línguas vernaculares, *De Civilitate* é tratado por Norbert Elias como responsável por converter o termo no conceito-chave de uma nova forma de autocompreensão das sociedades europeias, substituindo a cristandade cindida (1994: 69). Houve duas traduções para o inglês no século XVI: *A lytell booke of good maners for chyldren*, de Robert whytyngton, em 1532; e *Ciuitlie of childehode*, da edição francesa por Thomas Paynell, em 1560. Referindo-se à mesma passagem no original, as duas citações acima foram extraídas destas duas traduções, respectivamente. “*Honesty*”, numa, e “*gesture*”, na outra, traduzem *decorum*, um termo associado à oratória, indicando a consonância visada pelo orador entre estilo, conteúdo e situação discursivos.

<sup>78</sup> Cf. GREENE (1968), sobre a “flexibilidade do *self*” no Renascimento; GREENBLATT, 1980, sobre o *self-fashioning* renascentista; e TRILLING (1980 [1972]), sobre a obsessão com a “sinceridade”, i.e., com a congruência entre aspectos internos e externos da personalidade, na literatura do período.

<sup>79</sup> Sobre as noções de “microcosmo” e “macrocosmo” e seu espelhamento em teorias da personalidade humana, na Antiguidade, Idade Média e Renascimento, cf. REISS, 2003.

“civilidade”, “a possibilidade de causar ofensa torna-se uma questão apresentada como a preocupação primordial e imediata do homem de boas maneiras (*well-mannered man*), e sua completa orientação para os outros, mais do que o cumprimento de algumas ‘condições básicas’ de ritual, deve expressar essa preocupação geral” (Ibid, p. 110). No popular *Galateo, ou dos Costumes*, Giovanni della Casa sintetiza esse princípio básico do trato civil:

*“Ninguém pode duvidar que, a qualquer um que se disponha a viver não na solidão ou nos ermitérios, mas nas cidades e entre os homens, não seja utilíssima coisa saber se conduzir, nos costumes e nas maneiras, de modo gracioso e agradável. [...] A fim de que aprendas a fazer isso mais facilmente, debes saber que convém temperar e ordenar os teus modos, não segundo o teu arbítrio, mas segundo o prazer daqueles com quem tratas, e a eles dirigi-los. [...] Digamos portanto que qualquer ato que aborreça algum dos sentidos, sendo assim contrário ao apetite, e além disso represente à imaginação coisas por ela pouco aceitas e igualmente repudiadas pelo intelecto, desagrada e não deve ser feito” (Della Casa, 1999 [1558], pp. 5-6)<sup>80</sup>*

Contrariando o princípio básico da civilidade de orientar os modos segundo o prazer da companhia, “puritanos” (e libertinos) exibiam comportamentos que atentavam contra a ordem e harmonia social, refletindo, na opinião de seus críticos, não a santidade (ou nobreza) verdadeira – que deveria ser “modesta o bastante e sóbria”, segundo Henry More –, mas um desarranjo melancólico interior. Orgulhosamente erigindo o arbítrio próprio em vez do “prazer daqueles com quem tratas” como guia da conduta, o puritano pautava-se pelo desejo de diferenciação e não de acomodação à sensibilidade da audiência. “Anticivil” e “antinomiana”, a automodelagem puritana implicava uma tensão radical com o mundo decaído.

Articulando sua interpretação do cristianismo protestante como uma religião “racional” e “moral” à ideologia da civilidade, os latitudinários combateram essa forma de individualismo radical em defesa da “paz da cristandade”. Combinando as virtudes cardinais e teológicas às virtudes da “polidez”, seus sermões e tratados apologéticos faziam exortações não apenas à “prudência”, “justiça”, “temperança”, “humildade”, “caridade” e “misericórdia”, mas também a qualidades normalmente encontradas nos manuais de civilidade, como

---

<sup>80</sup> Originalmente publicado em 1558, *Il Galateo, ovvero de' Costumi*, recebeu três traduções para o inglês e foi publicado e adaptado seis vezes, entre 1576 e 1679, havendo ainda quatro outras edições, no século XVIII. Utilizei a tradução para o português de Edileine Machado (1999).

