5 O Whigismo Polido

“Melancholy is a kind of Demon that haunts our Island, and often conveys her self to us in an Easterly Wind” (Addison, J. The Spectator, No 387)

A nove de novembro de 1709, Dr. Henry Sacheverell, um clérigo *High-Church* que, há muito, vinha pregando virulentamente contra dissidentes, latitudinários e Whigs, aproveitou a ocasião – o aniversário da frustrada Conspiração da Pólvora, de 1605, uma data usualmente reservada a ataques ao catolicismo romano – para, do púlpito da prestigiosa Catedral de São Paulo, atacar os seus adversários favoritos. Traçando um paralelo entre o Nove de novembro e o Trinta de janeiro de 1649, a data do regicídio de Carlos I, Sacheverell, com seu ardor peculiar, discorreu longamente sobre o perigo representado pelos “falsos irmãos” (*false Brethren*) à Igreja e ao Estado. Esses “falsos irmãos” combinam-se em “corpos e seminários, nos quais ateísmo, deísmo, triteísmo, socianismo, com todos os infernais princípios do fanatismo, regicídio e anarquia, são abertamente professados e ensinados para corromper e perverter a juventude da nação”, visando nada menos do que “a futura extinção de nossas leis e religião” (1709, p. 14). Aproveitando-se do fato de que o sermão continha também uma defesa dos princípios da “obediência passiva” e da “não resistência”, os Whigs interpretaram-no como implicando que Jaime II não deveria ter sido deposto e Sacheverell foi processado por libelo “malicioso, escandaloso e sedicioso” contra a Revolução de 1688.

Ao punir Sacheverell, os Whigs esperavam enfraquecer a plataforma da “Igreja em perigo”, que, desde meados da década de 1690, vinha servindo para mobilizar o ressentimento *Tory-High-Church*. Mas os Whigs haviam calculado mal a extensão da simpatia popular à causa de seus adversários, que souberam manipular a opinião pública, e o julgamento e condenação de Sacheverell (cuja pena foi uma mera suspensão do ofício por 3 anos), na primavera seguinte,

fizeram eclodir tumultos violentos por toda a Londres. Uma forte reação política se seguiu, levando a derrubada do ministério Whig e uma vitória esmagadora para os Tories nas eleições gerais subsequentes.¹³⁸

Coincidindo com os últimos anos do reinado de Ana, a polêmica em torno do julgamento de Sacheverell alterou decididamente o jogo político a favor dos Tories, levando o partido *Whig*, que, até então, havia desfrutado de uma ascendência sobre seus adversários, a uma crise. No entanto, em 1711, no auge da revanche *Tory-High-Church*, surgiram duas publicações que, a médio e longo prazo, contribuíram para alterar a fortuna política dos Whigs no restante do século. Bem-sucedidos em atenuar a reputação de radicalismo político e religioso, na qual insiste Sacheverell, e em apresentar o whigismo como um movimento moderado, polido e progressista, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, uma coletânea de textos de Anthony Ashley Cooper, o Terceiro Conde Shaftesbury, e o periódico ensaístico *The Spectator*, editado por Richard Steele e Joseph Addison, lançaram as bases ideológicas para a hegemonia política que se estabeleceria a partir de 1715, com a ascensão de Robert Walpole ao Ministério. Extrapolando seu contexto local, *Characteristics* e *The Spectator* acabaram também por delinear para toda a Europa os contornos de um amplo programa de reforma religiosa, retórica, estética e moral que nós reconhecemos como “iluminista”.

Atados por relações de amizade e patrocínio aos lordes que levaram o partido ao controle do Ministério em diferentes momentos durante os reinados de Guilherme III e Ana, Shaftesbury, Addison e Steele tiveram carreiras políticas expressivas, com participações no Parlamento e cargos na administração pública, acompanhando os altos e baixos dos *Junto Whigs* no gabinete.¹³⁹ No entanto, sua contribuição principal ao whigismo não se deu na condição de estadistas e parlamentares, mas naquela de homens de letras e ideólogos. É curioso, porém, que, embora alguns de seus escritos menores, de fato, constituam intervenções nos debates da hora, como a última guerra contra a França ou as provisões comerciais

¹³⁸ Sobre esse episódio da história política inglesa, cf. HOLMES, 1984; e HARRIS, 1993b: 154.

¹³⁹ John Somers, barão de Somers, Charles Montagu, conde de Halifax, Thomas Wharton, marquês de Wharton, e Edward Russell, conde de Orford, compunham os *Junto Whigs*, de cujo patrocínio e mecenato dependeram as carreiras políticas e literárias de Shaftesbury, Addison e Steele. Para as informações biográficas contidas nesse parágrafo, consulte os perfis desses autores no *Dictionary of National Biography* (DNB).

do Tratado de Utrecht, defendendo ardorosamente as posições do partido, *Characteristics* e *The Spectator* explicitamente evitam temas de natureza política. “Meu jornal não tem uma única palavra de notícia, uma reflexão em política, ou um traço de partido” (S, no. 262), exclama Steele, orgulhosamente. “Não mais devemos ver nossos concidadãos (*fellow subjects*) como whigs ou tories, mas sim fazer do homem de mérito nosso amigo e do vilão, nosso inimigo” (S, no 125), pontifica Addison, em um número anterior. É, porém, precisamente aí, nesse aparente apolitismo moralista que residia a sua política.

Naturalmente, declarações desse tipo, aliadas ao caráter aparentemente neutro dos temas abordados em *Characteristics* e *The Spectator*, obscureceram por muito tempo a apreciação de sua participação nas divisões da época. Particularmente influente na “redescoberta” de seu significado político foi a leitura inaugurada por John Pocock e desenvolvida por Lawrence Klein em uma série de artigos e livros que insistiram na instrumentalidade dessas obras no que foi chamado de um “giro decisivo na direção de valores sociais, culturais e comerciais” assumido pela ideologia Whig no início do século XVIII, culminando na emergência do “whigismo polido”, uma das variedades dessa ideologia tipologizadas por Pocock (1985b, pp. 245-6).¹⁴⁰ Segundo essa interpretação, Shaftesbury, Addison e Steele teriam elaborado os fenômenos da urbanização e do crescimento demográfico e econômico, intensificados nas últimas décadas, em uma “política da polidez”, na qual “liberdade”, “comércio” e “refinamento das maneiras” cooperavam em uma ideologia otimista e progressista que se oferecia como uma alternativa à rígida e nostálgica ideologia *Country* neorrepublicana, que começava a se tornar um dos apanágios do torismo (Klein, 1989, p. 586).

Em que pese a ênfase um tanto ou quanto excessiva na coerência e centralidade do neorrepublicanismo como o desafio a que respondia o whigismo polido (em detrimento de uma apreciação da flexibilidade pragmática da linguagem e valores republicanos e da continuidade da problemática religiosa), essa leitura é bastante persuasiva, tendo ainda a vantagem de conectar a incipiente apologia da modernidade comercial articulada por esses autores ingleses do início do século XVIII à sua versão “temporalizada” nas teorias do progresso histórico

¹⁴⁰ Cf. também POCOOCK, 1985a; e KLEIN, 1989, 1993, 1994, 1997, 2005.

dos teóricos escoceses de uma geração posterior.¹⁴¹ No que se segue, e antes de proceder a uma análise dos textos de *Characteristics* e *The Spectator*, proponho uma interpretação da gênese e propósitos do “whigismo polido” à luz dos debates da Restauração que acompanhamos nos capítulos anteriores.

A variante “polida” do whigismo concebida por Shaftesbury, Steele e Addison era fundamentalmente uma resposta ao desafio *Tory-High-Church*, resumido por Sacheverell na afirmação de que “o governo inglês não pode jamais estar seguro sob nenhum outro princípio senão estritamente aqueles da Igreja da Inglaterra” (1709, p. 14) – uma Igreja da Inglaterra interpretada, bem entendido, à maneira *High-Church*. Para os whigs, salvaguardar as mudanças trazidas pela “Revolução Gloriosa” exigia articular uma alternativa ao modelo do Estado-Igreja da Restauração que ainda estruturava a ideologia Tory. Em seu sermão, Sacheverell sintetiza convenientemente esse modelo e a contestação a que foi submetido, durante a Restauração, pelos “falsos irmãos” whigs.

“The grand security of our government, and the very pillar upon which it stands, is founded upon the steady belief of the subject’s obligation to an absolute, and unconditional obedience to the supreme power, in all things lawful, and the utter illegality of resistance upon any pretence whatsoever. But this fundamental doctrine, notwithstanding its divine sanction in the express command of God in Scripture, and without which, it is impossible any government of any kind, or denomination in the world should subsist with safety, and which has been so long the honourable and distinguishing characteristic of our church, is now, it seems, quite exploded and ridicul’d out of countenance, as an unfashionable, superannuated, nay (which is more wonderful) as a dangerous tenet, utterly inconsistent with the right, liberty and property, of the PEOPLE; who, as our new preachers, and new politicians teach us, (I suppose by an new and unheard of Gospel, as well as laws) have in contradiction to both, the power invested in them, the fountain and original, of it” (Sacheverell, 1709, p. 11 – ênfase no original).

O que, para os Tories, era legítimo e sagrado, a autoridade *de jure divino*, absoluta, incondicional e irresistível, do poder monárquico era, para os Whigs, uma fábula inventada pelos sacerdotes para, em conluio com o príncipe, estabelecer seu domínio temporal e sua tirania sobre as consciências dos homens – “*priestcraft*”. E o que Sacheverell deplora como uma perversão do Evangelho e das Leis era, de fato, um lugar-comum da retórica constitucional Whig anterior à Revolução de 1688: a autoridade fluía de baixo para cima, por “consentimento”, e

¹⁴¹ A continuidade entre o Iluminismo *Whig* Inglês do começo do século e o Iluminismo Escocês foi explorada por Nicholas Phillipson, cf., PHILLIPSON, 1974; e 1981.

qualquer governo que atentasse injustamente contra o “direito, liberdade e propriedade” dos ingleses seria ilegítimo e passível de ser deposto. Aferrados à verticalidade de uma ordem garantida pelo nexos entre *regnum* e *sacerdos*, poder temporal e espiritual, os Tories tinham dificuldade em reconhecer a desmistificação da autoridade e a horizontalização da política ocorridas na esteira da Guerra Civil.

Ao longo da Restauração e sob o impacto da perseguição religiosa, uma população irremediavelmente dividida religiosamente deu origem, mobilizada pela causa da “liberdade de consciência” (não mais uma bandeira exclusiva de sectários radicais), a uma cultura política popular articulada e assertiva. Impulsionada por uma série de fenômenos socioculturais mais ou menos recentes – tais como, o impacto do aumento demográfico e da urbanização na estrutura social, o surgimento e a disseminação de uma imprensa política e de estabelecimentos comerciais urbanos, como os cafés (*Coffee-houses*), onde as pessoas de todas as camadas afluíam para ler, ouvir e debater as últimas notícias –, a “opinião pública” tornou-se um elemento indelével da vida política inglesa.¹⁴² Da Restauração em diante, a questão fundamental para todo o governo tornou-se como lidar com esse “público”.

