

articular a identidade moderna em suas várias fases. Esta discussão deve ser uma advertência ao leitor para não confundir este estudo com uma explicação histórica. Mas também deve servir de advertência para que eu não perca de vista o contexto de práticas em que essa identidade se desenvolveu, e as forças poderosas que as modelaram. Pressões tão intensas como essas que descrevi na história de uma civilização têm de ser lembradas mesmo quando não são, justificadamente, o foco da atenção. Espero conseguir fazer isso nos capítulos seguintes.

PARTE III

*A afirmação da
vida cotidiana*

“Deus ama advérbios”

13.1

Gostaria de me voltar agora para um segundo aspecto importante da identidade moderna. Na Parte II, mostrei o desenvolvimento de uma noção multifacetada de *self*. É um *self* definido pelas capacidades da razão desprendida — com seus ideais associados de dignidade e liberdade auto-responsáveis —, da auto-exploração e do envolvimento pessoal. Essas capacidades, ou pelo menos as duas primeiras, que exigem uma reflexão radical, são a base de uma certa concepção de interioridade. Mas ainda não explicam toda a extensão da idéia moderna de interior: em particular, não explicam nossa sensação de “profundezas interiores” — a imagem magistral do romance de Conrad ainda está fora de nosso alcance¹.

1. Desejo argumentar adiante (cap. 21) que a imagem das profundezas interiores está vinculada a uma noção de auto-exploração como a articulação de um domínio que nunca podemos exaurir completamente. O termo raramente aparece antes do período romântico. Porém, o que não é de surpreender, a imagem ocorre em Montaigne, cujo agudo sentido de particularidade por vezes quase o faz parecer um contemporâneo de Herder e de Humboldt. Em *Essais* 11.6, p. 48, ele diz: “*C'est une espineuse entreprise, et plus qu'il ne semble, de suyvre une alleure si vagabonde que celle de nostre esprit; de penetrer les profondeurs opaques des replis internes*”.

Para entender isso, temos de considerar outro processo, o surgimento de nossas noções modernas de natureza e suas raízes no que chamo de afirmação da vida cotidiana.

“Vida cotidiana” é um termo técnico que introduzo aqui² para designar os aspectos da vida humana referentes à produção e reprodução, isto é, ao trabalho, à fabricação das coisas necessárias à vida e à nossa existência como seres sexuais, incluindo casamento e família. Quando Aristóteles falava que os fins da associação política eram “a vida e o bem viver” (*zén kai euzén*), esse era o leque de coisas que queria abranger com o primeiro dos termos; basicamente, eles englobam o que precisamos fazer para manter e renovar a vida.

Para Aristóteles, o exercício dessas atividades devia ser distinguido da busca do bem viver. Elas são, evidentemente, necessárias ao bem viver, mas desempenham um papel infra-estrutural em relação a ele. Não se pode buscar o bem viver sem buscar a vida. Mas uma existência dedicada apenas a este último objetivo não é inteiramente humana. Os escravos e os animais dedicam-se exclusivamente à vida. Aristóteles argumenta na *Política*³ que uma mera associação de famílias com objetivos econômicos e defensivos não é uma verdadeira pólis, porque se destina apenas a esse propósito estreito. A vida própria dos seres humanos produz sobre essa infra-estrutura uma série de atividades relacionadas ao bem viver: os homens deliberam a respeito da excelência moral, contemplam a ordem das coisas; de suprema importância para a política, deliberam juntos sobre o bem comum e decidem como formular e aplicar as leis.

Aristóteles consegue combinar em seu “bem viver” duas das atividades mais freqüentemente citadas pelas tradições éticas posteriores como superiores à vida cotidiana: contemplação teórica e participação na política como cidadão. Estas não eram defendidas por unanimidade. Platão não via a segunda com bons olhos (pelo menos em sua forma usual de competição por cargos). E os estóicos questionavam a ambas. Mas esses autores também atribuíam à vida cotidiana um *status* inferior na ordem dos fins. Para os estóicos, o sábio devia estar *distanciado* da satisfação de suas necessidades vitais e sexuais. Estas poderiam de fato ser “preferidas” (*proegména*), no sentido de que, quando outras coisas têm o mesmo peso, elas deveriam ser as escolhidas, mas, fundamentalmente, seu *status* era o de *adiáphora*, coisas, em última instância, indiferentes. Era preciso estar distanciadas delas de uma forma que não se estava da sabedoria e da ordem geral das coisas que o sábio ama. Renuncia-se a elas alegremente quando se segue esta ordem.

2. Ver acima, seção 1.3.

3. *Política*, III, 1280b; “um estado é uma parceria de famílias e clãs no viver bem [*eu zen*], e seu objeto é uma vida plena e independente [*zoés teléias kai autarkoús*]”, 1280b35.

Mas as idéias influentes da hierarquia ética exaltavam a vida de contemplação e de participação. Podemos ver uma manifestação da primeira na noção de que os filósofos não deviam se ocupar da mera manipulação de coisas e, portanto, dos ofícios. Esta foi uma das fontes de resistência à nova ciência experimental que Bacon defendia. O humanismo erudito estava imbuído dessa noção hierárquica, a qual também se ligava a uma distinção entre as verdadeiras ciências, que admitiam demonstração, e as formas inferiores de conhecimento, que só podiam ter esperanças de chegar ao “provável”, no sentido que a palavra tinha então, qual seja, de formas de conhecimento praticadas por alquimistas, astrólogos, mineiros e alguns médicos⁴.

Vemos a segunda idéia voltando no início dos tempos modernos com as diversas doutrinas de humanismo cívico, primeiro na Itália e depois no norte da Europa. A vida de simples chefe de família é inferior àquela que envolve participação como cidadão. Existe um tipo de liberdade desfrutada pelos cidadãos da qual os outros estão privados. E, na maior parte de suas variantes, uma busca exagerada pela posse de riquezas ou uma riqueza excessiva eram vistas como ameaça à vida livre da república⁵. Se os meios da vida comum avolumam-se demais, eles põem em risco o bem viver.

De certa forma, a ética do cidadão era análoga, e às vezes podia até se fundir parcialmente, à ética aristocrática da honra, cujas origens se encontravam na vida das castas guerreiras (o que, na verdade, se aplica também aos ideais antigos de cidadania). Essa ética teve grande variedade de expressões como, por exemplo, o ideal de *cortêsie* do romance francês medieval⁶ e, como já discuti antes, a ética da “generosidade” no sentido do século XVII. Envolveria um senso de hierarquia acentuado, em que a vida do guerreiro ou do governante, voltada para a honra ou para a glória, era incomparável com a dos homens de posição inferior, preocupados apenas com a vida⁷. A disposição de arriscar

4. Ver Ian Hacking, *The Emergence of Probability*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 39.

5. Quentin Skinner, *As fundações do pensamento político moderno*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996. Ver também John Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

6. Ver Erich Auerbach, *Mimesis*, Princeton, Princeton University Press, 1953, p. 134 (São Paulo, Perspectiva, 1994).

7. Podemos encontrar uma reformulação do século XX dessa idéia da superioridade da vida de honra/glória sobre a da mera produção no retrato que fez Hannah Arendt da pólis antiga em *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 (*A condição humana*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995). A vida de ação, que tem a ver com o modo como os agentes aparecem no espaço público, é contrastada com vidas de mero trabalho e, até pior, de labuta. Havia uma hierarquia aqui, e desejo muito seguir Arendt em sua alegação de que a cultura moderna baseia-se na derrubada dessa hierarquia, embora minha formulação disso seja um tanto diferente.

a vida era a principal qualidade do homem de honra. E muitas vezes se julgava que um interesse grande demais pela aquisição de riquezas era incompatível com essa vida superior. Em algumas sociedades, dedicar-se ao comércio era visto como depreciação do *status* aristocrático.

A transição a que me refiro aqui é a que questiona essas hierarquias, transfere o *locus* do bem viver de um conjunto especial de atividades superiores para dentro da própria "vida". A vida humana plena agora é definida em termos de trabalho e produção, de um lado, e casamento e vida familiar, do outro. Ao mesmo tempo, as atividades "superiores" de antes passam a sofrer críticas vigorosas.

Sob o impacto da revolução científica, o ideal de *theoria*, de apreensão da ordem do cosmo por meio da contemplação, passou a ser visto como inútil e mal dirigido, como uma tentativa presunçosa de escapar do trabalho duro da descoberta metódica. Francis Bacon insistia constantemente na questão de as ciências tradicionais terem procurado descobrir uma ordem das coisas que fosse satisfatória e global, em vez de se preocupar em ver como as coisas funcionam: "Vejo que mesmo os que buscaram o conhecimento por si mesmo e não por proveito ou ostentação, ou por qualquer vantagem prática no correr da vida, propuseram-se, mesmo assim, um alvo errado, qual seja, a satisfação (que os homens chamam de Verdade) e não o funcionamento⁸".

A consequência foi que não deram frutos, não apenas no sentido de não terem produzido nenhuma tecnologia útil e aplicável, como também de que o conhecimento que proporcionam ser ilusório, pois o ganho tecnológico é o critério do saber genuíno.

De todos os indícios, nenhum é mais certo ou mais nobre que o revelado pelos frutos. Pois os frutos e as obras são, por assim dizer, avalistas e fiadores da verdade das filosofias. Bem, de todos esses sistemas dos gregos e de suas ramificações pelas ciências particulares, depois da passagem de tantos anos, é difícil mencionar um único experimento que tenda a facilitar e melhorar a condição humana e possa estar verdadeiramente relacionado às especulações e teorias da filosofia⁹.