“afabilidade”, “cortesia”, “obsequiosidade” e “amabilidade”. Ecoando as palavras do *Galateo*, Edward Fowler expressa de forma lapidar o princípio básico da civilidade cristã latitudinária:

*“whatsoever of such [things as have neither directly, nor consequentially, any tendency to the depraving of our souls] are commended by the custom of the places we live in, or commanded by superiors, or made by any circumstance convenient to be done; our Christian liberty consists in this, that we have leave to do them. And, indeed, is far from being a sin to comply with our countrymen and neighbours in their plainly innocent usages and harmless customs, or with the will of our governors when they command us such things; that it would be so, to refuse so to do. For our refusing to comply with either of these can hardly proceed from anything better than a proud affectation of singularity, or at best from superstitious scrupulosity” (Fowler, 1760 [1671], pp. 204-205)*

Para Fowler, a “liberdade cristã” consistia em voluntariamente anuir aos “inocentes usos e inofensivos costumes” dos vizinhos e à vontade das autoridades em tudo aquilo que fosse “indiferente”, i.e., que não constituísse uma ameaça à salvação da alma (um universo muito mais amplo para latitudinários do que para “puritanos”). Exceder essa liberdade para consentir, ou, dissentir, contrariando a opinião, os costumes e o magistrado, era um sinal evidente de uma “afetação orgulhosa de singularidade” ou de uma “escrupulosidade excessiva”, sinônimos de “entusiasmo” e “superstição”, formas corrompidas e incivis de comportamento religioso e social.

Em um par de sermões dedicados à promoção de “*Um Temperamento e Conduta Pacíficos*”, Isaac Barrow expressa a mesma opinião de Fowler em relação ao comportamento cordato dos cristãos primitivos, os quais teriam “em todas as coisas (que não eram inconsistentes com as regras e princípios da sua religião) [...] industriosamente conforma[do] o seu comportamento (*conversation*) às práticas usuais dos homens” (1818 [1683], p. 106). Insistindo que “nós estamos obrigados a ter boa vontade, realizar boas ações e demonstrar nossos respeitos civis a todos os homens, e a empenharmo-nos para que todos os homens estejam reciprocamente bem-dispostos (*well affected*) em relação a nós” (ibid, p. 110), Barrow alicerça esses deveres em uma antropologia:

*“We are obliged to these duties by a tacit compact and fundamental constitution of mankind, in pursuance of those principal designs [to live securely, comfortably, and quietly], for which men were incorporated, and are still contained in civil society. For to this purpose do men congregate, cohabit, and combine themselves in sociable communion, that thereby they may enjoy a delightful conversation, void*

*of fear, free from suspicion, and free from danger; promote mutual advantage and satisfaction; be helpful and beneficial each to other: abstracting from which commodities, the retirements of a cloister, or the solitudes of a desert, the life of a recluse, or of a wild beast, would perhaps be more desirable than these of gregarious converse: for as men, being pleased and well affected to each other, are the most obliging friends, and pleasant companions; so being enraged, they are the most mischievous and dangerous neighbours, the most fierce and savage enemies. By neglecting, therefore, or contravening these duties of humanity, we frustrate the main ends of society, disappoint the expectations of each other, subvert the grounds of ordinary civility, and in the commonwealth deal as unpolitickly, as the members in the body should act unnaturally, in subtracting mutual assistance or harming each other; as if the eye should deny to the hands the direction of sight, and the hands in revenge should pluck out the eyes” (ibid, pp. 115-116).<sup>81</sup>*

Vale a pena determo-nos em alguns aspectos retórico-estilísticos dessa notável passagem, pois, refletindo desenvolvimentos da história recente do conceito de “civildade”, esses elementos esclarecem a maneira pela qual a civildade foi absorvida pelo latitudinarismo e, por aí, informou o Iluminismo inglês do século XVIII.

Em primeiro lugar, note-se, na segunda frase, as aliterações na repetição de substantivos de origem latina formados com o prefixo “co-” (“congregam”, “coabitam”, “combinam”, “comunhão” e “conversação”). Em seu fascinante estudo sobre as raízes histórico-semânticas da palavra alemã “*Stimmung*”, Leo Spitzer ensina que esse era um recurso retórico (*copia verborum*) empregado por filósofos e oradores romanos para transmitir as várias conotações de equilíbrio, harmonia e coesão presentes no conceito, de origem pitagórico-platônica, de “harmonia (musical) do mundo” (1963, p. 18).<sup>82</sup> Transposta para o universo cristão, na Antiguidade tardia, a ideia de harmonia cósmica que ressoa nos “co” substantivos teria, segundo Spitzer, adquirido uma “ênfase no sentimento, em particular, no sentimento de *caritas* [...] doravante, a ‘ordem’ é o amor” (ibid, pp. 19-20). Com efeito, *caritas*, na forma de “caridade”, “simpatia”, “benevolência”, “beneficência” ou “humanidade” era um tema latitudinário favorito, e Barrow, em particular, dedica-lhe vários de seus sermões. Entendida tanto como um instinto natural quanto como um dever moral, a *caritas* promove o ideal de harmonia e consonância que informa a noção latitudinária de “sociedade civil”. O que nos