A dificuldade residia exatamente em seu caráter vário, incompatível, em princípio, com a ordem social. A via *Tory-High-Church* de lidar com essa diversidade era reduzi-la a uma unidade. Garantir a ordem exigia, em primeiro lugar, garantir – à força, se necessário – a uniformidade religiosa; naturalmente, uma uniformidade religiosa baseada no “catolicismo” representado pela doutrina e liturgia anglicanas. Como vimos no capítulo anterior, a elite *Cavalier*/anglicana que assumiu a tarefa de “restaurar” o estabelecimento político-eclesiástico destroçado pela guerra civil impôs um draconiano código penal contra todos os “dissidentes” ou “não conformistas”. Criminalizados e perseguidos, estes viram-se

¹⁴² Fraturando as redes feudais de vassalagem e clientelismo, o aumento demográfico e a urbanização ocorridos, ao longo do século XVII, produziram o que Christopher Hill chamou de “homens sem senhor” (*masterless men*), um contingente, em princípio, livre para adotar ideias políticas e religiosas de forma independente. Cf. HILL, 1987, cap. 3. Esse fenômeno está também na base da transição, na Inglaterra, da ritualística e rural “cortesania” medieval à ideologia urbana da “civilidade nas maneiras”, segundo Anna Bryson (1998). Há uma vasta bibliografia sobre a cultura política da imprensa e dos cafés durante a Restauração, da qual eu destacaria os recentes PINCUS, 1995, 1999; LAKE & PINCUS, 2006; e COWAN, 2004a, 2004b, 2005. Para uma síntese da problemática da “política popular” na Inglaterra do século XVII, cf. HARRIS, 2001.

obrigados a aceitar uma liberdade restrita (o “*in secret free*” de Hobbes), aguardar uma improvável “compreensão” latitudinária ou desafiar o Estado/Igreja, pleiteando liberdade religiosa e civil.

Esse último caminho envolvia enfrentar a quase sinonímia entre “heresia” e “anarquia”, estabelecida em mais de um milênio de intolerância religiosa e reforçada pelo “entusiasmo” antinomiano dos puritanos e sectários radicais, nos anos 1640 e 50. Tão disseminada e estabelecida quanto a diversidade religiosa na população era o repúdio ao “entusiasmo” e o medo de que 1642 viesse a se repetir. Defesas da liberdade de consciência, como aquela articulada por Locke, na década de 1680, para quem “a diversidade de opiniões [...] não pode ser evitada”, argumentavam que o que produzia a sedição era a perseguição religiosa e não a dissidência e que um dissidente, ainda que equivocado em relação à religião, poderia ser um súdito pacato, respeitador das leis e senhor de uma conduta moral impecável. Mesmo que errônea em sua opção religiosa, a “consciência” que se queria livre poderia (e deveria) ser uma consciência “responsável e racional”. Em suma, os Whigs argumentavam contra os Tories que a ordem social poderia se sustentar independentemente da tutela da (*High Church of England*).

O “whigismo polido” foi forjado na sequência desses debates, após a Revolução de 1688 e num momento de ressurgência do torismo *High-Church*. Seu propósito explícito era reformar e disciplinar a esfera do debate público, o espaço onde se dava o “comércio” (no sentido de intercurso social e discursivo) das “consciências”, recentemente libertas pelo Ato de Tolerância de 1689. Seu propósito oculto era contrapor-se e neutralizar a autoridade moral do anglicanismo *High-Church*, transferindo da Igreja e do Estado para os indivíduos em seus processos espontâneos de associação o ônus da responsabilidade pela ordem social. Essa dupla tarefa implicava um programa de educação das maneiras do público, uma pedagogia da civilidade. Por isso mesmo, Shaftesbury, Addison e Steele viam-se, em primeiro lugar, como moralistas e educadores, que vinham trazer “a filosofia para fora das celas e das bibliotecas, escolas e faculdades, para morar em clubes e assembleias, em mesas de chá e em cafês” (S, no 10).

Por trás da ideia imediata de trazer o conhecimento para fora dos espaços reservados onde ele seria produzido, democratizando-o, essa frase ocultava ainda um outro sentido mais importante. Com sua disciplina quase monástica e seus

currículos ainda dominados pelo aristotelismo escolástico, as escolas e universidades inglesas, consideradas sinônimos de incompetência acadêmica e antros de jacobitismo e fanatismo *High-Church* pelos Whigs, dedicavam-se primariamente à preparação para a ordenação e ministério na Igreja episcopal. Não à toa, desde o final do século XVII, essas instituições eram preteridas pelas elites em favor das universidades holandesas, de tutores privados ou do “*Grand Tour*”, como meios preferenciais para a educação de jovens cavalheiros sem vocação religiosa.¹⁴³

Portanto, retirar a filosofia das “faculdades e celas”, onde “nós a muramos, pobre Senhora” (Shaftesbury, 1999, p. 232), significava, sobretudo, retirá-la do controle da casta sacerdotal, majoritariamente composta por clérigos *High-Church*. Ademais, a “filosofia” tinha um significado particular para nossos autores, um significado que nada tinha que ver com a escolástica medieval, nem com os grandes sistemas racionalistas do século XVII, nem tampouco com as nascentes ciências experimentais, possuindo antes um sentido prático que remetia à Antiguidade clássica e à figura de “Sócrates”, aquele que “trouxe a filosofia dos céus para habitar entre os homens” (S, no 10).¹⁴⁴

A “filosofia” era entendida menos como uma reflexão teórica destinada à produção de um saber *sobre* o mundo do que como um modo particular de viver *no* mundo, um modo pautado por uma disciplina espiritual terapêutica e diplomática e orientado para a promoção do autoconhecimento e de uma convivência pacífica e harmoniosa entre os homens. Segundo essa visão da filosofia, o “Conhece-te a ti mesmo” délfico impunha o aprendizado e a

¹⁴³ Sobre as instituições de ensino inglesas, neste período, cf. STONE, 1974, vol. 1; e GASCOIGNE, 1989. Com o exílio de seu avô, o Primeiro Conde de Shaftesbury, e de seu tutor privado, John Locke, na década de 1680, o jovem Shaftesbury passou alguns anos desconfortáveis como aluno na *Winchester School* (um bastião Tory), fato que influenciou seu profundo desprezo pelas instituições educacionais da Inglaterra. Cf. KLEIN, 1999, p. xvii; RIVERS, 2000: 91. Os seis anos passados no *Balliol College*, em Oxford, na década de 1740, levaram Adam Smith a publicar, na *Riqueza das Nações*, o seguinte comentário depreciativo: “*In the university of Oxford, the greater part of the publick professors have, for these many years, given up altogether even the pretence of teaching*” (1981, vol. 2, p. 161).

¹⁴⁴ De acordo com Klein, Shaftesbury, que se via como um representante moderno da filosofia “*Civil, Social, Theistic*” legada por Sócrates, planejava escrever uma obra sobre o filósofo ateniense, da qual deixou um plano e uma série de notas em seus cadernos privados. A intenção desse trabalho seria transmitir “*the Substance of the genuine socratick Philosophy*”, que consistiria em “*Action & Capacity, how to be useful in the World, a good Patriot, a good Friend*” (apud KLEIN, 1994, pp. 107-108). Para uma interpretação moderna do significado da filosofia antiga que se aproxima daquela de Shaftesbury, cf. HADOT, 2004.

interiorização de uma ética social baseada em “autodomínio” e “moderação” que, distanciando o cavalheiro-filósofo de suas próprias paixões e opiniões e adequando seu comportamento à sensibilidade da companhia, facilitava o reconhecimento da diferença do outro e a possibilidade do diálogo.

“Filosofar”, que, para Shaftesbury, não era outra coisa “senão levar a boa educação a um nível mais alto” (1999, p. 407), significava praticar uma arte da “conversação civil” – uma arte definida, em 1574, por Stefano Guazzo, em seu manual homônimo como “um modo honesto, estimável e virtuoso de viver no mundo” (1925, Livro I, p. 56). A intenção de reviver no mundo contemporâneo a prática da filosofia em seu significado socrático coadunava-se à intenção de promover a “civildade”, que justifica o qualificativo “polido” atribuído por Pocock e Klein a essa variante do whigismo. Estendendo-se a todas as formas da vida social e cultural moderna, a “polidez verdadeira” do cavalheiro-filósofo, que se distinguia da polidez vazia do “cortesão”, prometia reproduzir, na monarquia parlamentar inglesa, a glória da Atenas do século V.

Como vimos no segundo capítulo, antes de 1689, a ideologia da “civildade nas maneiras” foi empregada por clérigos e teólogos latitudinários para “polir” as asperezas do puritanismo “melancólico” e imaginar uma igreja protestante “afável”, capaz de relevar os elementos “indiferentes” da piedade cristã em nome do espírito da caridade e da amizade entre os homens. Tratava-se agora de empregá-la para imaginar uma sociedade “civil”, na qual os mais elevados ideais clássicos de liberdade, igualdade, comunicação racional e ação virtuosa realizar-se-iam, concorrendo para o polimento de todas as asperezas e idiosincrasias de humor que ainda obstaculizavam o progresso ordenado da nação. Uma religião polida, promotora de virtudes sociais e de um temperamento moderado e jovial, era um elemento fundamental desse projeto e os autores que iremos discutir reconhecem um débito para com a religião civil latitudinária, embora, especialmente no caso de Shaftesbury, a interpretassem de formas nem sempre compatíveis com aquela imaginada pelos clérigos e teólogos da Restauração.

É importante enfatizar que a pretendida reforma da sociabilidade pública não aspirava preparar o terreno para uma revolução democrática. Shaftesbury, Addison e Steele e seus acólitos whigs do início do século XVIII visualizavam uma “sociedade civil”, no sentido de autopolicada, mas não uma “esfera pública

burguesa”, descrita por Habermas como o protótipo das democracias liberais modernas.¹⁴⁵ Como coloca Brian Cowan, em relação ao *The Spectator*:

“In its ideal form, the public sphere envisioned by the Spectatorial periodical essay was a carefully policed forum for urbane but not risqué conversation, for moral reflection rather than obsession with the news of the day or the latest fashions, and for temperate agreement on affairs of state rather than heated political debate. In other words, it was not envisioned as an open forum for competitive debate between ideologies and interests, but rather as a medium whereby a stable socio-political consensus could be enforced through making partisan political debate appear socially unacceptable in public spaces such as coffeehouses or in media like periodical newspapers. For the new Whigs such as Addison and Steele, just as much as for old Tories [...], coffeehouse discourse was best when it was politically tranquil” (2004a, p. 351).

“Democracia” e “democrata” eram ainda termos de opróbio e a elite do partido Whig era tão avessa quanto os Tories à noção de um governo popular ou à participação da “ralé” na discussão de questões de Estado. O conceito da história política inglesa como uma evolução inexorável da monarquia absoluta à democracia parlamentar (a famosa “interpretação whig da história”) ainda não fazia parte da *mentalité* whig como faria nos séculos XIX e XX. O que distinguia fundamentalmente Whigs e Tories em relação à esfera pública era que os primeiros estavam dispostos a transferir o ônus da responsabilidade pela manutenção da ordem social da vigilância repressiva do Magistrado e do Bispo para a autovigilância dos súditos. Vergonha e culpa interiorizada, criam os Whigs, eram instrumentos mais eficientes do que a violência estatal no controle dos comportamentos e discursos. O modelo para a vida pública não era o da democracia, mas sim o da “conversação civil”, no qual uma sociabilidade franca, igualitária e prazenteira era regulada por regras de decoro social e discursivo e a liberdade admitida restringia-se, como veremos, àquela que Shaftesbury chamava de “liberdade do clube” (*Sensus Communis* 1999, p. 36).

¹⁴⁵ Habermas usou o conceito de “esfera pública burguesa” para explicar o desenvolvimento das democracias liberais a partir das novas formas de sociabilidade surgidas no interior dos regimes monárquicos em vigor antes da Revolução Francesa. De acordo com Habermas, as instituições do café e da imprensa periódica, na Inglaterra da Restauração e do início do século XVIII, forneceram um modelo de “publicidade” política, mais tarde adotado pela França e Alemanha (1991, part.III, cap.8). Para críticas à tese de Habermas, cf. COWAN, 2004a; e GORDON (1994) em relação à França, em particular. De acordo com Daniel Gordon, “[Habermas’s] interpretation is open to the criticism that it prematurely politicizes the content of private life, making every mode of nonhierarchical interaction meaningful only as a foreshadowing of democratic politics instead of a self-sufficient cultural form” (1994, p. 111).