Favorecer a condição humana: essa é a meta. A ciência não é uma atividade superior à qual a vida cotidiana deva submeter-se; a ciência deve, ao contrário, melhorar a vida cotidiana. Não fazer disso a meta não é apenas um fracasso moral, uma falta de caridade, mas também, e inextricavelmente, um fracasso epistemológico. Bacon não tinha dúvida de que a raiz desse erro

8. De *Valerius Terminus*, citado em B. Farrington, *Francis Bacon*, Nova York, Lawrence and Wishart, 1962, p. 142.

9. F. Bacon, *Novum Organum*, I.73; de *Francis Bacon: A Selection of His Works*, ed. Sidney Warhaft, Toronto, Macmillan, 1965, pp. 350-351.

grave é o orgulho. A antiga ciência equivale a "prescrever leis à natureza": "Queremos ter todas as coisas de acordo com nossa fatuidade, não de acordo com a Sabedoria Divina, não como se encontram na natureza. Impomos o selo de nossa imagem às criaturas e obras de Deus, não procuramos diligentemente descobrir o selo de Deus nas coisas¹⁰".

A revolução baconiana envolveu uma transposição de valores, que é também a inversão de uma hierarquia anterior. O que antes era estigmatizado como inferior é agora exaltado como modelo, e o anteriormente superior é acusado de presunção e vaidade. E isso implicou também uma reavaliação das profissões. O humilde artesão e artífice acaba contribuindo mais para o avanço da ciência que o filósofo ocioso¹¹.

E, na verdade, uma simpatia inerente pelo nivelamento social está implícita na afirmação da vida cotidiana. O foco do bem viver está agora em algo de que todos podem participar e não em tipos de atividade a que somente uns poucos ociosos podem fazer jus. O alcance dessa inversão social poderá ser mais bem avaliado se considerarmos a crítica feita à outra principal variante da visão hierárquica tradicional, a ética da honra, que teve suas primeiras raízes na vida do cidadão. Ela estava intimamente ligada à estratificação social da época e, em particular, à distinção entre aristocratas e plebeus; assim, seu questionamento teve importante dimensão social. Mas isso não foi algo imediatamente evidente.

A ética da honra e da glória, depois de receber uma de suas expressões mais inspiradas na obra de Corneille, é submetida a uma crítica devastadora no século XVII. Suas metas são denunciadas como vanglória e vaidade, como frutos de uma presunção quase infantil. Encontramos essas opiniões em Hobbes, assim como em Pascal, La Rochefoucauld e Molière. Mas as críticas negativas desses autores não são novas. O próprio Platão desconfiava da ética da honra, por esta preocupar-se com meras aparências. Os estoícos rejeitaram-na; e ela foi denunciada por Agostinho como a exaltação do desejo de poder, a *libido dominandi*, que era um dos membros de uma trindade de paixões desordenadas, junto com o desejo sexual e a ga-

10. Citado em Farrington, *Francis Bacon*, pp. 148-149.

11. Assim, Boyle sustenta que os "artífices" ofereceram ao mundo muito mais invenções úteis, como a bússola, do que os "Criadores especulativos de novas Hipóteses, cujas Contemplações, não visando na maioria das vezes senão à resolução, e não ao aperfeiçoamento ou à aplicação, dos Fenômenos da Natureza, não fazem ser surpresa o fato de ter sido mais engenhosos que frutíferos, tendo por conseguinte mais deliciado que beneficiado a Humanidade"; *Certain Philosophical Essays*, Londres, 1661, p. 18. Ansiando pela humildade, Boyle desejava descrever-se como um "Subconstrutor" (p. 17), inaugurando uma nova moda: Locke fala de si como um "subtrabalhador" (Epístola ao *Ensaio*, p. 14).

nância. Um autor como Pascal estava de fato reformulando a intransigente crítica agostiniana¹².

Mas o que acaba dando importância histórica de dispositivo de mudança social a essa crítica é a nova promoção da vida cotidiana. No final do século, a crítica é assimilada e torna-se lugar-comum de um novo ideal de vida, em que se atribui o lugar central à produção sóbria e disciplinada, e a busca de honra é condenada como auto-indulgência rebelde e indisciplinada, ameaçando gratuitamente as coisas realmente preciosas da vida. Um novo modelo de civilidade surge no século XVIII, em que a vida de comércio e a aquisição de riquezas adquirem um lugar positivo sem precedentes.

Como Albert Hirschman mostra¹³, surgiu uma concepção de "*le doux commerce*" como propriedade das nações civilizadas. Em contraste com a busca aristocrática de glória militar, vista como freneticamente destrutiva e algo que se transformava com frequência em saques e pirataria, o comércio é uma força construtiva e civilizadora, associando as pessoas em paz e formando a base dos costumes "polidos". A ética da glória é confrontada aqui com uma visão alternativa completamente articulada de ordem social, estabilidade política e bem viver¹⁴.

Essa ética "burguesa" tem óbvias conseqüências niveladoras, e ninguém pode fechar os olhos ao papel tremendamente importante que teve na constituição da sociedade liberal moderna, por meio das revoluções fundamentais do século XVIII e posteriores, com seus ideais de igualdade, seu senso de direito universal, sua ética do trabalho e sua exaltação do amor sexual e da família. O que estou chamando de afirmação da vida cotidiana é outra característica básica da identidade moderna e não apenas em sua forma "burguesa": as principais correntes do pensamento revolucionário também exaltaram o homem como produtor, um ser que encontra sua mais elevada dignidade no trabalho e na transformação da natureza a serviço da vida. A teoria marxista é a mais bem conhecida, mas não a única.

É fácil identificar negativamente a transição da qual estou falando em termos da ética que ela desalojou (em parte). Mas, tendo em vista os pro-

12. Albert Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, 1976, pp. 9-12 (*As paixões e os interesses*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979).

13. *Ibid.*, pp. 56-63.

14. Isso, naturalmente, não encerrou o assunto. A ética da honra volta a ter vigor de maneira diferente em conexão com o ideal em ascensão da cidadania, que se manifestou primeiramente nos países anglo-saxões e mais tarde em outros lugares. E, de certo modo, a tarefa de fazer justiça a essas duas noções do bem torna-se um importante problema para quem reflete sobre a política e o desenvolvimento da sociedade, como vemos de diferentes maneiras em Ferguson, Adam Smith e os autores da Constituição Americana.

pósitos deste estudo, é importante entender a nova avaliação positiva que ela trouxe à vida cotidiana. As visões tradicionais substituídas estavam ligadas a concepções de fontes morais. A idéia de que nossa atividade suprema era a contemplação prendia-se a uma visão da ordem do mundo estruturada pelo Bem; a ética da honra via o amor à fama e à imortalidade como a fonte de grandes feitos e coragem exemplar. Ambas poderiam oferecer uma descrição positiva do que realmente fez de sua versão preferida do bem viver uma forma privilegiada de existência para o homem. Qual era a descrição correspondente para as várias éticas da vida cotidiana?

Para compreender bem, temos de voltar a um ponto de origem teológico. A afirmação da vida cotidiana origina-se na espiritualidade judeu-cristã, e o impulso particular que recebe na era moderna vem sobretudo da Reforma. Um dos principais pontos comuns a todos os reformadores foi sua recusa da mediação. A Igreja medieval da forma como eles a viam, uma organização corporativa em que alguns membros mais devotados podiam conseguir mérito e salvação para outros que o eram menos, era anátema para eles. Não podiam existir cristãos mais e menos devotados: o envolvimento pessoal deve ser total, ou não tem valor algum.

A recusa da mediação estava intimamente ligada à sua rejeição da compreensão medieval do sagrado. Isso era conseqüência do princípio mais fundamental dos reformadores, talvez até mais básico que a salvação somente pela fé, que era o fato de a salvação ser exclusivamente obra de Deus. O homem caído era inteiramente impotente e não podia fazer nada sozinho. O objetivo de enfatizar a impotência e depravação da humanidade era dar o maior relevo possível à glória e misericórdia de Deus, que poderia realizar uma salvação que estava inteiramente fora do poder humano e, além disso, ainda queria resgatar sua criatura indigna sem qualquer consideração de justiça. A poderosa idéia que moveu os que se lançaram nos sucessivos movimentos protestantes ao longo de três séculos (e até hoje, em alguns movimentos de revitalização) foi a de uma salvação inexplicável por um Deus onipotente e misericordioso contra toda esperança humana racional e sem qualquer consideração por nossos merecidos castigos. Aqueles que se entregaram totalmente à nova fé foram movidos por um sentimento avassalador de reverência e gratidão e, em certas circunstâncias, essa se tornou uma força motivadora tremendamente potente por trás da mudança revolucionária.

O que esse ato de salvação parecia requerer era sobretudo nosso reconhecimento: tanto o fato da salvação como o de ser uma dádiva exclusiva de Deus. Os seres humanos não podem fazer coisa alguma para merecer ou obter essa dádiva e, por isso, o máximo que todos podem fazer é reconhecê-la. Isso é que é ter fé. Na lógica da teologia da Reforma, até

essa participação mínima, até mesmo a fé é uma dádiva de Deus; mas é o tipo de participação que, ao contrário das boas obras da piedade católica, baseia-se no reconhecimento de nossa própria nulidade, de nossa própria contribuição zero para o ato divino de salvação.