---

<sup>81</sup> Proferidos entre 1678-1680, os sermões de Barrow foram publicados postumamente por John Tillotson, em 1683.

<sup>82</sup> Com efeito, é provável, como sugere Isabel Rivers, que Barrows estivesse imitando Cícero nesta passagem (2005, p. 78, nota 246).

leva a outro aspecto digno de nota do texto de Barrow: o uso de termos relativamente novos no século XVII, como “sociedade” e “sociável”; termos que experimentavam, então, um processo de transformação semântica.

Embora tenha penetrado na língua inglesa no século XVI, o termo “sociedade”, ou qualquer outro do seu campo semântico, não figura em nenhum dos principais dicionários da língua inglesa do século XVII, com exceção de “*sociality*”, que consta em *The New World of English Words* (1658), de Edward Phillips, como “camaradagem, companhia” (*fellowship, company*).<sup>83</sup> De acordo com o OED, antes de 1650, “sociedade” não possuía o sentido abstrato, que o texto de Barrow sugere, de uma “comunidade com costumes compartilhados, leis, instituições etc.”, referindo-se antes às ideias mais restritas e concretas de convívio, solidariedade e aliança ou de associação para um propósito comum específico (como em companhias mercantes ou comunidades monásticas).<sup>84</sup> Já o adjetivo “sociável”, embora já indicasse uma disposição ou tendência gregária (a ser familiar, amigável e afável em companhia), raramente era empregado com o sentido antropológico que lhe dá Whichcote na seguinte passagem: “o homem é uma criatura sociável, deleita-se com companhia e conversação” (1698, p. 382; citado em Rivers, 1991, p. 79). O contexto da citação permite concluir, como o faz Rivers, que Whichcote, repetindo um padrão entre os latitudinários, estava parafraseando a famosa definição de Aristóteles do homem como um *zoon politikon* para se opor à visão de Hobbes do estado de natureza como um estado de guerra.<sup>85</sup> Ocorre, porém, que a tradução de *zoon politikon* para “*sociable*

---

<sup>83</sup> Foram consultados: *The English Dictionarie*, de Henry Cockram (1623) e *Glossographia*, de Thomas Blount (1656). Em contraste, no século XVIII, *A Dictionary of the English Language*, de Samuel Johnson, cuja primeira edição é de 1755, oferece extensas definições para “*sociable*”, “*sociableness*”, “*sociably*”, “*social*”, “*socialness*” e “*society*”. Entre os exemplos listados por Johnson, encontra-se uma citação de Henry More e outra de Tillotson.

<sup>84</sup> Cf. OED, “*society*”. De acordo com o medievalista John Bossy: “*in the fifteenth century ‘society’ meant a state of companionship, fellowship or mutually recognised relation with one or more of one’s fellow men [...] it was a term of art, not a word of everyday life, and it was scarcely distinguished from friendship or charity except by being normally used in a different area of discourse. It could be used objectively, but not with much confidence and only in Latin. By 1700 or shortly after, it had already come to mean mainly an objective collectivity, exterior to its members and delimited from other such collectivities. Above them [...] planned the larger abstraction Society, an entity from which most actual human contact had been evacuated. The transition in this case may be dated between 1650 and 1700*” (1985, pp. 170-171).

<sup>85</sup> “*We may detest and reject that doctrine which saith, that God made man in a state of war. [...] Man is a sociable creature, delights in company and converse*” (1698, p. 382). Cf. Rivers, 1991, p. 79.

*creature*”, que acompanha aquela de *koinonia politike* para “*civil society*” (ambas mediadas pelo latim de Cícero), omite um traço fundamental do conceito aristotélico: suas implicações de responsabilidade e participação política em uma comunidade autogovernada de cidadãos.