As quatro primeiras seções deste capítulo dedicam-se à filosofia de Shaftesbury, na qual se penetra por uma discussão de seu conceito de religião e de sua relação com o cristianismo latitudinário (4.1.); para, logo em seguida, enveredar-se para um exame de questões de retórica em *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*, cuja forma original reflete o esforço de seu autor para encontrar um modo discursivo apropriado à tarefa de ensinar religião e virtude, alternativo àqueles baseados na oratória tradicional (4.2). Daí, passa-se à discussão das noções de “conversação”, “polidez” e de “liberdade” em *Characteristics* (4.3), do papel terapêutico do “humor” no combate à “melancolia” no corpo social e da reabilitação por Shaftesbury de uma forma de “entusiasmo nobre”, carregada de ressonâncias neoplatônicas (4.4). As duas últimas seções apresentam o *Spectator*, a forma literária do ensaio polido periódico que ele representava, o seu projeto de uma reforma das maneiras, que envolvia apaziguar o “furioso espírito de partido” que consumia a nação e promover o diálogo e a amizade entre os ingleses (4.5); concluindo o capítulo com uma discussão dos temas da “conversação”, da “jovialidade” e do verdadeiro “espírito da religião” (4.6).

5.1. A verdadeira religião (que é o amor)

O primeiro texto publicado de Shaftesbury, o prefácio a uma edição anônima de sermões selecionados do platonista de Cambridge Benjamin Whichcote (1698), permite uma entrada em seu pensamento, levando-nos diretamente ao seu núcleo teológico. Embora escrito em uma prosa simples e direta – distinta, portanto, da virtuosística mistura de estilos e gêneros que caracteriza os textos que compõe *Characteristics* –, o *Prefácio* é de difícil interpretação. A dificuldade está ligada ao problema mais geral da interpretação de sua heterodoxia religiosa, da sua compatibilidade ou não com o cristianismo.

O fato de sua primeira publicação ser uma edição de sermões de Whichcote, a quem Shaftesbury chama de “nosso excelente teólogo” e um homem “divino”, bem como as citações e elogios frequentes, em outros textos, a outros teólogos liberais “latitudinários” como Jeremy Taylor, Ralph Cudworth, Henry More e John Tillotson sugerem a sua simpatia pelo anglicanismo moderado

elaborado por esses autores.¹⁴⁶ Ademais, assumindo, no *Prefácio*, a *persona* de um cristão devoto em defesa da verdadeira religião de Cristo contra seus inimigos, Shaftesbury refere-se ao cristianismo como “nossa religião sagrada” ou “nossa fé sagrada” e distingue a Igreja da Inglaterra como, “acima de todas as outras, a mais meritória e dignamente cristã” (1698, p. A6). No entanto, como sugere Isabel Rivers, para quem Shaftesbury esposa uma posição “anticristã” fundamental, essas declarações “poderiam ter sido oportunistas”, um “disfarce [...] para emprestar uma aura de respeitabilidade” às suas “ideias subversivas” (2000, pp. 8, 25, 88).

Ainda que Shaftesbury critique doutrinas da igreja defendidas pelos clérigos latitudinários e por outros cristãos ortodoxos, não acredito que se deva duvidar do seu respeito e admiração pelos latitudinários, nem da autenticidade de suas profissões de fé cristã. Em que pesem essas divergências, “latitudinarismo”, entendido de uma forma particular, é um termo que, de fato, captura um aspecto importante de sua visão religiosa.

Como vimos no segundo capítulo, o termo “latitudinário” foi usado inicialmente por puritanos, nas décadas de 1650 e 1660, como um insulto dirigido contra anglicanos moderados que, rejeitando a rigorosa doutrina calvinista da graça, insistiam no papel da “razão” e da “moralidade” na vida cristã. Na década de 1690, o termo foi recuperado por clérigos *High-Church* para atacar colegas que, na sua opinião, eram lenientes com os dissidentes e teriam se adaptado muito prontamente ao novo regime trazido pela Revolução. “Latitudinário” e “latitudinarismo” eram, portanto, termos de opróbio e os clérigos e teólogos que eram alvos da injúria não se viam como “latitudinários”, mas sim como cristãos protestantes e anglicanos ortodoxos.

Na visão de Shaftesbury, porém, “latitudinarismo” assume um sentido inteiramente positivo: sinônimo de “livre-pensamento”, significa não a adesão a uma igreja ou credos específicos, mas uma atitude intelectual liberal e racionalista em religião, pautada pelo objetivo de promover a tolerância, a caridade e a virtude em geral. Os inimigos do latitudinarismo ou, nesse sentido, do livre-pensamento,

¹⁴⁶ Para uma leitura de Shaftesbury como um herdeiro intelectual dos Platonistas de Cambridge, cf. CASSIRER, 1970, cap. 6.

seriam, então, aqueles que, movidos por “superstição”, “fanatismo” (*bigotry*) ou “entusiasmo vulgar”,

“...declaim against free thought and latitude of understanding. To go beyond those bounds of thinking which they have prescribed is by them declared a sacrilege. To them, freedom of mind, a mastery of sense and a liberty in thought and action imply debauch, corruption and depravity. [...] It is to them doubtless that we owe the opprobriousness and abuse of those naturally honest appellations of free livers, freethinkers, latitudinarians or whatever other character implies a largeness of mind and generous use of understanding. Fain would they confound licentiousness in morals with liberty in thought and action and make the libertine, who has the least mastery of himself, resemble his direct opposite” (Miscellany V, 1999, p. 467).

Shaftesbury foi também acusado – junto a outros “whigs radicais” que se envolveram em polêmicas religiosas no período entre 1690 e 1730 – de ser um “deísta”, um termo vago que, embora, em sentido estrito, denotasse aqueles que negavam a religião revelada cristã em nome de uma religião universal, puramente “natural” e “racional”, não raro, era usado aleatoriamente como sinônimo de “cético”, “libertino” ou “ateu”.¹⁴⁷ Shaftesbury certamente não era um “libertino” em moral (como deixa bem claro na citação anterior) ou um “cético” em religião (por mais que admirasse o ceticismo metodológico de um Pierre Bayle, p.ex.).¹⁴⁸ Referindo-se a si mesmo na terceira pessoa, um recurso que emprega, na parte final de *Characteristics*, para comentar os ensaios anteriores, Shaftesbury afirma que “a despeito dos grandes ares de ceticismo que nosso autor assume na primeira parte”,

“I cannot, after all, but imagine that even there he proves himself, at the bottom, a real dogmatist, and shews plainly that he has his private opinion, belief, or faith, as strong as any devotee or religionist of 'em all. Tho he affects perhaps to strike at other hypotheses and schemes; he has something of his own still in reserve, and holds a certain plan or system peculiar to himself, or such, at least, in which he has at present but few companions or followers” (Miscellany III, 1999, p. 395).

Qual seria, então, o peculiar “plano ou sistema” seguido por esse cético-dogmático? Os termos empregados por Shaftesbury para denotar o espectro de

¹⁴⁷ Sobre as origens do Deísmo nos esforços de eruditos humanistas para encontrar prefigurações do cristianismo nas religiões politeístas, cf. POPKIN, 1991. Sobre a “Controvérsia Deísta”, na Inglaterra, no final do século XVII e início do XVIII, cf. SULLIVAN, 1982; e, especialmente, CHAMPION, 1992 e 2003. Para uma leitura de Shaftesbury como um “deísta”, cf. ALDRIDGE, 1951.

¹⁴⁸ Shaftesbury manteve correspondência com Bayle que conheceu durante dois retiros em Roterdã, em 1698-9 e em 1703-4. Cf. KLEIN, 1994, p. 17.

posições possíveis em religião são: “teísmo”, “ateísmo”, “politeísmo”, “demonismo” e “deísmo”. Os quatro primeiros são definidos e discutidos no *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, o tratado formal em teologia e ética situado no centro de *Characteristics*. Um “teísta” é aquele que acredita “que tudo é governado, ordenado ou regulado para o melhor por uma mente, ou princípio inteligente (*designing principle*), necessariamente boa e permanente (*Inquiry*, 1999, p. 65). Seu opositor, o “ateísta”, “não acredita em nenhum princípio inteligente ou mente, nem em qualquer causa, medida ou regra nas coisas a não ser o acaso”. O “politeísta”, por sua vez, acredita não apenas em uma, mas em duas ou várias “mentes” ou “princípios inteligentes”, todos as quais “em sua natureza boas”. Já o “demonista”, também chamado de “supersticioso”, “acredita que a mente, ou as mentes governantes, não é absoluta e necessariamente boa, nem restrita àquilo que é melhor, sendo capaz de agir de acordo com o mero arbítrio ou capricho”.

“Deísmo” e “deísta” são termos raramente empregados por Shaftesbury, provavelmente devido às suas conotações negativas. Em todo o *Characteristics*, há apenas duas menções em uma mesma passagem do diálogo *The Moralists*, em que o personagem Paleomon refere-se elogiosamente a “deísta” como “o mais elevado dos nomes” e como sinônimo de “teísta” (*Moralists* 1999: 242). *The Moralists* dramatiza, no gênero do diálogo socrático, a conversão do céptico Philocles ao teísmo de Theocles, narrada pelo primeiro a Paleomon. Dando vida aos argumentos do *An Inquiry*, a intenção de *The Moralists* é também convencer o leitor da verdade da visão teísta de uma ordem cósmica benevolente. Na mesma passagem em que identifica deísmo e teísmo, Paleomon insiste ainda que eles não devem ser entendidos “num sentido que exclui a revelação” nem “postos em oposição ao cristianismo”; “estritamente falando”, continua ele, “a raiz de tudo é o teísmo e, para ser um cristão estabelecido, é antes de tudo necessário ser um bom teísta” (ibid, pp. 242-243).

Se supusermos que Paleomon expressa, nesse ponto, a opinião do próprio autor, podemos assumir que Shaftesbury considerava-se não só um “teísta” ou “deísta”, mas também um “cristão estabelecido”. Não obstante, é impossível não desconfiar de que a visão que esse excêntrico teísta dogmático e cristão livre-pensador tinha do cristianismo e da religião em geral era um tanto ou quanto distinta daquela entretida por cristãos mais tradicionais, ainda que latitudinários.

O prefácio que Shaftesbury escreveu para os sermões de Whichcote ajuda a esclarecer o que ele entendia por teísmo, “*the root of all*”, e a sua relação com o cristianismo latitudinário.

O *Prefácio* inicia-se com a colocação de um problema de caráter “sociológico”. Considerando-se a natureza excelente da religião cristã – “uma religião tão cheia de bons preceitos e tão impositiva no que diz respeito a todos os deveres da moralidade e da justiça” –, como pode se passar que “os homens, com uma tal religião, possam levar a vida que levam! Como podem a malícia, o ódio, a discórdia ter lugar em sociedades como estas [cristãs], das quais esperaríamos que se distinguíssem das outras pela perfeita harmonia e acordo e não pelas mais ferozes disputas, contendas e animosidades” (1698, A3). O problema torna-se mais premente quando se considera a própria atividade da pregação, tão elevada e dignificada no “mundo cristão”.

Ainda que se reconheça a importância e os benefícios da pregação, sobretudo, “a assistência e o apoio que a virtude dela recebe”, “inclinamo-nos a indagar por que não vemos, no mundo, maiores e mais satisfatórios efeitos dela advindos” e por que “as vidas dos homens ainda estão tão longe de serem reformadas e o mundo tão pouco melhorado nos últimos tempos” (ibid, A4). É possível, reconhece, que haja algo errado com “essa instituição”, e que as causas do malogro não residam na “depravação, perversidade e estupidez da humanidade”, mas sim no mal uso da pregação e da religião em geral. Todo o resto do texto, que culmina com a recomendação dos sermões do “divino” Whichcote, dedica-se a identificar e combater esses erros, que deturpam a “verdadeira religião” e refletem-se negativamente no estado moral dos homens. Tanto o diagnóstico quanto o remédio, porém, dizem mais sobre o autor do *Prefácio* do que sobre o autor dos sermões, i.e., mais sobre as ideias de Shaftesbury do que sobre as de Whichcote.