Essa fé parecia exigir uma recusa completa da compreensão católica do sagrado e, assim, também da Igreja e de seu papel mediador. A teologia católica dos sacramentos, em particular o sacramento do altar, pelo qual foi dado à Igreja o poder de efetivar a comunhão entre Deus e os homens, mesmo pelas mãos de padres pecadores, era uma abominação. A questão não era sequer a pecaminosidade dos padres; isso só piorava o verdadeiro problema, que era a idéia de a resposta de Deus estar, de certa forma, aprisionada, vinculada a uma ação que estava no poder dos homens realizar: a missa. Toda essa teologia só podia ser uma recusa presunçosa e blasfema do reconhecimento do papel único e exclusivo de Deus em nossa salvação. Era uma tentativa arrogante de restringir a soberania ilimitada de Deus. Portanto, era incompatível com o que os protestantes definiam como fé.

Junto com a missa, vinha toda a noção do sagrado do catolicismo medieval, a noção de que existem lugares, momentos ou ações especiais nos quais o poder de Deus está mais intensamente presente e pode ser alcançado pelos seres humanos. Assim, as Igrejas protestantes (a calvinista, em particular) acabaram com as peregrinações, veneração de relíquias, visitas a lugares santos e um vasto cenário de crenças e rituais católicos tradicionais. E, junto com o sagrado, foi-se a compreensão católica medieval da igreja como local e veículo do sagrado. Em consequência, o papel mediador central da Igreja, por sua vez, deixou de ter qualquer significado.

Se a Igreja é o local e veículo do sagrado, então ficamos mais próximos de Deus pelo simples fato de pertencer e participar de sua vida sacramental. A graça pode vir a nós por intermediação da Igreja e podemos ser mediadores da graça uns para os outros, à medida que a vida dos santos enriquece a vida comum que serve de fundamento a todos nós. Quando se rejeita o sagrado, esse tipo de mediação também é recusado. Cada pessoa está sozinha em relação a Deus: seu destino — salvação ou condenação — é decidido em separado.

A rejeição do sagrado e da mediação levou (o que antes havia sido descrito como) a vida profana a uma melhoria de *status*. Isso se manifestou no repúdio às vocações monásticas especiais que foram parte integrante do catolicismo medieval. A vida celibatária sob votos havia sido vista tanto pelos protestantes como por seus adversários católicos como parte da economia do sagrado na Igreja católica. (O fato de ser uma interpretação teológica errônea não diminui sua verdade sociológica.) Isso ocorreu em parte por causa da ligação entre sacerdócio e celibato e, em parte, por causa do papel do religioso

numa economia de mediação mútua: os monges e freiras oravam por todos, assim como os leigos trabalhavam, lutavam e governavam por todos. Tanto os católicos tradicionais como os reformadores protestantes compartilhavam a visão (equivocada) de que essas vocações pressupunham uma hierarquia de proximidade ao sagrado, com a vida religiosa sendo mais elevada/mais próxima que a secular. Havia intensa consciência da dependência dos leigos em relação à vida de oração e da renúncia dos religiosos através da mediação mútua da Igreja, mas perdeu-se de vista a dependência recíproca. O resultado foi um *status* espiritual inferior para a vida leiga, principalmente a do trabalho produtivo e da família.

Ao rejeitar o sagrado e a idéia de mediação, os protestantes também rejeitaram essa hierarquia, não só porque seu fundamento foi repudiado como incompatível com a fé, como também por ser contrário à natureza do comprometimento religioso da forma como o entendiam. Quando uma salvação mediada deixa de ser possível, o envolvimento pessoal do fiel adquire importância fundamental. Assim, a salvação pela fé não refletia apenas uma proposição teológica sobre a inutilidade das obras humanas, mas também o novo sentido da importância crucial do envolvimento pessoal. A pessoa já não pertencia ao círculo dos eleitos, ao povo de Deus, por sua ligação a uma ordem mais abrangente que sustentava a vida sacramental, mas por sua adesão pessoal irrestrita.

A própria instituição das vocações monásticas especiais parecia um insulto tanto à natureza não-mediada como à dedicação do envolvimento cristão. Do ponto de vista da compreensão degenerada e hierárquica da vida monástica então predominante, eu, como leigo, estaria, por assim dizer, apenas meio-envolvido em minha salvação: porque preciso apoiar-me nos méritos daqueles que se dedicam mais plenamente à vida cristã, através da mediação da Igreja, e porque, ao aceitar esse nível menor de dedicação, estou me decidindo por menos do que a entrega total à fé. Sou um passageiro do barco eclesiástico em sua viagem para Deus. Mas, para o protestantismo, não pode haver passageiros. Porque não existe navio algum no sentido católico, nenhum movimento comum levando os seres humanos para a salvação. Cada fiel rema seu próprio barco.

Assim, pelo mesmo movimento por meio do qual as Igrejas protestantes rejeitaram uma ordem especial de sacerdócio em favor da doutrina do sacerdócio de todos os crentes, elas rejeitaram também a vocação especial para a vida monástica e afirmaram o valor espiritual da vida leiga. Ao negar qualquer forma especial de vida como um *locus* privilegiado do sagrado, negaram a própria distinção entre sagrado e profano e, assim, afirmaram sua interpene-tração. A negação de um *status* especial ao monge também foi uma afirmação

da vida cotidiana como algo mais que profana, santificada por si mesma e de forma alguma de segunda classe. A instituição da vida monástica foi vista como uma mancha na posição espiritual do trabalho produtivo e da vida familiar, sua estigmatização como zonas de subdesenvolvimento espiritual. O repúdio à vida monástica foi uma reafirmação da vida leiga como um *locus* central para a realização dos propósitos de Deus. Lutero faz esse rompimento em sua própria vida, deixando de ser monge e casando-se com uma ex-freira.

O importante para meus objetivos é esse lado positivo, a afirmação de que a plenitude da existência cristã devia ser encontrada nas atividades desta vida, na vocação pessoal, no casamento e na família. Todo o desenvolvimento moderno da afirmação da vida cotidiana foi, a meu ver, anunciado e iniciado, em todas as suas facetas, na espiritualidade dos reformadores. Isso é válido tanto para a avaliação positiva da produção e reprodução como para as conseqüências anti-hierárquicas do repúdio à autoridade sacramental e às vocações superiores.

13.2

O fundamento dessa nova reavaliação radical da vida cotidiana foi, claro, um dos *insights* mais essenciais da tradição religiosa judeu-cristã-islâmica, que Deus como criador afirma ele próprio a vida e o ser, algo expresso no primeiro capítulo do Gênesis numa frase reiterada: "E Deus viu que era bom". A vida dedicada a uma profissão poderia ser uma vida inteiramente cristã, pois poderia ser vista como participante nessa afirmação de Deus. É claro que, neste sentido, os reformadores só estavam tirando as conclusões radicais de um tema muito antigo do cristianismo. Afinal de contas, os próprios monges foram os primeiros a defender a noção de viver a vida de oração no trabalho.

Mas a especificidade dessa afirmação judeu-cristã da vida foi muitas vezes perdida de vista. Em particular, o contraste com a antiga filosofia pagã tende a ser esquecido. O cristianismo, principalmente em suas variantes mais ascéticas, parece uma continuação do estoicismo sob outras formas ou (como Nietzsche diz às vezes) um prolongamento do platonismo. Mas, apesar das muitas e grandes semelhanças com o estoicismo — seu universalismo, sua noção de providência, sua exaltação do altruísmo, por exemplo —, existe entre eles uma grande distância. Na verdade, o significado de altruísmo é completamente diferente. O sábio estóico está pronto a renunciar a alguma coisa "preferida", como saúde, liberdade ou a vida, porque a considera de fato sem valor, uma vez que apenas a ordem global dos eventos, que inclui sua negação ou perda, tem valor. O mártir cristão, ao renunciar à saúde, à liberdade ou à vida, não declara que elas não têm valor. Pelo contrário, o ato perderia

seu sentido se elas não fossem muito preciosas. Dizer que um homem não tem amor maior do que quando renuncia à vida por seus amigos implica que a vida é um grande bem. A frase perderia o sentido se fizesse referência a alguém que renunciou à vida por um senso de distanciamento; ela pressupõe que ele está *renunciando* a algo.

Um ponto central na noção judeu-cristã de martírio é que a pessoa renuncia a um bem para seguir a Deus. Deus está ocupado com a santificação da vida. Ele primeiro convocou Israel a ser uma "nação santa" (Ex 19,6). Mas a santificação da vida não é antitética à sua plenitude. Ao contrário. Por isso a enorme sensação de perda no cerne do martírio. Ele só se torna necessário por causa do pecado e da desordem do mundo: porque, por exemplo, um Nabucodonosor ou um Antíoco Epifanes exigem que os israelitas adorem ídolos ou violem a Torá de alguma outra forma. Ou, para voltar ao paradigma do caso cristão, o fato de os ensinamentos de Cristo terem levado à sua crucifixão foi conseqüência do mal do mundo, de as trevas não compreenderem a luz. Na ordem restaurada que Deus está concedendo, o bem não precisa ser sacrificado para sempre. A promessa escatológica tanto do judaísmo como do cristianismo é que Deus vai restaurar a integridade do bem.

É claro que é isso que torna a morte de Jesus tão diferente da de Sócrates, por mais comparações que se tenha feito sobre as duas. Sócrates tenta provar a seus amigos que não está perdendo nada de valor, que está conquistando um grande bem. Em seu último pedido a Críton, de pagar sua dívida de um galo a Asclépio¹⁵, parece sugerir que a vida é uma doença que a morte cura (sendo Asclépio o deus da saúde a quem se retribui pelas curas). Sócrates está calmo e sereno. Jesus sofre a agonia da alma no jardim e é levado ao desespero na cruz, ao gritar: "Por que me abandonaste?" Em nenhum momento da Paixão ele está calmo e sereno.