A “sociedade civil”, ou simplesmente “sociedade”, de que fala Barrow, onde esse “homem sociável” pode desfrutar de uma “deliciosa conversação” com seus “obsequiosos amigos e agradáveis companheiros”, promovendo a “vantagem e satisfação mútua”, em um clima livre de “medo”, “suspeita” e “perigo”, parece-se muito mais com a imagem da corte intimista de um pequeno ducado italiano ou do círculo *choisi* de gentis-homens e damas no *hôtel particulier* de uma grande Senhora parisiense do que com o mundo agonístico, frugal e masculino da *Polis* ou *Res Publica* clássica, embora guarde certas ressonâncias de generalidade e de universalidade que a aproximam do último.

De fato, antes de se tornarem termos-chave da literatura cortês de boas maneiras, “civil” e “civildade” surgiram em língua vulgar no interior de um discurso político originalmente formulado no *Trecento* italiano que ressuscitava noções e valores republicanos clássicos.<sup>86</sup> De acordo com Bryson, os significados “cívicos” desses termos modelaram de forma decisiva a sua adaptação, no século XVI, à linguagem medieval das maneiras cortêses – transposição empreendida também por humanistas italianos, escrevendo, desta vez, não mais no contexto da breve experiência republicana das cidades-estado, mas sim dos principados e suas cortes. A tradução de um discurso político mais amplo da “civildade” – baseado na articulação entre disposições internas e modos de agir moderados e racionais e uma ordem coletiva mantida por essas “virtudes” – em um outro *medium* produziu, segundo Bryson, transformações conceituais importantes na linguagem medieval das maneiras.

Em primeiro lugar, houve uma mudança de ênfase e escala: o foco dos manuais de cortesia medievais em regras e preceitos para situações rituais específicas (com destaque para a refeição coletiva, o *convivium*) foi substituído,

---

<sup>86</sup> Denominado “humanismo cívico” por Hans Baron, em seu estudo clássico sobre as cidades-estado italianas do Renascimento (1966). Desde então, e graças ao impulso dado pelos trabalhos de SKINNER (1996) e POCOCK (2003), produziu-se uma vasta bibliografia sobre o “humanismo cívico”. Pocock, em particular, explorou a adaptação desse idioma político para a Inglaterra, na Primeira Modernidade. De acordo com ele, o conceito italiano de *vivere civile* seria uma tradução do ideal clássico da *vita activa* (2003, cap.3).

nos séculos XVI e XVII, por um esforço ambicioso para dotar o cavaleiro de discernimento e versatilidade para se conduzir de forma apropriada em diferentes contextos e companhias, extrapolando o âmbito da unidade doméstica e abarcando um mundo “social” mais amplo. Houve também a aquisição de uma sistematicidade maior, determinada pelo advento de um conceito pedagógico progressivo baseado em autodisciplina e experiência e orientado pela antítese entre “selvagem” (ou “bárbaro”) e “civil”.

*“Just as ‘civil’ society was increasingly viewed as having developed out of an original, bestial, and anarchic state still visible in the Americas or even Ireland, so the child was seen as the embodiment of a lawless, ‘natural’ condition which had to be transformed into the civil by discipline and education. [...]. The ‘courteous’ child of fifteenth-century prescription has had the benefit of ‘nurture’ and understands the duties appropriate to his social and Christian role, but he is not so explicitly perceived as subject to an educative process which orders his mind and passions in accordance with the ‘civil’ order of society” (Bryson, 1998, p. 72).*

Em contraste com os manuais medievais de conduta, que não articulavam de maneira sistemática os seus preceitos segundo um esquema de formação do caráter ou de modelagem da personalidade, o cavaleiro “civil” dos séculos XVI e XVII era visto como o produto de um processo que se iniciava na infância, com o disciplinamento das paixões, sendo aperfeiçoado ou “refinado” por meio da observação e prática social. Em vez de um compêndio frouxo de fórmulas e regras de caráter repressivo, os manuais de boas maneiras tornaram-se verdadeiros “institutos”<sup>87</sup> para a educação do gentil-homem, destinados a inculcar nele uma ciência prática da sociabilidade análoga à ciência prática da política.