Um erro fundamental cometido “em alguns países e entre certos tipos de cristãos” decorre da mistura entre as “artes do governo” e os “mistérios da religião”, entre “*policy*” e “*divinity*”, uma mistura que não parece ter beneficiado nenhum dos dois lados nem ajudado a promover uma “ditosa revolução nas maneiras”, prestando-se antes “à promoção de um outro interesse qualquer, distinto daquele do Reino de Cristo” (ibid, A4-5). Embora não empregue o termo, Shaftesbury refere-se àquilo que outros autores whigs chamavam de “*priestcraft*”,

a corrupção resultante da mistura intencional entre a religião e o domínio do poder civil.

Sem atentar para as sutilezas de seu pensamento religioso, Shaftesbury acusa Hobbes de ser um dos envolvidos na “construção de um cristianismo político”, do qual teria resultado um “um péssimo serviço ao mundo moral” e procede a uma crítica de sua psicologia “egoísta”, empregando um argumento tornado convencional pelos latitudinários: a afirmação da realidade antropológica das “paixões ou afetos por meio dos quais os homens mantêm-se unidos em sociedade”, i.e., “gentileza (*kindness*), amizade, sociabilidade (*sociableness*), amor à companhia e à conversação, afeto natural” (ibid, A5). Tal como os teólogos latitudinários, Shaftesbury critica Hobbes por reduzir os motivos da ação humana ao “medo” e à “paixão por poder atrás de poder”, omitindo as paixões sociáveis, sobre as quais a sociedade e a moralidade estariam concomitantemente baseadas.¹⁴⁹

Explorando também a associação, igualmente popularizada pelos latitudinários, entre o pensamento de Hobbes e o puritanismo calvinista, Shaftesbury culpa ainda Hobbes pela pouca atenção dada à moralidade nas décadas de 1650 e 1660. Não fosse a difusão “do veneno d[os] princípios imorais e (na realidade) ateísticos” de Hobbes, diz Shaftesbury, ter-se-ia ouvido falar menos sobre “terror e punição” e mais sobre “retidão moral” e “boa índole” (*good-nature*), ou, ao menos, não teria sido comum rejeitar aquele “bem que é atribuído ao temperamento natural e é reputado afeto natural, tendo sua base e fundamento na natureza pura” (ibid, A6). “Para algumas pessoas”, continua, “havia se tornado um método para provar o cristianismo” que a “revelação devia o seu estabelecimento à depreciação e ao rebaixamento desses princípios [...] na natureza do homem”, “como se boa-índole e religião fossem inimigos”.

Essa separação entre Revelação (a mensagem divina transmitida através dos Evangelhos) e religião natural (os incentivos à virtude na forma dos sociáveis “afetos naturais” implantados em nossa constituição pela divindade) constituía, para Shaftesbury, o mais deplorável dos erros teológicos. Essa posição – absurda, na opinião do conde – é contrastada com o significado da religião entre os

¹⁴⁹ A crítica à psicologia e à teoria política hobbesiana, um dos *hobby-horses* de Shaftesbury, é aprofundada em *Characteristics*, cf., especialmente, o ensaio *Sensus Communis* (1999).

“pagãos”, revelando um dos aspectos centrais do teísmo de Shaftesbury: sua inspiração na teologia civil ou *religio* ciceroniana.

No diálogo *De Natura Deorum* (*Sobre a Natureza dos Deuses*), Cícero discute as noções de “religião” e “superstição”. Embora ambas sejam formas legítimas de culto religioso, a primeira é louvada por se basear em princípios favoráveis à coesão social, enquanto a segunda é censurada por se fundar exclusivamente no pusilânime “medo causado pela violência e ira dos deuses” (Cícero, 2003, p. 32).¹⁵⁰ Embebido da admiração humanista pela cultura clássica, Shaftesbury descreve a “piedade (que era a sua melhor palavra para significar a religião)” pagã como tendo “mais da metade de seu sentido resolvido em afeto natural e benevolente” (1698, A6). Para os antigos gregos e romanos, a religião “significava não apenas a adoração e devoção a Deus, mas a afeição natural dos pais pelos filhos e dos filhos pelos pais; dos homens por seu país de origem; e, com efeito, de todos os homens em suas várias relações mútuas”.

A inspiração de Shaftesbury na distinção ciceroniana entre *religio* e *superstitio* fica evidente quando, na sequência, é dito que “algumas seitas de cristãos entre nós” merecem censura por entreterem uma religião que parece “oposta à boa-índole”, sendo “fundada em taciturnidade (*moroseness*), egoísmo e má vontade (*ill-will*) em relação à espécie humana; coisas não facilmente reconciliáveis com o espírito cristão”. A sugestão implícita é que os “pagãos” (ou, ao menos, os filósofos pagãos) captaram melhor do que Hobbes ou do que os “puritanos” a natureza essencialmente social da religião – o que, na excêntrica visão de nosso autor, fazia dos pagãos mais “cristãos” do que muitos dos que assim se diziam.

Shaftesbury vai ainda mais longe ao afirmar que o não reconhecimento de que há, no homem, “princípios naturais inclinando-o à sociedade”, princípios que o “impelem àquilo que é moral, justo e honesto, a não ser o prospecto de algum bem particular, alguma vantagem distinta daquela que acompanha as próprias ações” (ibid, A7) é um caminho para o “ateísmo”.

Há uma conexão, no pensamento de Shaftesbury, desenvolvida no *An Inquiry*, mas que já aparece aqui, entre realismo moral e realismo teológico, entre

¹⁵⁰ Sobre a influência do *De Natura Deorum* de Cícero e do ensaio *De Superstitione* de Plutarco sobre os deístas ingleses, cf. CHAMPION, 1992, pp. 183-186.

a noção de que existem princípios naturais que impelem o homem espontaneamente à virtude e “a noção e a crença em um poder supremo, agindo com a suprema bondade e sem nenhum outro estímulo senão aquele do amor e da boa vontade”. Recusando-se a acreditar que o universo é regido por uma mente benevolente, o ateuista é levado também a não acreditar na “realidade de nenhum ato sincero, realizado por qualquer um do gênero humano meramente por bons afetos e retidão de caráter”. Embora, teoricamente, o ateuista possa reconhecer as vantagens e a beleza da virtude independentemente da crença em um deus justo e bondoso, na prática, a influência do ateísmo sobre a personalidade é outra. A visão de um cosmo abandonado ao acaso deprime o temperamento, incita à melancolia e arruína aqueles afetos naturais e sociais que impelem à virtude.

“Nothing indeed can be more melancholy than the thought of living in a distracted universe, from whence many ills may be suspected and where there is nothing good or lovely which presents itself, nothing which can satisfy in contemplation or raise any passion besides that of contempt, hatred or dislike. Such an opinion as this may by degrees embitter the temper and not only make the love of virtue to be less felt but help to impair and ruin the very principle of virtue, namely, natural and kind affection” (Inquiry, 1999, p. 189).

Ao passo que, ao ateuista, “é quase impossível prevenir uma espécie natural de repugnância e melancolia (*spleen*), que será alimentada e mantida viva pela imaginação de uma tão perversa ordem das coisas”, o teísmo, ou a visão de um cosmo bem ordenado, “é naturalmente benéfica (*improving*) ao temperamento, vantajosa à afeição social e de grande auxílio à virtude” (ibid, pp. 190-191). Crença, temperamento e virtude estão ligados por uma relação direta de mútua influência. Certas crenças auxiliam a moderar o temperamento e promovem a virtude, outras, como o ateísmo ou o demonismo (superstição), têm o efeito contrário.

Se um crente acredita em um “poder supremo” cujo “caráter é representado de outro modo que não como real e verdadeiramente justo e bom, o resultado necessário será uma perda de retidão, uma perturbação do pensamento e uma corrupção do temperamento e das maneiras do crente” (*Inquiry*, 1999, p. 181). Para Shaftesbury, a noção de um deus “real e verdadeiramente justo e bom” é incompatível com a noção de um Juiz Supremo voluntarioso, cujos decretos insondáveis constituem a própria medida da justiça, do certo e do errado, uma

noção atribuída ao puritanismo calvinista e, como vimos no segundo capítulo, insistentemente criticada pelos latitudinários nos anos 1650 e 1660.

Mas a justiça e bondade divinas são também incompatíveis, na visão deste autor, com a doutrina, que se havia tornado popular no anglicanismo no final do século XVII, em parte devido à influência dos latitudinários, de que a expectativa de recompensas e punições futuras seria um incentivo à moralidade.¹⁵¹ Referir o motivo das boas ações à expectativa de recompensas e punições significa, para Shaftesbury, “excluir toda disposição generosa e nobre, todo aquele amor, caridade e afeição que as Escrituras prescrevem e sem os quais nenhuma ação é amável aos olhos de Deus ou do Homem”, significa também “ferir a virtude e abrir espaço à imputação de ser mercenário e de agir com um espírito servil nos caminhos da religião” (1698, A7). Para que tenha mérito, para que seja verdadeiramente virtuosa, a ação deve proceder espontaneamente dos “afetos naturais”, da “boa índole”, jamais de um cálculo prudencial, “a menos que, porventura, se chame mérito ou virtude àquilo que resta, quando toda generosidade, inclinação espontânea, espírito público e tudo mais exceto o interesse privado (*private Regard*) é retirado” (ibid, A8).

Dessa forma, Shaftesbury conclui o seu diagnóstico, sua análise das razões pelas quais a desejada reforma moral da humanidade encontrava-se tão atrasada contemporaneamente. A raiz desse estado de coisas seria a negligência do “princípio da boa índole”, desprezado tanto por ateístas imorais como Hobbes quanto por clérigos e teólogos cristãos que, embora “tenham honestamente desejado o bem da religião e da virtude”, falharam em compreender o seu verdadeiro significado. Entre esses dois inimigos – que “a despeito de seu profundo desacordo, concordam fatalmente a este respeito: em depreciar a natureza humana e destruir a crença em qualquer bem ou felicidade imediata advindos da virtude” –, “a verdadeira religião (que é o amor)” encontra-se seriamente “em perigo”.

Eis, porém, que, qual um Sócrates, surge Benjamin Whichcote, “nosso excelente teólogo”, “e verdadeiro filósofo cristão, a quem, por surgir, assim, em

¹⁵¹ Essa doutrina era defendida por, entre outros, John Locke, que foi tutor privado do jovem Shaftesbury. Cf., p.ex., *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, Lv. II, cap. 21, par. 72; 1999, p. 367. Sobre a relação, intelectualmente conturbada, entre Shaftesbury e Locke, cf. RIVERS, 2000, pp. 89-90.

defesa da bondade natural, poderíamos chamar de o pregador da boa índole”.¹⁵² Shaftesbury elogia Whichcote por reconhecer a realidade dos princípios sociais na natureza humana, fazendo deles o fundamento da moralidade, e o distingue de outros clérigos e teólogos cristãos que denegaram a “boa índole” ou, enfatizando as recompensas e punições futuras, fizeram do cristianismo uma religião “mercenária”. Na conclusão, Shaftesbury manifesta o desejo pastoral de que os bons princípios contidos nos sermões de Whichcote viessem a interromper a vaga de irreligião e de “preconceito” contra a “instituição da pregação”, o “Evangelho” e a “nossa Religião santa”, ganhando a simpatia daqueles que se afastaram do cristianismo ou, ao menos, fazendo com que os que permanecem cristãos venham a prezar e a valorizar ainda mais a sua religião, de modo a protegê-la de seus inimigos (ibid, A10).