A grande diferença entre a renúncia estóica e a cristã é esta: para os estóicos, aquilo a que se renuncia, se justamente renunciado, *ipso facto* não faz parte do bem. Para o cristão, aquilo a que se renuncia é, por isso mesmo, confirmado como algo bom — tanto no sentido de que a renúncia perderia seu sentido se a coisa fosse indiferente, como no sentido de a renúncia favorecer a vontade de Deus, o que afirma precisamente a excelência das coisas a que se renunciou: saúde, liberdade, vida. Paradoxalmente, a renúncia cristã é uma afirmação da excelência daquilo a que se renuncia. Para o estóico, a perda da saúde, da liberdade ou da vida não afeta a integridade do bem. Ao contrário, a perda faz parte de um todo que é integralmente bom e não poderia ser mudado sem se tornar menos integralmente bom. Os estóicos são atraídos por

15. *Fédon*, 118A.

imagens como a da sombra que é necessária para realçar o brilho da luz. Mas, segundo a perspectiva cristã, a perda é uma quebra da integridade do bem. É por isso que o cristianismo requer uma perspectiva escatológica de restauração dessa integridade, embora essa tenha sido compreendida de várias formas.

Tendeu-se a perder o contraste de vista. Isso porque a visão cristã não desalojou simplesmente a antiga, mas veio a entrar em uma associação, o que levou a uma fusão, ou melhor, a uma série de fusões alternativas, entre as quais a agostiniana e a tomista são as duas mais famosas e influentes no cristianismo ocidental. Havia bons motivos apoiando uma convergência. Um dos mais decisivos foi a idéia do Bem de Platão, uma ligação que Agostinho acrescentou à cultura medieval do Ocidente. Platão também ofereceu uma justificativa para que se visse todo ser como bom, o que ajudou Agostinho a superar sua fase maniqueísta.

A interpretação da excelência das coisas segundo a ordem das Idéias de Platão, que devemos aos patriarcas gregos, assim como a Agostinho, foi uma das sínteses mais influentes e importantes que entraram na formação da civilização ocidental — análoga às fusões similares realizadas por pensadores islâmicos e judeus e, em seus últimos estágios, realmente influenciada por estas. Esse processo foi facilitado pela história da criação no *Timeu* de Platão e deságua na idéia poderosa e muito recorrente das criaturas como sinais de Deus, encarnações de suas Idéias. Por meio disso, a noção de um *logos* ôntico consolidou-se durante séculos no próprio centro da teologia cristã, de modo que, para muitas pessoas dos tempos modernos, o questionamento dessa noção parece indistinguível do ateísmo.

Mas, naturalmente, essa síntese também tem sido o *locus* de tensões, controvérsias e, em última instância, de rupturas dolorosas na civilização cristã. Os nominalistas e, mais tarde, os reformadores protestaram contra a noção de uma ordem cósmica, assim como inúmeros outros, preocupados em defender sobretudo a soberania de Deus como criador e preservador. Uma teodicéia basicamente estoíca, explicando o sofrimento e a perda como partes necessárias e integrantes de uma ordem apropriada, está sempre ressurgindo, com Leibniz, por exemplo, e sempre é vigorosamente combatida, como por Kant e, de forma ainda mais contundente, por Kierkegaard.

A oposição paulina entre espírito e carne foi muitas e muitas vezes tirada de seu contexto e alinhada à oposição, derivada de Platão, entre o imaterial e o corporal. Agostinho é um dos principais deturpadores nesse aspecto, mas muitos outros fizeram suas próprias elisões similares, em especial Descartes e todo o grupo de racionalistas e empiristas influenciados por ele. E outras tantas vezes essa elisão foi combatida novamente. Veremos mais adiante um exemplo do pregador puritano William Perkins.

A interpretação platônica da oposição carne/espírito também justifica certa noção de hierarquia, o que, junto com as idéias pré-cristãs de renúncia, ajuda a dar crédito a uma compreensão das vocações ascéticas como "superiores". Essa é a idéia distorcida da vocação monástica como vida inteiramente cristã, em contraste com o estado profano como uma vida pela metade, contra a qual os reformadores se rebelaram. A vocação monástica era percebida por eles como uma nódoa na vida leiga, embora seu significado em termos cristãos deva ter sido uma afirmação de seu valor. É claro que a interpretação errônea não era exclusivamente, nem principalmente, dos reformadores. A vida monástica em si não era vista com bons olhos, como outros críticos, entre eles Erasmo, comprovam.

A Reforma protestante envolveu, entre outras coisas, um questionamento dessa síntese. Em conseqüência, certas potencialidades originais da fé cristã, que tendiam a ser neutralizadas no amálgama com a metafísica e a moralidade antiga, puderam desenvolver-se. A potencialidade crucial neste caso era a de conceber a santificação da vida não como algo que ocorre apenas nos limites, por assim dizer, mas como uma transformação que pode abranger toda a extensão da vida mundana. Talvez a primeira realização importante dessa potencialidade na tradição mais ampla tenha acontecido no judaísmo rabínico, nos primórdios da era atual, na idéia farisaica de uma forma de viver a lei que permeava inteiramente os detalhes da vida cotidiana¹⁶. Mas a Reforma protestante levou a uma extensão dessa forma de espiritualidade sem precedentes no cristianismo.

Depois que se tornou realidade, essa potencialidade adquiriu vida própria. Em outras palavras, sua influência foi sentida além das fronteiras da Europa protestante e não necessariamente com mais força dentro delas. Foi sentida nos países católicos e, depois, também em variantes secularizadas. Seu impacto foi maior ainda pelo fato de combinar perfeitamente com o lado anti-hierárquico da mensagem do Evangelho. A santificação integral da vida cotidiana não poderia consistir em noções de hierarquia, no princípio de vocação e mais tarde até de casta social. A noção do Evangelho de que as ordens deste mundo, do espiritual tanto quanto do temporal, invertem-se no reino de Deus, de que a inocência dos filhos de Deus é mais forte que a sabedoria dos sábios, teve o efeito de desacreditar as noções anteriores de superioridade e de atribuir novo *status* espiritual ao cotidiano.

16. Ver Rabino Joseph B. Soloveitchik, *Halakhic Man*, Filadélfia, Jewish Publication Society of America, 1983, parte I, seção viii, em que Soloveitchik contrasta o "Homem Halákhico" com o "*homo religiosus*", acentuando que o primeiro se concentra em tornar santo o mundo em que vivem os homens.

Para a vida comum abranger esse objetivo espiritual, é claro que tinha de ser vivida à luz das finalidades de Deus, em última instância, para a glória de Deus. Isso significava, evidentemente, que a pessoa realiza as intenções divinas para a vida, evitando o pecado, a libertinagem e todos os tipos de excesso. Mas isso também significava que a pessoa vivia para Deus. O pecado fazia os seres humanos se desviarem desse propósito supremo.

Deus colocou a humanidade acima da criação e fez as coisas do mundo para uso do homem. Mas os seres humanos, por sua vez, existem para servir e glorificar a Deus e, assim, o uso que fazem das coisas deve servir a essa meta suprema. A consequência do pecado é que os seres humanos passam a interessar-se por essas coisas não em função de Deus, mas em proveito próprio. Passam a desejá-las como fins e não mais apenas como instrumentos para os propósitos divinos. E isso perturba toda a ordem das coisas. Os seres humanos deviam trazer o resto da criação a Deus. Mas, quando passam a considerar as próprias criaturas como fins, então tanto a humanidade como as criaturas saem de sua relação apropriada com o Criador.

Essa idéia basicamente agostiniana foi central para o pensamento puritano.

“O homem teve originalmente Império e Domínio sobre essas criaturas daqui de baixo... Mas o pecado inverteu essa Ordem e cobriu a terra de confusão. O homem é destronado e torna-se servo e escravo das coisas que são feitas para servi-lo e coloca no coração as coisas que Deus colocara a seus pés.”¹⁷

Isso desorganiza a criação: “O Homem era o meio entre Deus e a Criatura, para transmitir todo bem com toda a sua constância, e assim, quando o Homem rompe, Céu e Terra desmoronam; estando o Conduto quebrado e fora de lugar, não pode haver comunicação com a Fonte”¹⁸. A regeneração que vem com a graça restaura a ordem correta. A humanidade afasta-se das coisas e volta-se para Deus. Mas isso não significa enfaticamente uma vida de ascetismo no sentido tradicional. Os seres humanos foram destinados a desfrutar as coisas que Deus colocou aqui para eles — só que o desfrute deve ter a participação de certo espírito. Devemos usufruir as coisas e, ao mesmo tempo, manter-nos distanciados delas. Devemos estar buscando a glória de Deus em nossa “comida e bebida, sono e recreação”¹⁹.

17. Citado de Urian Oakes, *A Seasonable Discourse*, em E. S. Morgan, *The Puritan Family*, Nova York, Norton, 1966, p. 14.

18. Citado de Thomas Hooker, *The Application of Redemption*, em Morgan, *The Puritan Family*, p. 14.

19. Citado de um sermão de Thomas Leadbeater em Morgan, *The Puritan Family*, p. 16.

Assim, para assumir seu devido lugar na ordem de Deus, os seres humanos tinham de evitar dois desvios opostos. Deviam repudiar o erro monástico de renunciar às coisas deste mundo — propriedades, casamento — porque isso significa desprezar as dádivas de Deus, as quais devem, ao contrário, retribuir-Lhe por meio do uso reverente. “Deus nos deu as Coisas do Mundo para usufruir... Portanto, devemos beber sua doçura e matar nossa Sede com elas, para não ficarmos Insaciavelmente desejando mais”²⁰. Além disso, o ascetismo não é apenas um desvio do plano de Deus, mas o fruto do orgulho, nascido da presunção que nos leva a pensar que podemos contribuir para nossa regeneração, o que é típico do papismo²¹.