Por mais que a tradução da “civildade” em um modo “social” tenha sido, como argumenta Bryson, influenciada pelas ressonâncias “cívicas” originais, no processo, o ideal republicano de autogoverno, relativo ao exercício compartilhado da autoridade, foi reprimido de modo a tornar a civildade compatível com a realidade monárquica dos Estados europeus. Isso é particularmente notável em relação à noção de “conversação civil”, que articula um modelo de vida social dissociado da política.<sup>88</sup>

<sup>87</sup> Sobre a noção de “instituto” e sua relação com a modelagem do *self* no Renascimento, cf. GREENE, 1968.

<sup>88</sup> Sobre a arte e a cultura da “conversação civil”, codificada em uma vasta literatura produzida na Itália e França, nos séculos XVI e XVII, a partir do tratado homônimo de Stefano Guazzo, de 1574, e importada para a Inglaterra na segunda metade do século XVII, cf., além dos trabalhos citados a seguir, LIEVSAY, 1961; BURKE, 1995; e CRAVERI, 2005.

Como foi mencionado no capítulo anterior, no âmbito da discussão sobre o *Christian's Converse with God*, de Baxter, o termo “conversaço” significava, nos séculos XVI e XVII, ao mesmo tempo, “comportamento” ou “conduta” e “intercurso” social em geral, não apenas discursivo; ou seja, “maneiras” e “sociabilidade”, exatamente como figura nas passagens citadas de Fowler, Whichcote e Barrow. Fazendo parte daquela família de termos prefixados por “co” que, segundo Spitzer, eram empregados na Antiguidade latina para designar o senso de harmonia que se cria permear o cosmo, “*conversatio*” envolvia uma modulação “sociológica” específica.

De acordo com Marc Fumaroli, em seu famoso ensaio sobre a “arte da conversaço” francesa, *conversatio* “designa o ‘estar junto’ e o *decorum* – de discurso, entre outros, mas não apenas de discurso –, que ligam entre si os membros de um mesmo grupo social e fazem com que cada um deles sintam-se à vontade (*chez soi*) aí” (1994, p. 292). No Renascimento, essa “*puissance sociologique*” de *conversatio* foi trazida para os seus correspondentes vulgares (a começar pelo italiano, *conversazione*), que absorveram também significados associados ao conceito ciceroniano de “*sermo*” ou “*colloquium*”, i.e., de uma palavra mais relaxada e familiar, apropriada ao repouso meditativo e ao ócio privado entre amigos, situada, em Cícero, abaixo da gloriosa *eloquentia* pública, voltada para os *negotia* do Fórum e do Senado. Combinando esses sentidos de harmonia social, maneiras e de intercurso privado e familiar, a “conversaço civil”, envolvia a ideia de um mundo apartado da esfera da responsabilidade cívica e regido pela ciência prática da sociabilidade ‘civil’, com suas implicações de autodomínio e adaptação à sensibilidade da audiência.

Desligado do mundo da política e suspendendo os rigores da etiqueta ritual da cortesia medieval, a conversaço civil punha em cena um modelo de sociabilidade prazenteira que, realizando os ideais clássicos de liberdade, igualdade, discurso racional e ação virtuosa num modo privado e apolítico, adaptava-se perfeitamente a regimes monárquicos e a uma estrutura social verticalizada, estratificada em ordens e estamentos. Tratando da França nos séculos XVII e XVIII, onde a “conversaço” foi elevada ao grau de uma verdadeira “*art de vivre ensemble*”, Daniel Gordon comenta que:

*“the cult of ‘the art of conversation’ in the seventeenth and eighteenth centuries becomes intelligible as a response to the challenge of constituting a koinonia in an absolutist regime. Sociability was logos privatized. It was reason and speech turned toward philosophical, aesthetic, and moral concerns that were unrelated to the direct exercise of sovereign authority. Sociability, then, may be defined as the effort to create a sphere of behavior in which humans can be humans without becoming self-governing citizens” (Gordon, 1994, pp. 41-2).*

Em que pesem importantes diferenças entre estas nações, esse modelo difundiu-se da Itália e da França para a Inglaterra no final do século XVII e início do XVIII, em boa parte, graças à atuação de clérigos e teólogos latitudinários. Nos sermões referidos de Barrow, há várias menções à “conversação” neste sentido de uma sociabilidade harmoniosa, agradável e privada que não oferece riscos à ordem sociopolítica mais geral, ou melhor, que depende de e contribui para a sua estabilidade.<sup>89</sup> A “conversação pacífica”, diz Barrow, é “impugnada (*impeached*) pela desobediência às leis estabelecidas, esses grandes baluartes da sociedade, cercas da ordem e apoios da paz”; “para que possamos levar uma vida calma e pacífica, em toda a santidade e honestidade, devemos não apenas orar pelos “príncipes e [por] aqueles que detém a autoridade”, como recomenda São Paulo, mas também “obedecê-los para o mesmo fim” (1818, p. 108).