A despeito das afinidades e dos débitos de Shaftesbury para com os clérigos e teólogos latitudinários, é difícil não reconhecer que havia um fosso separando o teísta livre-pensador dos anglicanos liberais que admirava. De fato, os elogios e as declarações de afiliação que os deístas costumavam dirigir aos latitudinários constituíam um embaraço para os últimos, não menos por fornecerem involuntariamente munição aos seus inimigos *High-Church*, que não hesitavam em aproveitá-la na acusação de que o latitudinarismo seria responsável pela vaga contemporânea de “heresia” e “irreligião”. Havia, no entanto, diferenças teológicas substantivas entre os deístas e os latitudinários que não deixaram de ser enfatizadas pelos últimos.¹⁵³

Como foi discutido nos dois primeiros capítulos desta tese, e como Shaftesbury reconhece, o principal motivo da insistência dos clérigos e teólogos da Restauração em pregar a “razão” e os “deveres morais” era combater o “antinomismo” a que os puritanos de sua geração haviam chegado radicalizando o princípio protestante da *sola fide*. No entanto, os latitudinários jamais deixaram de acreditar e defender que, desamparadas pela graça, a razão e a virtude naturais eram insuficientes; que, sem lhes ser incompatível, a revelação divina

¹⁵² Shaftesbury refere-se também a Whichcote como um homem “divino”, um adjetivo comumente reservado a Sócrates. Cf., p.ex., *Characteristics*, 1999, pp. 17, 156.

¹⁵³ Atribuído ao latitudinário Edward Fowler, *Reflections upon a Letter Concerning Enthusiasm* condena Shaftesbury por “levelling christianity with the heathenish religion or superstition”, “espousing deism”, omitir as doutrinas da “immortality of the soul” e de um “state of future rewards and punishments” e por não acreditar “the least of” na “revealed religion” (1709, pp. 6-7).

ultrapassava e completava a razão e a natureza; que a universalidade e atemporalidade dos deveres morais não obstavam a necessidade, criada pelo pecado original, de um sacrifício redentor divino, ocorrido em um momento histórico preciso; ou que a admissão ou exclusão no Céu constituía a recompensa ou punição dos cristãos por suas ações na Terra. “Graça”, “pecado original”, “sacrifício”, “revelação”, “redenção”, “cidade celestial”, “recompensas e punições” são elementos que, se não incompatíveis, parecem inteiramente redundantes no bem-ordenado cosmo moral de Shaftesbury.

Se, no entanto, insistirmos em abordar o problema do significado do deísmo e de sua relação com o cristianismo estritamente do ponto de vista da congruência (ou incongruência) entre conteúdos doutrinários específicos, falharemos em compreender o seu sentido social profundo, afinal, era precisamente o significado do “cristianismo” que estava em disputa há quase dois séculos (se não há 17). Retoricamente, Shaftesbury estava ainda operando dentro da linguagem da Reforma protestante, defendendo a “verdadeira” religião e a “essência” do cristianismo contra as suas “corrupções”. Ademais, o papel das tradições morais associadas à noção cristã de amor (*caritas*) em seu teísmo é absolutamente central, modulando a sua leitura da *religio* ciceroniana.

Não há, portanto, por que duvidarmos da sinceridade do *seu* cristianismo ou do *seu* latitudinarismo – ainda que esses se reduzissem a uma doutrina moral (a injunção do amor ao próximo) e a uma atitude teológica liberal e racionalista, idêntica ao “livre-pensamento”. No interesse de diminuir o tom das querelas e serenar os ânimos que alimentavam as divisões fraticidas entre os cristãos, os clérigos e teólogos latitudinários pregaram o bom senso, a moderação, a simpatia, a gentileza, a humanidade e outras qualidades conciliadoras e amistosas que, implantadas pela divindade na natureza humana, deveriam ser exercitadas por todo cristão, independente de divergências em relação a “indiferentes” pormenores teológicos e litúrgicos. Já afastado do contexto das guerras de religião, a lição fundamental que Shaftesbury extraiu dos latitudinários foi “que nossa própria natureza como seres humanos nos dispõe a agir moralmente, que nosso conhecimento dos princípios morais não deriva somente da lei divina [...], mas que nossos instintos naturais refinados pela educação e pela razão proporcionam as bases de nossos juízos morais e fazem de nós seres sociais”

(Rivers, 2000, p. 129). Para o excêntrico e pio conde, isso era religião e cristianismo *in essentia*.

5.2.

A retórica da religião civil

Aparentemente, Shaftesbury chegara à conclusão de que os sermões de Whichcote não bastariam para reestabelecer a verdadeira religião natural e social e promover a desejada reforma moral, pois, até sua morte precoce em 1713, publicou ainda uma série de textos próprios com tais propósitos. Em sua curta carreira como autor, Shaftesbury escreveu bastante, elaborando e transmitindo as suas ideias em variados formatos de escrita. Um ano após a publicação dos *Select Sermons* de Whichcote, veio a lume anonimamente, pelas mãos de seu *protégé* John Toland, o já mencionado tratado em filosofia formal *An Inquiry Concerning Virtue* (1699), ao qual se seguiram *A Letter Concerning Enthusiasm* (1708), o diálogo ou “rapsódia filosófica” *The Moralists* (1709) e os ensaios *Sensus Communis* (1709) e *Soliloquy* (1710).¹⁵⁴ Revisados e acrescidos de um conjunto original de cinco comentários, as *Miscellaneous Reflections on the preceding treatises and other critical subjects*, esses textos foram coletados em uma antologia em três volumes, publicada na primavera de 1711 com o estranho título de *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*.

A vagueza e a amplitude temática sugeridas pelo título refletem-se na natureza compósita de *Characteristics*, famoso entre seus comentadores por sua intratabilidade. Nesse livro, Shaftesbury transita livremente por vários assuntos (religião, ética, política, pintura, arquitetura, literatura, história antiga e moderna) em vários formatos de escrita, combinando gêneros (tratado, carta, diálogo, ensaio e glosa), vozes (diferentes personagens e *personas* autorais) e estilos (seriedade, ironia e gracejo), de modo a compor uma espécie de mosaico cósmico dos “homens, maneiras, opiniões e tempos”, cujo arranjo das peças é, em larga medida, deixado ao leitor, amparado apenas pelos comentários no último volume

¹⁵⁴ Além das obras publicadas, Shaftesbury deixou um grande volume de manuscritos, que inclui a sua extensa correspondência, o seu caderno privado de “exercícios” filosóficos na tradição estoica das “meditações” e uma série de notas e ensaios inacabados que contava publicar em uma continuação de *Characteristics*. Parte disso permanece ainda inédito. Cf. a introdução de Lawrence Klein em *Characteristics*, (SHAFTESBURY, 1999, p. xxxiii).

e por centenas de notas com referências cruzadas. A composição irregular, livre e diversa de *Characteristics* cumpria, no entanto, um propósito retórico e cognitivo específico, que esta seção busca deslindar.

Ainda no *Prefácio*, Shaftesbury comentava que os sermões de Whichcote recomendavam-se a despeito de certas “desvantagens” em sua forma de composição, referindo-se principalmente ao estilo “impolido” (*unpolished*) do autor, “que estava mais habituado à erudição acadêmica (*school-learning*) e à linguagem de uma universidade do que à conversação do mundo elegante (*fashionable world*)” (1698, A9). Na medida em que “esses discursos jamais foram concebidos para o mundo”, mas “pronunciados do púlpito”, eles continham, na opinião de Shaftesbury, uma “aspereza” (*roughness*) desagradável, capaz de incomodar leitores mais sensíveis.

A julgar por outros comentários estilísticos em *Characteristics*, Whichcote teve sorte em ser poupado de uma reprimenda mais severa – um privilégio devido ao apreço profundo de Shaftesbury por seus princípios e que certamente não se estendia a toda casta sacerdotal e acadêmica. Com efeito, a “impolidez” era uma falta grave para nosso autor, que atribuía o crescente desinteresse por assuntos de moralidade e religião à solenidade, rigidez, pedantismo e outros defeitos da escrita didática contemporânea e de seus autores, aos quais costumava se referir impiedosamente como “formalistas”, “zelotes”, “pedagogos”, “pedantes”, “acadêmicos” ou “meros escolásticos”. “Pode-se, talvez, alegar propriamente, como uma razão para essa timidez generalizada nas investigações morais (*moral inquiries*)”, pondera Philocles, em *The Moralists*, “que as pessoas a quem principalmente coube tratar desses assuntos fizeram-no de tal maneira a deixar a elite (*the better sort*) desconcertada (*out of countenance*) com a tarefa. A apropriação dessas questões por meros escolásticos imprimiu o seu estilo e a sua aparência no assunto mesmo” (1999, p. 233). Para reintegrar a religião e a virtude ao “mundo” (elegante) era importante despi-las de seus pesados hábitos clericais e acadêmicos, conferindo-lhes um ar mais “gentil”.

Shaftesbury não tinha dúvidas em relação à audiência apropriada para discursos morais, à qual também se dirige em seus textos. Tratava-se de um público cavalheiresco, não necessariamente nobre de nascimento, proprietário de terras e títulos, mas certamente “de nenhuma posição social desprezível” (*of no despicable rank*) (1999, p. 265); preferencialmente não cortesão, mas certamente

“de uma educação cortês” (*of a court-breeding*) (1999, p. 57); letrado, mas não necessariamente erudito, dotado de tempo livre, mas não necessariamente ocioso; enfim, “a elite” (*the better sort*), “as pessoas polidas” (*the polite people*), “os notáveis” (*men of note*), sejam eles autores ou políticos, virtuosos ou refinados cavalheiros”, “aqueles que se deleitam no aberto e livre comércio do mundo”, “a juventude amadurecida do nosso mundo polido” (1999, pp. 6, 42, 396, 406, 414).

“Mundo elegante”, “mundo polido” ou simplesmente “o mundo” referia-se a essa sociedade seleta, cujo florescimento estava ligado ao desenvolvimento, no final do século XVII, de uma cultura urbana independente da Corte, epitomada pelo *West End* de Londres, “*the Town*”, onde a elite mantinha residência e socializava em cafés, clubes, jardins e teatros.¹⁵⁵ A dificuldade residia em fazer essa audiência, dada a uma certa frivolidade, interessar-se por assuntos sérios. Qual seria o modo retórico apropriado para incutir virtude e religião nesse público cavalheiresco? Uma coisa era certa: “o temperamento do pedagogo não convém à época, e o mundo, embora possa ser ensinado, não admitirá ser tutorado” (*Sensus Communis* 1999, p. 32).

A forma de *Characteristics* é a resposta encontrada por Shaftesbury para o problema de encontrar um modelo retórico adequado à filosofia moral e à sua audiência preferencial. As formas textuais derivadas da oratória “magisterial” do púlpito e da cátedra falhavam não apenas por repelir a sua audiência, deixando de regular o seu “estilo ou linguagem pelo padrão da boa sociedade (*good-company*) e da elite (*people of the better sort*)” (*Soliloquy* 1999, p. 75), mas, sobretudo, por deturparem o tipo de edificação moral tencionado por Shaftesbury, i.e., a modelagem de subjetividades intelectual e moralmente autônomas.

“A voz magisterial e o tom elevado do pedagogo comandam reverência e temor (*awe*)”, sendo “de uma utilidade admirável para manter os entendimentos à distância e fora de alcance”, comenta ele com ironia (*Sensus Communis* 1999, p. 35). Monológicos, rígidos, impolidos, intimidadores e tediosos, o sermão e a aula

¹⁵⁵ De acordo com Pocock, “*the growth of the ‘West End’, of the ‘the Town’ as distinct from the ‘the City’, is of cardinal importance to the growth of an urbanized, post-classical and ‘modern’ culture, whose ideology of ‘politeness’ helps distinguish it as an equivalent of ‘enlightenment’ in England*” (1985a, p. 537). Sobre a relação entre a urbanização e a ideologia da civilidade nas maneiras nos séculos XVI e XVII, cf. BRYSON, 1998, cap. 4. Sobre os novos padrões de desenvolvimento urbano na Inglaterra, entre 1660-1770, cf. BORSAY, 1989.

não ensinam, “tutoram”, i.e., induzem uma obediência passiva nos ouvintes e servem apenas à autocelebração do orador.