O outro erro era ser absorvido pelas coisas, tomá-las como nossos fins, o que acontece “quando não relacionamos tudo com a glória de Deus, e com a nossa, e com o bem eterno do outro, e com a felicidade”²². Não foi o uso das coisas que produziu o mal, repetiam constantemente os pregadores puritanos, mas nossos propósitos desviantes ao utilizá-las: “Pois precisamos saber que não é apenas o *Mundo* que nos afasta de Deus e do bem, mas o *amor* pelo mundo”²³. Ou, em outras palavras, devemos amar as coisas deste mundo, mas nosso amor deve, por assim dizer, passar por elas em direção a seu criador. “Ele não proíbe a misericórdia nem o amor pelos Animais ou Criaturas, mas não quer que seu amor se detenha nelas.”²⁴ Quando o mundo se transforma em mestre, tudo dá errado: “Quando o mundo se apossa do coração, ele nos torna falsos perante Deus e falsos perante os homens e nos leva a não cumprir nosso dever e nos torna falsos perante a própria religião. Trabalha, portanto, para manter o mundo em seu devido lugar, sob teus pés... Trabalha... para conhecer o mundo a fim de que possas detestá-lo”²⁵. Devemos amar o mundo em um sentido enquanto, em outro, o detestamos. Essa é a essência do que Weber chamou de “ascetismo do mundo interior” dos puritanos²⁶. A resposta à absorção nas coisas, resultado do pecado, não é a renúncia, mas um certo tipo de uso, um uso que está distanciado das coisas e focalizado em

20. Citado em Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1967, p. 41.

21. Assim, William Perkins ataca os “votos papais” como “mero culto da vontade”; citado em John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 224, n. 2.

22. Robinson, citado em Charles H. George e Katherine George, *The Protestant Mind of the English Reformation*, Princeton, Princeton University Press, 1961, p. 124.

23. Citado de Richard Sibbes, *The Saints Cordials*, 1637, em *ibid.*, pp. 124-125.

24. Increase Mather, citado em Miller, *New England Mind*, p. 42.

25. Richard Sibbes, citado em George e George, *Protestant Mind*, p. 125.

26. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nova York, Scribner, 1958, pp. 170-171 (*A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo, Pioneira, 1994).

Deus. É um amar e não amar, cuja natureza paradoxal se manifesta na noção puritana de que devemos usar o mundo com "afetos distanciados". Use as coisas, "mas não se apegue a elas, distancie-se delas de modo a usá-las como se não as usasse"²⁷.

E essa não é uma solução alternativa, inferior a uma renúncia completa: o tipo de coisa que São Paulo parece sugerir ao dizer: "Melhor é casar que abraçar", "Eu digo portanto aos solteiros... que é bom ficarem assim, como eu" (1Cor 7,8-9). Ao contrário, usar o mundo com afetos distanciados é a única maneira de restaurar a ordem correta. O ascetismo deve estar entre as práticas da vida cotidiana.

Assim, a vida cotidiana deve ser santificada. Mas isso não ocorre à maneira da tradição católica, ligando-a à vida sacramental da Igreja, e sim no interior desta vida mesma, que deve ser vivida de uma forma ao mesmo tempo fervorosa e distanciada. O casamento e a vocação não são extras opcionais; são a substância da vida, e devemos nos lançar a eles deliberadamente. Mas, o tempo todo, nosso coração deve estar em outra parte.

"Há uma outra combinação de virtudes estranhamente misturadas em todo cristão fervorosamente devoto, e é a Diligência nos negócios mundanos e, ao mesmo tempo, indiferença pelo mundo; um tal mistério que ninguém consegue entender, a não ser os que o conhecem. Pois um homem que [aproveita] todas as oportunidades de fazer algo, cedo e tarde, e não perde nenhuma, toma qualquer caminho e põe-se em ação em busca de lucro, isso ele faz com mais diligência em sua vocação: e, mesmo assim, deve ser um homem indiferente ao mundo... embora trabalhe com toda a diligência em sua vocação, seu coração não está apegado a essas coisas."²⁸

E agora podemos avaliar toda a seriedade da idéia puritana de vocação. Além da vocação genérica para ser um cristão devoto, todos têm uma vocação particular, a forma específica de trabalho que Deus escolheu para ele. Enquanto nas culturas católicas a palavra "vocação" em geral aparece ligada ao sacerdócio ou à vida monástica, o emprego mais modesto era uma vocação para os puritanos, desde que fosse proveitoso para a humanidade e considerado útil a Deus. Nesse sentido, todas as vocações eram iguais, fosse qual fosse seu lugar na hierarquia social, ou naquilo que consideramos ser a hierarquia das capacidades humanas. Como diz John Dod:

"Qualquer que seja nossa vocação, servimos o Senhor Cristo nelas... Embora seu trabalho possa ser grosseiro, não é grosseiro servir tal mestre com ele. São os

27. Increase Mather, citado em Miller, *New England Mind*, p. 42.

28. John Cotton, citado em *ibid.*, pp. 42-43.

servos mais valiosos, qualquer que seja seu emprego, aqueles que servem ao Senhor da forma mais conscienciosa e com inteligência e coração zelosos, onde ele os colocou, em seus trabalhos que ele lhes atribuiu"²⁹.

Joseph Hall fala basicamente a mesma coisa:

"O mais rude serviço que fazemos numa vocação honesta, ainda que seja arar ou cavar, quando feito com obediência e consciência dos Mandamentos de Deus, é coroado com grande recompensa, enquanto os melhores trabalhos de sua espécie (orar, pregar, oferecer sacrifícios evangélicos), quando feitos sem respeito à ordem e glória de Deus, são cumulados de maldições. Deus ama advérbios; e não se importa com quanto é bom, mas com quanto é bem [feito]"³⁰.

Hall captura a essência da transposição de valores implícita na afirmação do cotidiano. A vida mais elevada não pode mais ser definida por um *tipo* exaltado de atividade; tudo depende do *espírito* com que se vive qualquer coisa, mesmo a existência mais mundana.

Perkins trata das concepções hierárquicas de seu público com uma franqueza chocante:

"Bem, se compararmos trabalho com trabalho, existe uma diferença entre lavar pratos e pregar a palavra de Deus: mas, no tocante a agradar a Deus, não existe diferença alguma... Como as Escrituras chamam de carnal aquele que não é renovado pelo espírito e não renasce em carne cristã, e todas as suas obras da mesma forma... faça ele o que fizer, embora pareçam espirituais e de acordo com a lei de Deus, não o são tanto assim. Inversamente, é espiritual aquele que é renovado em Cristo, e todas as suas obras que nascem da fé nunca parecem grosseiras... seus atos de matrimônio são puros e espirituais... e tudo quanto se faz dentro das leis de Deus, mesmo sendo realizado pelo corpo, como limpar os sapatos e coisas do gênero, por mais grosseiro que pareça exteriormente, ainda assim é santificado"³¹.

Perkins pretendia claramente chocar com essa passagem, com a intenção de incutir a doutrina da santificação do cotidiano.

Assim, o trabalho numa vocação era uma atividade espiritualmente séria, algo a que devemos dedicar-nos não só de vez em quando, mas dili-

29. John Dod, citado em George e George, *Protestant Mind*, p. 130.

30. Joseph Hall, citado em *ibid.*, p. 139n. William Perkins também faz a mesma afirmação: "Ora, as obras de toda vocação, quando realizadas de maneira santa, feitas na fé e na obediência, e quando servem notadamente à glória de Deus, nunca permitem que essa vocação seja tão inferior... O caráter humilhante da vocação não conspurca a bondade da obra: porque Deus não olha a excelência da obra, mas o coração do obreiro. E a ação de um pastor ao cuidar das ovelhas, realizada da maneira como eu disse, é em sua especificidade obra tão boa diante de Deus quanto a ação de um Juiz ao proferir a sentença, ou de um Magistrado ao governar ou um Ministro ao pregar"; George e George, *Protestant Mind*, p. 138.

31. Citado de William Perkins, *Works*, em George e George, *Protestant Mind*, p. 139.

gente é incessantemente. Os puritanos exortavam seus adeptos a combater a preguiça. Em parte porque ela alimentava a tentação. "Um coração que não se exercita num trabalho honesto cria problemas por si mesmo."³² "Cabeça desocupada, oficina do diabo."³³ Mas não era o único motivo. Ou, melhor dizendo, era o lado negativo de uma razão positiva pois era, em grande medida, por meio desse trabalho que a santificação acontecia.

Para Robert Sanderson, as dádivas de Deus a cada um de nós são a manifestação de seu espírito em nós. Elas nos impõem o dever de usá-las.