A esse respeito, vale a pena mencionar mais um (o último) aspecto da passagem transcrita do sermão de Barrow: o emprego, na última frase, da antiga analogia entre o corpo político (uma *Commonwealth* monárquica) e o corpo físico, como se o funcionamento harmônico de ambos estivesse calcado em uma espécie de cooperação “natural” entre os membros hierarquicamente dispostos (os “olhos” orientam e as “mãos” obedecem). Para assegurar essa cooperação natural no corpo político, evitando que, na terrível imagem do texto, as mãos venham a “arrancar os olhos”, e cumprir os “principais fins da sociedade”, devemos praticar nossos instintivos “*duties of humanity*”, i.e., a *caritas*, pois a ordem social é *ordo amoris*.

No pequeno trecho transcrito do sermão de Barrow, podemos visualizar a confluência de várias tradições intelectuais, combinando-se para produzir um conceito de “sociedade” como, nas definições de Daniel Gordon, o “campo geral” ou a “moldura da existência humana” (1994, pp. 51-52). Uma moldura sustentada

---

<sup>89</sup> Pude contar 7 referências, todas acompanhadas de qualificativos sugestivos: “*private conversation*” (1818, p. 85); “*human conversation*” (ibid, p. 95); “*peaceable conversation*” (ibid, p. 108); “*delightful conversation*” (Ibid, p. 115); “*beneficial conversation*” (ibid, p. 117); “*loving conversation*” (ibid, p. 119); e “*delicious conversation*” (ibid, p. 130).

por instintos naturais e virtudes “sociáveis” refinados por uma educação civil, dentro da qual os indivíduos seriam “livres” para, respeitando as leis e autoridades civis, cumprir em conjunto o seu *telos* de “felicidade” mundana, em um espírito pacífico e harmonioso, o *ethos* de uma cultura cavalheiresca convertida em ideal social universal – “civilidade” tornando-se “civilização”.

É a própria descrição da “Vila da Moralidade”, aonde o Sr. Sábio Mundano dirige o peregrino de Bunyan para ter o seu juízo restaurado pelos Sr. Legalidade e seu filho Civilidade e viver em paz e harmonia com sua família e vizinhos. A terapia recomendada por esses cavalheiros, mestres na arte de curar peregrinos acometidos pela doença melancólica do entusiasmo, consistia em elevar a “conversação civil” ao mesmo patamar daquela “conversação” com Deus, tão prezada por Baxter, inculcando um temperamento e virtudes moderadas e sociáveis. Se essa terapia tinha como consequência a conversão do cristianismo em uma mera doutrina moral, como protestavam alguns e como já pareciam concluir deístas e livres-pensadores radicais, essa certamente não era a intenção latitudinária, que visava apenas interromper o ciclo de violência religiosa e civil e promover um dos objetivos mais antigos do cristianismo, a concórdia e amizade entre os homens.

No quarto e último capítulo, vamos discutir como o modelo de religião “racional”, “moral” e “civil” concebido pelo latitudinarismo foi apropriado, no início do século XVIII, por ideólogos *Whigs* como Anthony Ashley-Cooper, o terceiro conde de Shaftesbury, Joseph Addison e Richard Steele, editores do periódico *The Spectator*, para articular um amplo projeto de reforma religiosa, ética, estética e retórica, que reconhecemos como “Iluminismo”. Antes, porém, será preciso, no capítulo que se segue, examinar em maior detalhe a configuração político-religiosa do período da Restauração, que levou ao surgimento da polaridade partidária *Whigs/Tories* e precipitou a Revolução de 1688-9. Em particular, será discutido o debate em torno da “liberdade de consciência” que teve lugar nesse momento, aproximando latitudinários e dissidentes moderados contra uma forma agressiva de anglicanismo, denominada *High-Church*, que se desenvolveu na defesa de uma Igreja e um Estado intolerantes.