Para Shaftesbury, a oratória acadêmica e clerical era inerentemente perniciosa à vida moral e uma retórica mais “polida” se fazia necessária, mais próxima do *sermo*, da palavra viva, natural e dialógica do intercâmbio amistoso e privado, do que da *eloquentia*, a palavra solene, artificial e atemorizante dos discursos acadêmicos e eclesiásticos.¹⁵⁶

“In matter of reason, more is done in a minute or two by way of question and reply than by a continued discourse of whole hours. Orations are fit only to move the passions, and the power of declamation is to terrify, exalt, ravish or delight rather than satisfy or instruct. A free conference is a close fight. The other way, in comparison to it, is merely a brandishing or beating the air. To be obstructed therefore and manacled in conferences and to be confined to hear orations on certain subjects must needs give us a distaste and render the subjects so managed as disagreeable as the managers” (Sensus Communis 1999, p. 34).

Em *Soliloquy*, cujo subtítulo é “*or Advice to an Author*”, é confrontado o problema retórico fundamental da persuasão moral ou de como aconselhar de forma efetiva. Assumindo a *persona* de um “mestre da linguagem ou um lógico” (i.e., de um mestre do “lógos”, no sentido duplo de palavra e razão), Shaftesbury aponta para a inseparabilidade entre questões discursivas e éticas. Como ele próprio comenta sobre *Soliloquy*: “sua pretensão foi a de aconselhar os autores e polir os estilos, mas seu objetivo foi corrigir as maneiras e regular as vidas” (*Miscellany III* 1999, pp. 417-418).

Logo no início do texto, é diagnosticado uma inversão perversa na prática do aconselhamento, cuja consequência é a situação descrita pela máxima popular de que “jamais alguém se tornou melhor por causa de conselho” (*no one was ever the better for advice*) (*Soliloquy* 1999, p. 70). Nas condições prevalecentes, quem aconselha e não o aconselhado é beneficiado: “aquilo a que chamamos dar conselhos [é], propriamente falando, aproveitar uma ocasião para mostrar nossa própria sabedoria às expensas de um outro”. Por sua vez, “ser instruído ou receber conselhos nos termos usualmente prescritos a nós [é] pouco mais do que submissamente conceder a um outro a ocasião para fazer seu nome às custas dos nossos defeitos”.

¹⁵⁶ Marc Fumaroli identifica também uma inversão da hierarquia ciceroniana entre *eloquentia* e *sermo* na base da literatura e cultura do classicismo francês, cf., FUMAROLI, 1994, pp. 289-290.

Em vez de constituir um ato de generosidade dedicado a “ensinar maneiras e bom senso”, o aconselhamento tem sido usado para estabelecer uma superioridade sobre o aconselhado, que se mantém imóvel, como um mero trampolim para o conselheiro alçar-se à fama. Há, no entanto, um modo apropriado de aconselhar que envolve “um certo truque (*knack*) ou prestidigitação (*legerdemain*) argumentativa”, requer “sensibilidade (*feeling*) e compaixão”, “a mais elevada ternura e, ao mesmo tempo, [...] a maior resolução e ousadia” (ibid, p. 71).

Para adquirir esse “truque” é necessário antes praticar o aconselhamento sobre si mesmo, acostumar-se a uma disciplina ou “regime” de autoexame. Também chamado de “autodiscurso” ou “autocorrespondência”, a prática do “solilóquio”, exercitada por Shaftesbury em seus cadernos pessoais, constitui o ponto de partida para a filosofia moral. Para ser um “bom pensador” é preciso ser “um firme autoexaminador e um rematado dialogista nesse modo solitário” (ibid, p. 76), diz ele, que também chama a atenção para a genealogia clássica da prática: “essa era, entre os antigos, aquela celebrada inscrição délfica, ‘Reconhece-te a ti mesmo’, o que era o mesmo que dizer, ‘Divide-te!’ ou ‘Sê dois!’” (ibid, p. 77). Submeter os próprios pensamentos a uma crítica sistemática, dividindo-se em dois personagens distintos, um “crítico”, “conselheiro” ou “guia” e um “paciente”, era, insiste Shaftesbury, algo estimado pelos antigos “um trabalho mais religioso do que quaisquer orações ou outros deveres no templo”.

Buscar o autoconhecimento por essa via do solilóquio é o conselho fundamental que Shaftesbury dá a todos os autores que pretendem dar conselhos aos outros em moral e religião. Shaftesbury recomenda-o especialmente “a todas aquelas pessoas que estão adictas a escrever segundo a maneira de conselheiros sagrados (*holy advisers*)”, pois nesse modo discursivo, em particular,

“...where, instead of control, debate or argument, the chief exercise of the wit consists in uncontrollable harangues and reasonings, which must neither be questioned nor contradicted, there is great danger lest the party, through this habit, should suffer much by crudities, indigestions, choler, bile and particularly by a certain tumour or flatulency, which renders him of all men the least able to apply the wholesome regimen of self-practice. It is no wonder if such quaint practitioners grow to an enormous size of absurdity, while they continue in the reverse of that practice by which alone we correct the redundancy of humours and chasten the exuberance of conceit and fancy” (Soliloquy 1999, pp. 75-76).

Além de impolida, pedante, magisterial e dominadora, a eloquência religiosa reproduzida por “candidatos à autoria [...] do tipo santificado” também induz

descontrole psicofisiológico, sendo, portanto, incompatível com “o modo do exercício privado, que consiste principalmente em controle”.

Referindo-se frequentemente ao solilóquio como um “remédio soberano”, Shaftesbury percebia-o à maneira dos exercícios filosóficos praticados nas escolas helenísticas, i.e., como uma espécie de terapia espiritual dedicada a corrigir os desequilíbrios humorais e os excessos da fantasia e das paixões.¹⁵⁷ Tratava-se, para Shaftesbury, de uma forma de ascese que se distinguia do ascetismo cristão tradicional por ser fundamentalmente “social”, tanto no sentido de ser modelada no diálogo real quanto no sentido de ter como fim retornar o seu praticante ao mundo da sociabilidade equilibrado interiormente e, portanto, melhor preparado para engajá-lo de uma maneira moralmente efetiva.

Enquanto prática ascética, o solilóquio diferia daquela “conversação” com Deus antitética à “conversação” com os homens que, como vimos no primeiro capítulo, o teólogo puritano Richard Baxter recomendava em seu *The Christians Converse with God*. Supondo uma tensão radical entre o estado de graça e o mundo decaído, o texto de Baxter – que pode ser lido como uma glosa de Tiago 4:4 (“a amizade com o mundo é inimizade com Deus”) – propunha a conversação com Deus como uma forma de resguardo contra uma familiaridade excessiva com o mundo pecador.

Na contramão dessa visão, Shaftesbury, cujo teísmo cósmico ignorava a distinção entre a cidade celestial e a cidade terrena, via uma relação positiva e direta entre o autoconhecimento promovido pelo regime filosófico do solilóquio e a disposição social do indivíduo: “à medida que temos mais ou menos dessa inteligência ou compreensão de nós mesmos, somos, de acordo, mais ou menos verdadeiramente homens e, também, mais ou menos dignos de confiança nas relações de amizade, na sociedade ou no comércio da vida (ibid, p. 126). A orientação extramundana da ascese cristã era, segundo Shaftesbury, um empecilho para o verdadeiro autoconhecimento e os autores religiosos de meditações e exercícios devotos seriam como “pseudo-ascetas, que não podem ter uma conversação real nem consigo mesmos nem com o céu, enquanto olham o mundo, assim, de viés”. Não familiarizado com a conversação mundana, o “pseudo-

¹⁵⁷ Sobre o paradigma terapêutico na filosofia helenística, cf. HADOT, 2004; e NUSSBAUM, 2009.

asceta” é incapaz de praticar o solilóquio de uma forma apropriada, falhando em chegar a um conhecimento verdadeiro sobre si mesmo e, por aí, moderar os seus humores e paixões – “e se a moderação e a temperança não estiverem do lado de um escritor, por melhor que seja a sua causa, duvido que ele seja capaz de recomendá-la favoravelmente ao mundo” (ibid, p. 75).

A articulação entre a conversação interna e a conversação externa, central na visão de Shaftesbury, é explicitada no seguinte comentário sobre *Soliloquy*:

“He begins, it is true, as near home as possible and sends us to the narrowest of all conversations, that of soliloquy or self-discourse. But this correspondence, according to his computation, is wholly impracticable without a previous commerce with the world, and the larger this commerce is, the more practicable and improving the other, he thinks, is likely to prove. The sources of this improving art of self-correspondence he derives from the highest politeness and elegance of ancient dialogue and debate in matters of wit, knowledge and ingenuity. And nothing, according to our author, can so well revive this selfcorresponding practice as the same search and study of the highest politeness in modern conversation” (Miscellany III 1999, pp. 404-405).

Enquanto a oratória “magisterial” era desprezada pelas graves distorções que gerava, a “conversação” encarnava, para Shaftesbury, o modelo ético-discursivo ideal; não qualquer conversação – bem entendido – mas a “conversação polida” ou “civil”, definida de forma paradigmática para toda Europa moderna por Stefano Guazzo em *La Civile Conversazione* (1574).

Nesse diálogo, traduzido para o inglês em 1581, “o excelente filósofo e médico” Annibale Magnocavalli convence seu interlocutor, Guglielmo Guazzo (irmão do autor), de que a “conversação civil” é o remédio apropriado para curar a melancolia que o aflige. A “conversação”, diz Annibale, é um modo de vida distinto da solidão, que concerne não apenas a “língua”, mas, sobretudo, o “comportamento”, de modo que “eu poderia de certa forma reduzir toda a conversação àquele aspecto das maneiras e do comportamento, no qual estão também compreendidos nossas palavras e discurso”, enquanto “civil” diz respeito às “qualidades da mente”, “maneiras e condições”, que a tornam excelente e recomendável (1925, Livro I, pp. 119, 56). Em suma, a “conversação civil” é “um modo honesto, estimável e virtuoso de viver no mundo” (ibid, Livro I, p. 56).

Se, portanto, na definição de Guazzo, a conversação delimita um domínio intersubjetivo amplo, no qual estão envolvidos modos de agir vis-à-vis ao outro e o intercâmbio de opiniões e sentimentos – o que poderíamos chamar, sem incorrer

em anacronismo, de “sociabilidade”, a “polidez”, outro nome para a “civildade”, é o critério ético e estético que deve reger esse domínio.

Como vimos no segundo capítulo, a civildade indicava primordialmente uma forma de automodelagem pautada pelos princípios de “autodomínio” e “adaptação” (moderação e orientação dos modos segundo o “prazer da companhia”) com vistas ao funcionamento harmonioso dos intercâmbios sociais. Adaptando a linguagem da civildade ao debate religioso, os teólogos da Restauração, latitudinários em particular, acusaram seus adversários puritanos de serem fanáticos, melancólicos e “incivis”. Usando a mesma arma, Shaftesbury acusa os “zelotes” em geral – uma categoria que, para ele, incluía tanto puritanos quanto clérigos *High-Church* – da mesma falta. O “autor-santo”, diz ele, “de todos os homens é o que menos preza a polidez” (Soliloquy 1999: 75). Essa não era uma crítica puramente estilística ou superficial, pois a “polidez” possuía um sentido moral profundo em Shaftesbury. Desdenhando de “confinar aquele espírito no qual ele escreve às regras da crítica e do saber profano”, o autor-santo tampouco está “inclinado de modo algum a agir como crítico de si mesmo”, colocando-se “acima da consideração daquilo que nós, em um sentido estrito, chamamos de ‘maneiras’” (ibid). Isso implica que ele não está preparado para engajar-se naquele “modo honesto, estimável e virtuoso de viver no mundo”, muito menos para guiar os outros a ele.