"Essa manifestação do Espírito... impõe a todo homem a necessidade de uma Vocação... Por isso levantem-se e trabalhem: por que ficam o dia todo ociosos?... na Igreja, aquele que não pode usar nenhum outro título além de cristão não faz outra coisa além de usurpar também esse nome. Se disseres que és do corpo, pergunto então: qual é teu ofício no Corpo?... Se tens um Dom, arranja uma vocação."³⁴

Mas todo esse trabalho não teria sentido espiritual se a intenção estivesse errada. O objetivo deve ser servir a Deus. O que isso significava concretamente? Do lado negativo, significava que não se devia trabalhar com nenhum propósito relacionado apenas à própria pessoa. "Profanam sua vida e vocação aqueles que as empregam para obter honrarias, prazeres, lucros, comodidades mundanas etc., pois assim vivemos com outra finalidade que não aquela apontada por Deus e assim servimos a nós mesmos e, em consequência, nem a Deus, nem ao homem"³⁵. Como diz Hall,

"esses trabalhos de sua Vocação, o cristão segue com uma diligência imediata e satisfeita, não forçado a eles pela necessidade das Leis humanas, nem obrigado pela lei da necessidade, por... medo da escassez; nem ainda, inversamente, por um desejo ansioso de enriquecer-se nessa condição, mas em obediência conscienciosa àquele Deus que fez o homem para trabalhar, assim como fez as centelhas para voar"³⁶.

O concomitante disso era que colhemos os frutos de nosso trabalho apenas com moderação, conscientes de precisarmos desses frutos para viver e continuar a obra de Deus mas, em momento algum, permitindo-lhes assumir uma importância própria, irem além do significado instrumental que Deus lhes atribuiu.

32. Richard Sibbes, citado em William Haller, *The Rise of Puritanism*, Nova York, Harper, 1939, p. 161.

33. Citado de John Dod e Robert Cleaver, *Household Government*, em Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965, p. 216.

34. Citado de Robert Sanderson, *Sermons*, em George e George, *Protestant Mind*, pp. 130-131.

35. William Perkins, citado em George e George, *Protestant Mind*, p. 136.

36. Joseph Hall, citado em *ibid.*

Do lado positivo, significava que víssemos o objetivo de nossa vida como "servir a Deus ao servir aos homens nos trabalhos de nossa vocação"³⁷. A frase do meio desta fórmula lembra-nos que uma característica central de qualquer vocação válida era ser proveitosa aos seres humanos. A definição de vocação de Perkins era "um certo tipo de vida, ordenado e imposto ao homem por Deus, para o bem comum"³⁸. O fundamento teológico dessa doutrina, como vimos, era que o criador pretende a preservação da criatura. Os seres humanos servem aos propósitos de Deus ao adotar os meios designados para a preservação de sua própria existência. Isso não quer dizer que somos chamados a preservar os outros em detrimento próprio; não se trata de renúncia. Somos chamados, ao contrário, a servir tanto a nós como aos outros como seres igualmente humanos e criaturas de Deus.

E, além disso, nosso trabalho deve ser a ocasião de nos dedicarmos mais plenamente a Deus. Perkins insiste em que a vocação geral e a particular "devem andar juntas, assim como corpo e alma andam juntos num homem vivo"³⁹. Para Robert Bolton, o cristão devia "sempre realizar as tarefas de sua Vocação com a mente elevada, amadurecida e santificada pela oração constante... repleta de meditação e matéria celeste"⁴⁰.

Vemos aqui a base de uma das linhas da tese de Weber sobre o protestantismo como adubo do capitalismo. Weber achava que a noção puritana de vocação tinha ajudado a alimentar um estilo de vida focalizado no trabalho disciplinado, racionalizado e regular, associado a hábitos frugais de consumo, e que esse estilo de vida facilitou enormemente a implantação do capitalismo industrial. Pode haver certa controvérsia em relação à segunda parte dessa tese, qual seja, referente ao grau em que essa nova cultura do trabalho disseminou-se entre os capitalistas e seus operários, ou se foi ou não essencial para o desenvolvimento do capitalismo. Mas a primeira parte parece bem fundamentada. Uma visão espiritual que sublinhava a necessidade de trabalho contínuo e disciplinado, trabalho que devia ser útil para as pessoas e, por isso, eficaz, e encorajava a sobriedade e o comedimento no desfrute de seus resultados, certamente deve ser reconhecida como uma das influências formativas da ética do trabalho da cultura capitalista moderna, pelo menos no mundo anglo-saxão.

A idéia puritana da santificação da vida cotidiana teve consequências análogas para sua compreensão do casamento. Por um lado, este assumiu novo significado espiritual e adquiriu valor próprio; por outro, ele também não deve nunca tornar-se um fim em si mesmo, mas servir à glória de Deus.

37. *Ibid.*

38. William Perkins, citado em *ibid.*, p. 128; grifos meus.

39. Perkins, citado em *ibid.*, p. 136.

40. Robert Bolton, citado em *ibid.*, p. 136.

Em relação ao primeiro ponto, a reabilitação da vida conjugal começa com os primeiros reformadores e faz parte de sua rejeição da vida monástica. Já mencionei o casamento de Lutero com uma ex-freira. Em seu livro de orações de 1549, o arcebispo Cranmer acrescenta uma terceira razão às duas tradicionais em favor do casamento, quais sejam, o fato de evitar a fornicação e favorecer a procriação de filhos legítimos. Essa nova razão é a "companhia, ajuda e conforto mútuos, que um deve oferecer ao outro, tanto na prosperidade como na adversidade"⁴¹.

Com o puritanismo, essa reabilitação desenvolveu-se em uma ênfase no valor espiritual intrínseco da relação conjugal, e do amor e companheirismo que ela envolvia. Era vontade de Deus que marido e mulher se amassem. Benjamin Wadsworth, teólogo americano, afirma que os cônjuges "devem esforçar-se para que seus afetos os liguem realmente, cordialmente e intimamente um ao outro". Caso contrário, a lei de Deus é transgredida. Pois "a Autoridade inquestionável, o Mandamento direto do Grande Deus, requer que Maridos e Mulheres tenham e manifestem muito grande afeição, amor e bondade um para com o outro"⁴². Esse novo sentido de santificação do amor conjugal levou até mesmo a algumas formulações extravagantes, como a declaração de Jeremy Taylor de que "o amor conjugal é puro como a luz, sagrado como um templo, duradouro como o mundo"⁴³.

Mas, ao mesmo tempo, esse amor não deve centrar-se apenas em si mesmo; não pode existir em detrimento de nosso amor a Deus. Quando derivamos demasiado prazer de alguma criatura, "quando nos deleitamos excessivamente com Maridos, Mulheres, Filhos", advertia John Cotton, "isso amortece e obscurece a luz do Espírito". Marido e mulher esquecem seu criador quando ficam "tão arrebatados pela afeição" que não desejam "nenhum fim mais elevado que o próprio casamento". O que se requer é que "aqueles que têm uma mulher vejam-na não para seus próprios fins, mas para melhor servirem a Deus e para mais se aproximarem de Deus"⁴⁴. Portanto, devemos ser moderados também em nossos afetos. Precisamos lembrar constantemente que o casamento acaba com a morte.

Deve ser óbvio que esse aspecto da doutrina puritana também teve grande influência no desenvolvimento da cultura moderna. Contribuiu com uma característica central dessa cultura, que vemos no surgimento de um novo ideal do casamento de companheirismo no final do século XVII na

41. Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Londres, Weidenfeld, 1977, p. 136.

42. *Ibid.*, pp. 136-137; Morgan, *The Puritan Family*, p. 48.

43. Stone, *The Family*, p. 137.

44. John Cotton, citado em Morgan, *The Puritan Family*, p. 48.

Inglaterra e nos Estados Unidos, o que, por sua vez, é o ancestral de toda a nossa compreensão contemporânea do casamento e do amor sexual. Voltarei a este assunto mais adiante.

13.3

Venho discutindo a corrente puritana do protestantismo, na Inglaterra e nos Estados Unidos, porque essas Igrejas desenvolveram uma versão peculiarmente vigorosa e radical do que estou chamando de afirmação da vida cotidiana e porque isso, por sua vez, gerou uma das idéias centrais da cultura moderna, que recebeu uma formulação lapidar de um dos maiores poetas puritanos:

*"To know
That which before us lies in daily life
Is the prime wisdom".*

("Conhecer
O que está diante de nós na vida cotidiana
É a sabedoria suprema")⁴⁵.

Mas é óbvio que houve outras correntes protestantes, tais como as diferentes Igrejas Continentais calvinistas e, mais distantes ainda, os luteranos, para não falar dos anabatistas alemães, que não desenvolveram a mesma doutrina da vocação e do casamento ou o fizeram com uma ênfase ou intensidade um pouco diferente.

Não quero de forma alguma sugerir que o calvinismo tenha sido a única direção que se poderia tomar com base nos princípios fundamentais da Reforma: que a ação redentora cabe exclusivamente a Deus, que a salvação é pela fé e que há necessidade de um envolvimento pessoal irrestrito. Também não quero sugerir que, no interior do calvinismo, o puritanismo anglo-saxão tenha sido o único desdobramento lógico. Pelo contrário, houve algo peculiar aos calvinistas, e mais particularmente aos puritanos, de que vale a pena falar, porque esse fator também teve um impacto muito grande sobre a cultura moderna.

O calvinismo destacou-se por um ativismo militante, um impulso de reorganizar a Igreja e o mundo. Essa é a grande diferença em relação ao luteranismo. Considerar as formas externas menos importantes e julgar crucial a relação da alma com Deus são respostas igualmente válidas à doutrina central da salvação pela fé e do envolvimento que ela exige. O repúdio ao sagrado católico pode levar a uma relativização do ceremonial externo em favor do

45. *Paradise Lost*, VIII, II. 192-194.

envolvimento interior. Esse caminho pode ser percorrido através de muitas rotas secundárias, e algumas delas levam ao antinomianismo, à tolerância religiosa e latitudinarismo, ou às doutrinas da luz inferior. Algumas dessas doutrinas radicais vêm de novo à tona com a tradição puritana inglesa, para consternação dos calvinistas ortodoxos. Mas, numa forma moderada, esse espírito possibilitou às Igrejas luteranas estabelecidas aceitar sem contestação uma grande variedade de ordens religiosas, tanto episcopais como não-episcopais, e preservar grande parte do cerimonial católico tradicional.

A rota tomada pelo calvinismo foi bem diferente. Ele insistiu por toda a parte em reorganizar a Igreja de acordo com linhas ditadas imperativamente pela nova teologia; além disso, essas linhas eram muito semelhantes mesmo além das fronteiras nacionais, até as grandes batalhas no interior do puritanismo inglês no século XVII. E, em geral, ele aspirava a mais, a uma regulamentação de longo alcance da conduta daqueles que viviam sob a disciplina da Igreja. Os movimentos calvinistas aspiravam a construir uma nova ordem adequada das coisas.

Os comentadores sempre consideraram um paradoxo o fato de uma Igreja que acreditava tão firmemente na salvação pela fé e na predestinação ter gerado um ativismo revolucionário tão formidável, como se a crença na predestinação devesse logicamente produzir apenas um quietismo fatalista. Mas o ativismo calvinista não é na verdade paradoxal, nem difícil de entender. Seria de fato paradoxal se pretendesse efetivar a salvação das vidas reordenadas por ele. Mas este seria um objetivo absurdo e blasfemo.

Como escreve Calvino em seu comentário à Epístola aos Romanos, o dever de um pastor cristão é "levar os homens a obedecer ao Evangelho para oferecê-los, por assim dizer, em sacrifício a Deus". Não é uma questão de, "como os papistas até agora se vangloriavam orgulhosamente, oferecer-se a Cristo para reconciliar os homens com Deus"⁴⁶. Em outras palavras, embora os humanos não possam fazer nada para efetivar a reconciliação, a pessoa reconciliada sente uma necessidade imperativa de consertar a desordem das coisas, de colocá-las de novo em seu devido lugar no plano de Deus. Seu desejo e esforço nessa direção são apenas o fruto da ação reconciliadora de Deus nessa pessoa; emanam de sua regeneração. Na verdade, são consequência natural de sua regeneração. Para o calvinista, parecia evidente por si mesmo que a pessoa realmente regenerada ficasse sobretudo horrorizada com a ofensa a Deus que era um mundo pecaminoso, desordenado; portanto, um de seus principais objetivos seria endireitá-lo, organizar a confusão humana ou, pelo menos, mitigar o insulto tremendo e contínuo feito a Deus.

46. Citado em Walzer, *Revolution*, pp. 24-25.

É por isso que não existe contradição numa ordem religiosa calvinista que procura controlar o comportamento até dos não-regenerados. Se o objetivo fosse realizar sua salvação, é claro que isso não teria sentido. Ninguém pode salvar os que estão destinados à danação. Mas a meta não é essa. A meta é combater uma desordem que ofende continuamente a sensibilidade de Deus.

Essa é a fonte da formidável energia revolucionária, que terminou por fomentar a rebelião ou a desordem civil numa série de países europeus, que detonou uma guerra civil na Inglaterra e decretou a execução judicial de um rei e os planos para uma nova ordem eclesiástica e política, para não falar de suas conseqüências nas colônias americanas.

Michael Walzer sem dúvida está certo ao dizer que uma das forças motrizes da vertente reformadora especificamente calvinista, e a puritana em particular, foi o horror à desordem: à desordem social, em que a pequena nobreza indisciplinada, os desempregados e os pobres sem raízes, a subclasse de biscateiros, mendigos e vagabundos constituíam ameaça constante à paz social; à desordem pessoal, em que os desejos licenciosos e o exercício de práticas imoderadas impossibilitavam qualquer disciplina e estabilidade da vida; e à ligação entre essas duas desordens e a forma como se reforçam mutuamente.

O que era necessário antes de tudo era disciplina pessoal, indivíduos capazes de controlar a si mesmos e de assumir responsabilidade pela própria vida; e depois uma ordem social baseada nessas pessoas. Isso dá mais uma razão para o trabalho contínuo numa vocação ser considerado essencial. Os que se empenham nele têm "rotas definidas"; são confiáveis. Podem constituir a base de uma ordem social estável⁴⁷. E, além disso, a ordem social constituída por esses indivíduos é vista cada vez mais como uma ordem baseada apropriadamente no contrato. Pois é uma ordem daqueles que assumiram uma disciplina por meio do envolvimento pessoal e escolheram seu modo de vida da mesma maneira. É uma ordem daqueles que governam a si mesmos em sua própria vida pessoal. Cada vez mais, o contrato livremente assumido é visto como o único vínculo adequado entre tais pessoas.

Este é um outro ponto muito bem documentado em que o puritanismo desempenha um papel fundamental na cultura moderna. Mas o impulso inicial não foi em absoluto na direção da democracia, e sim de uma espécie de governo da elite. Os devotos, os disciplinados, deviam governar a si mesmos por meio de acordos, mas governariam os não-regenerados pela

47. Ver *ibid.*, p. 213. Podemos ver aqui como o calvinismo conseguiu fundir-se muito bem com o espírito neo-estóico, em que a disciplina pessoal rigorosa estava vinculada a uma reorganização social determinada e construtiva. Não foi um acidente o fato de os primeiros frutos desse espírito nos novos métodos e na disciplina militares terem surgido pela mão de Guilherme de Orange na revolta holandesa contra a Espanha. Ver acima, cap. 9.

força, se necessário. A ordem correta da Igreja era “uma ordem decretada por Deus à sua Igreja, por meio da qual os homens aprendem a modelar sua vontade e ações de acordo com a lei de Deus, instruindo e repreendendo uns aos outros, sim, e corrigindo e punindo todos os desobedientes e os que desacatam aquela lei”⁴⁸. Os santos controlam a si mesmos, repreendem-se mutuamente, mas governam os ímpios pela coerção.

Isso revela mais uma característica extraordinária do calvinismo, e do puritanismo em particular: sua grande afinidade com o antigo Israel (que teve a consequência feliz de reduzir enormemente o anti-semitismo nas sociedades dominadas por essa corrente da teologia). Isso parece paradoxal numa fé que parte de um enfoque central na Epístola aos Romanos, com sua tese revolucionária de que a salvação pela lei deve ser posta de lado em favor da salvação pela fé. O que poderia estar mais longe da prática judaica, tanto no Israel antigo como nos tempos modernos?

Entretanto, mais uma vez o paradoxo desaparece quando se vê que a lei, para os puritanos, não tinha relação alguma com a salvação. Como povo, eles poderiam considerar-se governados pela lei de Deus, exatamente como o povo descrito no Antigo Testamento, por sentirem com tanta intensidade o imperativo de retificar a desordem do mundo. Sua teologia da predestinação lhes dizia que os eleitos eram alguns poucos resgatados da massa dos ímpios. Assim, podiam sentir-se como um povo sitiado e combatido, exatamente como o antigo povo de Israel. Podiam encontrar inspiração, esperança e promessa de um triunfo final no Antigo Testamento. O lado negativo disso é que também podiam ser insensíveis e implacáveis com aqueles que definiam como excluídos. Esse ponto fraco tornou-se catastrófico quando tais comunidades viviam em fronteiras raciais. Mas a identificação como o povo da lei de Deus foi fonte de tremenda força.

13.4

A teologia puritana do trabalho e da vida cotidiana criou um ambiente propício para a revolução científica. Na verdade, grande parte da visão de mundo de Bacon deriva de uma base puritana. O apoio dado pelos puritanos à visão baconiana já foi comentado por muitos⁴⁹. O programa baconiano começa a conquistar uma simpatia generalizada na década de 1640. Boas

48. Citado de John Field e Thomas Wilcox, *An Admonition to Parliament*, em Walzer, *Revolution*, p. 220.

49. Ver Christopher Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1965 (*Origens intelectuais da revolução inglesa*, São Paulo, Martins Fontes, 1992), e R. F. Jones, *Ancients and Moderns*, Nova York, Dover, 1982.

razões para essa aliança espontânea não são difíceis de identificar. Havia uma afinidade profunda na forma em que tanto os proponentes da ciência baconiana como os da teologia puritana viam a si mesmos em relação à experiência e à tradição. Ambos os lados viam-se rebelando contra a autoridade tradicional que só se alimentava de seus próprios erros e retornando às fontes esquecidas: as Escrituras, de um lado, e a realidade experimental, do outro. Ambos invocavam o que consideravam a experiência viva contra a doutrina inerte recebida — a experiência da conversão e do envolvimento pessoal, ou a da observação direta do funcionamento da natureza. Poderíamos dizer até que a figura de autoridade paradigmática contra a qual ambos os lados se rebelavam era a mesma. Aristóteles era visto tanto como o pai da física e da medicina tradicionais (com Galeno) quanto como o mentor filosófico dos teólogos escolásticos.

John Webster, mais tarde capelão do exército parlamentar, adota o tema baconiano de que a ciência deve ser útil à humanidade: “Com certeza a filosofia natural tem um fim mais nobre, sublime e elevado do que se perder em especulação, noções abstratas, operações mentais e disputas verbais”; ela deve servir “não apenas para conhecer o poder da natureza nas causas e efeitos, como também para fazer uso deles para o bem geral e proveito da humanidade, principalmente para a conservação e restauração da saúde do homem e das criaturas que lhe são úteis”⁵⁰. Reconhecemos a dupla tese de Bacon nesta passagem: a antiga ciência é epistemicamente inútil (acabando simplesmente no especulativo, no verbal, em controvérsias insolucionáveis) e vultou as costas para seu fim moral apropriado de possibilitar obras proveitosas.