A impolidez clerical, com sua oratória magisterial, pedante, dominadora e biliosa, era o oposto da polidez mundana conversacional a que Shaftesbury aspirava. Por considerá-la o veículo adequado à moralidade e à religião verdadeiras, ele buscou fazer com que seu texto refletisse o ideal da conversação polida. Os aspectos retórico-formais de *Characteristics* referidos no início da seção – sua natureza heterogênea, livre e aberta, a mistura de gêneros, vozes e estilos, o uso da ironia e do humor – cumpriam a função de reproduzir textualmente esse ideal com a esperança de induzir o seu leitor a ele. Libertando os cavalheiros ingleses da monotonia pedante e dominadora do púlpito e da cátedra, Shaftesbury esperava guiá-los suave e prazerosamente a uma vida moral, de diálogo franco, livre e racional. Assim como os diálogos antigos, *Characteristics* deveria servir como “uma espécie de espelho vocal (*vocal*

looking-glass)”, instruindo os cavalheiros nas regras “da mais alta polidez e elegância” na conversação (ibid, p. 78).¹⁵⁸

Shaftesbury sabia, porém, que a polidez, que deveria regular todos os aspectos da vida social e cultural, incluindo a religião, corria um sério risco de se corromper. Degenerando em mera forma, cerimônia ou etiqueta vazias, numa espécie de virtuosismo estetizante, dissociado da moralidade ou, pior, em uma máscara obsequiosa para o vil oportunismo egoísta, a polidez, ao invés de promover, obstaria a moderação e as virtudes sociais. Em *Characteristics*, a corrupção da polidez e da sociabilidade está geralmente associada à instituição da Corte, especialmente no contexto de monarquias absolutas, da qual a francesa representa o paradigma.¹⁵⁹ Em uma carta a seu amigo e tradutor francês, Pierre Coste, Shaftesbury expõe o tipo de distorção estética e moral envolvida na polidez cortesã:

“Where a Court absolutely governs, it is too dazzling a thing to suffer its Vices and Corruption to be understood or thought as it deserves. To tell a royall bred Gentleman, the Pupill of a Court, or any one who [...] has look'd with admiration on the great doings there - to tell such a one (I say), an adorer of Court-greatness and Politeness; that there is a Politeness far beyond, that there is hardly any thing there, that can possibly be of a true Relish and simplicity in Things or Manners, this would be astonishing, and have little Effect more than to raise Disdain perhaps or Contempt” (1706 apud Klein, 1994: 175).

Em seu indefectível otimismo *whig*, Shaftesbury acreditava, porém, que a Inglaterra pós-Revolução Gloriosa reunia as condições ideais para o estabelecimento da verdadeira polidez, uma mediania entre a impolidez clerical e a polidez vazia da Corte, e, por aí, também da verdadeira religião.

¹⁵⁸ Embora *Characteristics* tenha sido consideravelmente bem-sucedido editorialmente, com mais de uma dezena de edições no século XVIII e várias traduções, Shaftesbury pagou caro pela sua originalidade, sendo ridicularizado e mal compreendido por inimigos e aliados igualmente. Ironicamente, algumas décadas mais tarde, seu estilo seria considerado *démodé*. Adam Smith, cuja filosofia moral tanto devia a Shaftesbury, o critica duramente em suas *Conferências Sobre Retórica e Belas-Letras*, por ter adotado um estilo “pomposo, grandiloquente e ornado”, apartado do *decorum* natural (SMITH, 2008, 11ª Conferência, p. 175).

¹⁵⁹ Sobre a crítica de Shaftesbury à cultura de corte, cf. KLEIN, 1994, pp. 175-194.

5.3. A “liberdade do clube”

A conversação polida é o tema principal dos dois primeiros ensaios de *Characteristics*. O primeiro, *A Letter Concerning Enthusiasm to My Lord ******,¹⁶⁰ foi originalmente publicado em 1708, no âmbito da comoção causada pelo estabelecimento, na Inglaterra, de uma seita protestante milenarista, oriunda da região das Cevenas, no sul da França. Fugindo da perseguição estatal católica, restabelecida após a revogação do Édito de Nantes, os *Camisards* ou “Profetas Franceses”, como ficaram conhecidos, aportaram em Londres, em 1706. Embora tenham sido rejeitados pela já estabelecida comunidade de refugiados huguenotes, os Profetas atraíram, com suas dramáticas manifestações de êxtase profético, um número considerável de adeptos ingleses. Naturalmente, o episódio reacendeu temores bem conhecidos da população, desencadeando uma controvérsia pública a respeito da melhor forma de lidar com o redivivo “entusiasmo” que se estenderia por alguns anos.¹⁶¹ Sob o pretexto de intervir nesse debate circunscrito, a *Letter Concerning Enthusiasm* transborda para uma discussão mais ampla sobre psicologia religiosa e sobre a própria configuração discursiva da arena pública. Provocando uma série de reações inflamadas, tornou-se também o ponto de partida para uma nova controvérsia, dando ensejo, no ano seguinte, a uma continuação, o ensaio *Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humor in a Letter to a Friend*, que retoma, defende e refina as posições contidas na primeira carta.¹⁶²

Logo em seguida ao proêmio, a *Letter Concerning Enthusiasm* enceta um elogio às extraordinárias circunstâncias liberais desfrutadas pelos súditos do recém-criado Reino Unido da Grã-Bretanha:¹⁶³ “jamais, em nossa nação, houve

¹⁶⁰ O destinatário da carta é o John Somers, primeiro barão de Somers (1651-1716), jurista, patrono das letras e um dos *Junto Whigs*.

¹⁶¹ Sobre esse episódio e o debate em torno dele, cf. SCHWARTZ, 1978, 1980.

¹⁶² Além do já mencionado *Reflections upon a Letter Concerning Enthusiasm* (1709), atribuído a Edward Fowler, as mais importantes respostas à carta de Shaftesbury foram o anônimo *Remarks upon the Letter Concerning Enthusiasm, In a Letter to a Gentleman* (1708) e *Bart'lemy Fair: Or an Enquiry after Wit* (1709) de Mary Astell.

¹⁶³ Os reinos independentes da Escócia e da Inglaterra foram unificados pelo Tratado de União, acordado e aprovado pelos respectivos parlamentos em 1706-7. A Irlanda permaneceu separada, em uma condição subordinada à Grã-Bretanha, até ser incorporada em 1801. Combatido pelos *Tories*, que não aceitavam as garantias dadas à Igreja Presbiteriana Escocesa, o Tratado de União

uma época em que a tolice e a extravagância de todo tipo tenham sido mais agudamente inspecionadas ou mais espirituosamente (*wittily*) ridicularizadas” (*Letter* 1999, p. 7). Uma tal “liberdade de censura” raramente se verifica entre as nações, dada a tendência geral a resguardar “maneiras”, “costumes” e “opiniões” particulares, que são não apenas eximidos de qualquer crítica como também “bajulados com a mais elevada arte”. “É apenas numa nação livre como a nossa”, ufana-se Shaftesbury, “que a impostura não goza de privilégios e que nem o crédito de uma corte, nem o poder de uma nobreza, nem a reverência (*awfulness*) de uma igreja podem protegê-la ou impedi-la de ser indiciada em cada uma de suas formas e aparências”.

Shaftesbury reconhece que essa liberdade pode ser mal usada e até ir longe demais. “Mas quem será o juiz daquilo que pode ser livremente examinado e daquilo que não pode, de onde a liberdade pode ser usada e de onde não pode?” O vício, a petulância e o abuso podem ser corrigidos pelo magistrado, mas, no que diz respeito ao uso da razão, apenas ela mesma pode julgar sua correção. Deixada a seus próprios mecanismos, a razão tende naturalmente a estabelecer a *recta ratio* em todos os aspectos da cultura:

“Justness of thought and style, refinement in manners, good breeding and politeness of every kind can come only from the trial and experience of what is best. Let but the search go freely on, and the right measure of every thing will soon be found. Whatever humour has got the start, if it be unnatural, it cannot hold, and the ridicule, if ill-placed at first, will certainly fall at last where it deserves” (ibid, pp. 7-8).

É uma forma particular de “liberdade” que está sendo louvada por Shaftesbury. Embora possua ressonâncias cívicas, jurídicas e religiosas, ela não se refere primariamente ao ideal republicano de autogoverno, nem ao estabelecimento ou reparação de direitos naturais ou históricos tampouco à liberdade de consciência religiosa, mas sim ao que podemos chamar, seguindo Lawrence Klein, de uma “condição social e cultural” (1994, p. 198).

Combinando, em alguma medida, cada um desses elementos, a liberdade a que se refere Shaftesbury indica uma situação autorregulada de interação interpessoal discursiva, um “público” engajado em processos livres de troca,

foi concretizado por iniciativa dos *Whigs*, e Shaftesbury insiste em adotar uma perspectiva britânica.

exame e crítica. Essa liberdade tem a capacidade extraordinária de dissolver humores e temperamentos antinaturais e corrigir todo tipo de excesso nas maneiras, costumes, opiniões, nas artes e nos produtos intelectuais e estabelecer a justa medida do *wit*, do humor e do gosto, i.e., a verdadeira “polidez”. Essa articulação entre liberdade e polidez é enfatizada na seguinte passagem de *Sensus Communis*:

“...*wit will mend upon our hands, and humour will refine itself; if we take care not to tamper with it, and bring it under constraint, by severe usage and rigorous prescriptions. All politeness is owing to liberty. We polish one another, and rub off our corners and rough sides by a sort of amicable collision. To restrain this, is inevitably to bring a rust upon men’s understandings. It is a destroying of civility, good breeding, and even charity itself, under pretence of maintaining it*” (*Sensus Communis* 1999, p. 31).

“Toda polidez deve-se à liberdade” porque a interação e a discussão livres, i.e., a “liberdade de conversação”, tendem a desmascarar o falso e a corrigir o excesso, num processo evocado pela imagem de corpos colidindo uns contra os outros e tendo, como resultado, seus ângulos e asperezas polidos pelo atrito constante. Moldura básica para o desenvolvimento moral e cultural, essa “colisão amigável” traduz precisamente a forma de liberdade vislumbrada por Shaftesbury.

Se Shaftesbury tivesse sido um pintor, ele provavelmente teria pintado *Conversation Pieces*, gênero pictórico no qual são retratados reuniões informais de damas e cavalheiros engajados nalguma atividade recreativa ou “conversação” gentil, que se tornou particularmente popular na Inglaterra, no século XVIII.¹⁶⁴ Não o tendo sido, descreve em palavras uma cena dessa natureza, trazendo à lembrança do anônimo destinatário de sua carta uma “conversação” particular recente, “de um tipo muito livre”, na qual ambos teriam estado presentes (*ibid*, p. 33). Omitindo detalhes como o nome dos presentes e os temas debatidos, Shaftesbury limita-se a evocar essa conversação de uma maneira “geral”, dizendo ter sido, em primeiro lugar, “muito divertida”, não menos, talvez, por ter terminado de forma abrupta e “numa espécie de confusão que quase aniquilou tudo aquilo que havia sido proposto previamente em discurso”. “Um grande número de esquemas excelentes (*fine schemes*)”, continua ele, “foram destruídos, muitos raciocínios graves, postos abaixo”, mas tudo isso feito “sem ofensa às

¹⁶⁴ Sobre esse gênero pictórico, no qual destacaram-se, na Inglaterra, William Hogarth e Joshua Reynolds, cf. PRAZ, 1971; e SHAW-TAYLOR, 2009.

partes e com proveito para o bom humor da companhia”, de tal modo que o apetite dos presentes para renovar o intercuro nalguma ocasião futura foi mantido. Em retrospecto, Shaftesbury declara estar convencido de que, pudesse a “Razão em si mesma” pronunciar-se a respeito de seu próprio interesse, teria declarado ter sido mais beneficiada pelo “modo agradável e familiar” que prevaleceu nesse encontro do que pela “rígida aderência usual a uma opinião particular”.