E, como disse Christopher Hill⁵¹, havia motivos sociais pelos quais a nova ciência atraía os simpatizantes da nova teologia. Estes eram em geral homens de tipo comum. Discutimos acima sua visão de que a ordem que procuravam era ameaçada tanto pelos indisciplinados entre os grandes proprietários de terras como pela subclasse sem raízes de mendigos e vagabundos. A nova fé era mais forte entre os artesãos, comerciantes e pequenos proprietários de terras. Essas classes estavam desenvolvendo uma nova segurança e autoconfiança, que ao mesmo tempo encorajava e era aprofundada pela nova religião de envolvimento pessoal. Esse foi um dos fatores subjacentes à guerra civil da década de 1640.

Mas esses processos sociais também criaram um público para a nova ciência. A revolução baconiana transferiu a meta central da ciência da

50. Citado em Foster R. Jones, *Ancients and Moderns*, Berkeley, University of California Press, 1965, p. 102.

51. Hill, *Origens intelectuais*.

contemplação para a eficiência produtiva. E essa foi, ao mesmo tempo e inseparavelmente, uma transformação contra a hierarquia da valoração social, em favor das classes produtivas artesãs contra aquelas classes que se vangloriavam no ócio. A nova ciência deu um novo sentido ao ato de sujar as mãos nas artes mecânicas. Mais no final do século, Boyle e Locke orgulhavam-se em se apresentar (talvez com certa falsidade) como “construtores e trabalhadores de segunda categoria”. As mudanças combinadas de avaliação no plano filosófico e social exerceram enorme fascínio nas classes artesãs e mercantis que estavam tomando consciência de suas novas conquistas e aspirando a uma nova dignidade e influência na sociedade. O fascínio foi ainda maior porque sua fé religiosa também sublinhava o valor do trabalho e a igual dignidade para todas as vocações. Não é de surpreender que houvesse certa convergência entre a nova ciência, a nova religião e o novo espírito revolucionário que convulsionou a Inglaterra na década de 1640.

Mas é claro que essa convergência foi apenas um fenômeno da época. A revolução científica sobreviveu muito bem à Restauração. Na verdade, decolou no reinado de Carlos I, com seu patrocínio da nova Royal Society. A Society encontrou seus adeptos em lugares bem afastados das fileiras dos antigos puritanos, enquanto alguns dos que tinham sido simpatizantes da república, como Boyle, mantiveram-se prudentemente à distância.

A ligação entre o puritanismo e a ciência moderna que tem um interesse mais permanente situa-se num nível mais profundo. Manifesta-se na perspectiva religiosa que impregna as obras de Bacon. A mudança da meta da ciência da contemplação para a eficiência produtiva baseava-se numa compreensão bíblica dos seres humanos como administradores da criação de Deus. Eles fazem o trabalho de Deus ao se esforçar para completar e preservar as coisas da criação e, em primeiro lugar, eles próprios. Poderíamos dizer que, onde a teologia protestante tinha feito do uso sóbrio e circunspecto das coisas que nos cercam, para fins de nossa preservação e da glória de Deus, a forma espiritualmente correta de estar no mundo, Bacon desenvolve uma visão do universo físico que torna esse uso essencial também para a forma *epistemicamente* correta. Ciência e uso circunspecto e produtivo estão intrinsecamente ligados, tanto porque o uso é o teste apropriado da ciência, como por ele requerer que a ciência seja exercida de forma responsável. Nosso objetivo deve ser usar as coisas como Deus gostaria que o fizéssemos, e isso ainda tem de ser (re)descoberto em nossa condição de seres decaídos. A investigação científica faz parte do esforço do homem piedoso para usar as coisas de acordo com os propósitos de Deus.

Em outras palavras, a ciência baconiana adquire um propósito piedoso dentro do quadro da espiritualidade puritana: não apenas da forma óbvia

— que ela deve estar voltada para o benefício geral da humanidade, que é a condição de qualquer vocação correta —, mas também no sentido de ser a busca dos propósitos divinos. Como John Durie viria a dizer mais tarde, o propósito do conhecimento é “fazer das Criaturas o uso para o qual Deus as criou”⁵².

Assim concebida, a ciência baconiana não é apenas o caminho para o serviço correto a Deus em nosso uso de sua criação, como também para sua maior glória, à medida que passamos a compreender seus propósitos e podemos render-lhe louvores conscientes e apropriados às maravilhas de seu desígnio. Bacon concebeu uma visão de mundo que assegurava a coincidência desses dois deveres piedosos.

Isso significa que se atribuiu à postura instrumental em relação ao mundo um novo e importante significado. Não é apenas a postura que nos permite experimentar e, assim, obter resultados científicos válidos. Não é apenas a postura que nos dá controle racional sobre nós mesmos e sobre nosso mundo. Nessa tradição religiosa, é a forma de servirmos a Deus na criação. E isso em dois aspectos: primeiro, é a postura que devemos assumir para trabalhar em nossa vocação de forma a preservar a nós mesmos e à ordem de Deus; mas, em segundo lugar, é também o que nos protege contra a absorção nas coisas que nos afastaria de Deus. Devemos lembrar constantemente de tratar as coisas da criação apenas como instrumentos e não como fins com valor próprio. Richard Sibbes exorta-nos a “usar [o mundo] como um servo todos os teus dias, não como um Senhor”; e diz-nos, como citamos acima: “Trabalha, portanto, para manter o mundo em seu devido lugar, sob teus pés”⁵³. *Instrumentalizar* as coisas é o passo espiritual essencial.

A tremenda importância da postura instrumental na cultura moderna tem muitas causas. Ela representa a convergência de mais de uma corrente. Não é apoiada apenas pela nova ciência, nem apenas pela dignidade ligada ao controle racional desprendido; tem sido fundamental também para a ética da vida cotidiana desde as suas origens teológicas. Afirmar a vida cotidiana significava valorizar o controle eficiente das coisas que a preservavam e melhoravam e, ao mesmo tempo, valorizar o distanciamento em relação às fruições puramente pessoais que enfraqueceriam nossa dedicação a seu florescimento geral.

É por isso que os puritanos contribuíram para o fim das antigas concepções de ordem significativa, baseadas no *logos* ôntico. Não que isso tenha acontecido de uma vez só. Na verdade, Perry Miller mostrou como uma noção da ordenação divina do mundo com base nas Idéias, derivada de Platão, implantou-se na

52. Citado em Jones, *Ancients and Moderns*, p. 94.

53. George e George, *Protestant Mind*, p. 125.

mente da Nova Inglaterra, em parte sob a influência de Ramus. Mas é interessante notar que mesmo essa concepção passou pela transformação que tornou o instrumental um fator central. Nossa apreensão dessa ordem era designada pelo termo *tecnología*, e a unidade da ordem de Deus era vista não como uma estrutura a ser contemplada, mas como um conjunto de coisas interligadas que exigia ações que formassem um todo harmonioso. A harmonia entre suas partes era captada no termo *eupraxia*; era mais uma questão da coerência das ocasiões para a ação do que o reflexo mútuo das coisas numa ordem de signos. Nas palavras de Samuel Mather:

“Todas as Artes não passam de raios da Sabedoria do primeiro Ser nas Criaturas, brilhando e refletindo-se no cristal da compreensão humana... Por isso existe uma afinidade e parentesco das Artes... que está de acordo com a... subordinação de seus fins particulares... Uma faz uso da outra, uma serve a outra, até todas chegarem e retornarem a *Ele*, como Rios ao Mar, para onde correm”⁵⁴.

Como diz Miller⁵⁵, pode-se ver as origens não apenas do transcendentalismo, mas também do pragmatismo nessa visão. Ela é a fonte tanto de Emerson como de Henry Adams.

Tornar central a postura instrumental não poderia deixar de transformar a compreensão do cosmo de uma ordem de signos ou Formas, cuja unidade está em sua relação com um todo significativo, em uma ordem de coisas que produzem efeitos recíprocos entre si, cuja unidade no plano de Deus deve ser a de propósitos interligados. De fato é isso que vemos surgir no século XVIII. Mas primeiro temos de examinar o que aconteceu com essa teologia da vida cotidiana.

SBD/FFLCH/USP

54. Samuel Mather, citado em Miller, *New England Mind*, p. 180.

55. Ver *ibid.*, pp. 162-180.

14

Cristianismo racionalizado

14.1

Neste e nos próximos capítulos, gostaria de mostrar de que forma a afirmação da vida cotidiana afetou a identidade moderna. Um estágio crucial dessa história foi a fusão da ética da vida cotidiana e da filosofia da liberdade e racionalidade desprendidas: uma associação da visão derivada dos reformadores (em parte por meio de Bacon) com aquela tão influentemente formulada por Descartes. Já vimos a afinidade entre as duas no capítulo anterior: tinham adversários comuns nos defensores das visões hierárquicas mais antigas da ordem e convergiam na defesa da postura instrumental em relação ao *self* e ao mundo.

A combinação, ocorrida primeiro na Inglaterra, terminou gerando o que talvez seja a visão dominante da sociedade tecnológica ocidental moderna. Isso e as reações decorrentes — principalmente nas correntes de pensamento e sensibilidade frouxamente chamadas de “românticas” — modelaram em grande medida a cultura moderna e são componentes cruciais de nossa imagem do *self* e de nossos ideais morais.

Em suas formas iniciais, a fusão preserva uma parte da visão teológica original que cercava a afirmação da vida cotidiana. Depois, mais no final do século XVIII, ocorre uma mutação e surge uma variante naturalista, às vezes ferozmente anti-religiosa, com os autores do Iluminismo radical. Examinarei