A descrição cumpre admiravelmente a função de salientar os elementos que fazem de uma conversação polida a situação discursiva ideal, quais sejam: bom humor e divertimento, pois uma conversação deve ser prazerosa para atrair e manter a atenção do grupo; informalidade e igualdade, pois os participantes devem ser capazes de dar suas opiniões livremente sobre os assuntos em questão; incompletude, pois a conversação deve manter vivo o interesse em sua renovação, sendo melhor encerrar uma instância particular sua de forma inconclusa e numa “espécie de confusão” do que permitir que opiniões prevaleçam sem serem discutidas.

É importante enfatizar que o objetivo de Shaftesbury com essa descrição era apenas traçar a moldura que delimita um espaço intersubjetivo privilegiado para a indagação a respeito da verdade e não o resultado dessa indagação, i.e., a verdade em si. Esse é um ponto importante. Sugerindo que seu destinatário teria ficado um tanto ou quanto escandalizado com a liberdade assumida pela companhia na ocasião descrita, Shaftesbury, que busca apaziguá-lo, admite, porém, haver algo de paradoxal em recomendar como vantajosa à razão uma conversação “que terminou numa semelhante incerteza total em relação àquilo que a razão havia aparentemente tão bem estabelecido” (ibid, p. 33). Ainda assim, ele insiste em recomendá-la.

O que está em questão é o livre-pensamento e Shaftesbury está defendendo-o contra a grita de dogmáticos clericais como Atterbury e Sacheverell que o acusavam de pretender destruir todas as instituições e estabelecer o ateísmo. “Alguns cavalheiros os há”, afirma Shaftesbury, “tão cheios do espírito de fanatismo (*bigotry*) e falso zelo que quando ouvem princípios sendo examinados, ciências inquiridas e assuntos de importância tratados com essa franqueza de humor, imaginam, então, que todas as profissões devem desabar, todos os estabelecimentos, arruinar-se, e que nada de ordenado ou decente no mundo há de

se manter de pé”. “Eles temem”, em suma, “que a própria religião será posta em perigo por essa maneira livre, e ficam, conseqüentemente, muito alarmados com essa liberdade” (ibid, p. 36).

Shaftesbury sabe que, de fato, há uma potência destrutiva no livre-pensamento, que é capaz de virar tudo de cabeça para baixo, inclusive a própria razão. No entanto, essa destruição não é o ponto final, mas o primeiro passo, a remoção da falsidade e impostura que obstaculizam o caminho que conduz à verdade. Assim como Locke, seu tutor de juventude, Shaftesbury não era um cético. Lembremo-nos que ele próprio comenta, em *Miscellany*, que “a despeito dos grandes ares de ceticismo” assumidos pelo autor de *A Letter Concerning Enthusiasm*, ele é, “no fundo, um verdadeiro dogmático”. Em *The Moralists*, o livre-pensamento é apenas a estrada pela qual o cético Philocles é conduzido por seu interlocutor Theocles à visão do cosmo racional.

A “ética da sinceridade” (nenhuma verdade pode ser verdadeira se não o for para mim), que, no terceiro capítulo, vimos ser articulada por Locke, recebe em Shaftesbury um giro socrático, sendo inserida em um contexto interpessoal de livre debate. “De acordo com a noção que eu tenho de razão”, diz Shaftesbury, “nem os tratados dos sábios nem os discursos prontos dos eloquentes são capazes, por si sós, de ensinarem o seu uso. É apenas o hábito de pensar que pode fazer um pensador” (ibid, p. 33). Ninguém pode chegar à verdade abdicando do uso do próprio juízo, i.e., deixando de exercitá-lo em debate. É certo que “não é em qualquer disposição que estamos capacitados a julgar as coisas” e que “devemos previamente julgar nosso próprio temperamento” segundo o método do solilóquio, “porém não mais devemos pretender julgar as coisas, ou o nosso próprio temperamento ao julgá-las, tendo abdicado do nosso direito preliminar de julgamento [...] pois, tendo resolvido jamais tentar, não poderemos jamais estar seguros” (*Letter* 1999, pp. 8-9).

A ousadia é, sem dúvida, uma virtude fundamental na busca pela verdade, mas a prudência e o respeito também o são. O último elemento que faz da conversação polida a situação discursiva ideal é exatamente a própria “polidez”, que, em seu sentido básico de civilidade, convoca os princípios de autodomínio e adaptação para regular a liberdade, evitando seus excessos.

Com efeito, Shaftesbury insiste que “a liberdade [...] para tudo questionar” seja usada numa “linguagem decente” e que a “permissão para deslindar ou

refutar qualquer argumento” seja exercida “sem ofender o debatedor” (*Sensus Communis* 1999, p. 33). “Pois deves lembrar, meu amigo, que estou escrevendo-te em defesa apenas da liberdade do clube e daquele tipo de licença (*freedom*) que é assumida entre cavalheiros e amigos que se conhecem perfeitamente bem” (ibid, p. 36). Essa liberdade cavalheiresca e amistosa, a “liberdade do clube” é regulada por certas regras de bom-tom e respeito social (somos outra vez apresentados à imagem de uma “colisão amigável”). O verdadeiro cavalheiro deve saber equilibrar com precisão o quê, o quando, o onde e, sobretudo, o como do discurso de modo a não ofender seus interlocutores. Assim, é certamente uma violação da polidez discursiva

“...for anyone to take the chair who is neither called nor invited to it. To start questions or manage debates, which offend the public ear, is to be wanting in that respect which is due to common society. Such subjects should either not be treated at all in public or in such a manner as to occasion no scandal or disturbance. The public is not, on any account, to be laughed at to its face or so reprehended for its follies as to make it think itself contemned. And what is contrary to good breeding is in this respect as contrary to liberty. It belongs to men of slavish principles to affect a superiority over the vulgar and to despise the multitude. The lovers of mankind respect and honour conventions and societies of men. And in mixed company and places where men are met promiscuously on account of diversion or affairs, it is an imposition and hardship to force them to hear what they dislike and to treat of matters in a dialect which many who are present have perhaps been never used to. It is a breach of the harmony of public conversation to take things in such a key as is above the common reach, puts others to silence, and robs them of their privilege of turn” (*Sensus Communis* 1999, p. 36).

Não se sentar sem ser convidado; evitar ou abordar com cuidado temas que se saiba serem ofensivos a uma determinada audiência; jamais assumir um ar de superioridade, escárnio ou desprezo, honrar convenções específicas; evitar uma linguagem obscura ou tecnicismos que alienem os interlocutores; não silenciar ou tirar a vez de falar dos outros: todas essas injunções são regras básicas da boa conversação, derivadas do princípio da civilidade de orientar a conduta segundo a sensibilidade da audiência (evitando ofendê-la) e presentes em qualquer manual sobre a “arte da conversação” do tipo que, na esteira do tratado de Guazzo, circulava às centenas por toda a Europa, nos séculos XVII e XVIII.¹⁶⁵ Mesmo livre-pensadores devem ser “civis”, ensina Shaftesbury, e “o que é contrário à boa educação é, nesse sentido, igualmente contrário à liberdade”.

¹⁶⁵ Sobre esse gênero e sua circulação europeia, cf. BURKE, 1995: cap. 4.

A boa educação exige também um certo cuidado no desvelamento da verdade. “Pois não podemos causar mais danos à verdade do que revelando demasiado dela em certas ocasiões” (ibid, p. 30). Certas audiências simplesmente não estão preparadas para receber sua luz de uma única vez, pois “dá-se o mesmo com os entendimentos e com os olhos: para uma certa medida e formato, uma medida exata da verdade é necessária, e só; tudo aquilo que a ultrapassa traz escuridão e confusão”. Nesse sentido, “é autêntica humanidade e gentileza esconder verdades fortes de olhos tenros”. A condescendência é uma virtude do cavalheiro civil e do livre-pensador, que reconhece que o esclarecimento, sob o risco de produzir o seu oposto, deve ser um processo gradual e adaptado a diferenças de maturidade intelectual.

Com efeito, a distinção entre uma filosofia exotérica e uma esotérica informava os escritos de deístas e livres-pensadores da geração de Shaftesbury.¹⁶⁶ No subtítulo de *Clidophorus, Or Of the Exoteric and Esoteric Philosophy* (1720), seu autor, John Toland, distingue, na filosofia antiga, uma “doutrina externa”, “aberta e pública, acomodada aos preconceitos populares e às religiões estabelecidas por lei”, e uma outra, “privada e secreta, pela qual, aos poucos capazes e discretos, era ensinada a verdade real, despida de todos os disfarces”. Essa distinção entre duas filosofias seria legítima conquanto visasse o bem público, i.e., a promoção da virtude.

Toland acreditava, por exemplo, que as Escrituras haviam sido escritas em termos dessa filosofia exotérica, ou teologia popular, com o propósito de ensinar regras universais de moralidade ao vulgo. Fábulas, mitos e parábolas compunham um método pedagógico, originalmente concebido nas primeiras eras da filosofia pagã, para inculcar a virtude nas massas. No entanto, a simples doutrina moral dos Evangelhos teria sido desfigurada por uma casta corrupta de sacerdotes por meio da invenção de rituais e mistérios adventícios com o propósito de confundir e dominar a população. Nesse mesmo espírito anticlerical, Shaftesbury vê uma diferença entre falar através de “parábolas e com um duplo sentido”, moderando a transmissão da verdade segundo o entendimento da audiência, e “agir astutamente para confundir os homens de uma forma misteriosa, tirando vantagem ou prazer da perplexidade na qual eles são jogados por tal fala incerta [...] no mais solene

¹⁶⁶ Cf. CHAMPION, 1992, pp. 154-169.

espírito de engano” (*Sensus Communis* 1999, pp. 30-31). O cavalheiro civil e livre-pensador, iniciado na filosofia esotérica e respeitador das “convenções e sociedades dos homens”, em vez de mistérios solenes para confundir e dominar os homens, deve empregar o humor para desmascarar a impostura clerical e estabelecer a verdadeira religião da virtude.

5.4. Veneno antimelancolia: o bom humor

É importante lembrar que ambos os ensaios, tanto a *Letter Concerning Enthusiasm* quanto o *Sensus Communis*, são, como explica o subtítulo do segundo, defesas da “liberdade do *wit* e do humor”. Enquanto “ridículo” e “zombaria”, o humor é a melhor arma contra a falsidade e a impostura de toda a sorte, e, enquanto “um tipo sóbrio de jovialidade (*cheerfulness*)”, é o temperamento apropriado para ajuizar sobre o próprio caráter e sobre tudo mais, inclusive a religião.

A “gravidade”, diz Shaftesbury, “é da mesma essência da impostura” (*Letter* 1999, p. 8). Certas coisas podem parecer “muito graves e imponentes (*weighty*) em nossa imaginação”, ao passo que são, na realidade, “muito ridículas e impertinentes em sua própria natureza”. Assumindo opiniões “irreflexivamente” (*upon trust*) podemos estar consagrando “certas noções-ídolo (*idol-notions*)”, que, “talvez, sejam monstros e não divindades e verdades sagradas” (*Sensus Communis* 1999, p. 29). É fundamental, portanto, distinguir aquilo que é realmente sério e digno de atenção daquilo que é mero embuste e deve ser desmascarado. O teste decisivo, nesse caso, é o “ridículo”: “a verdade, supõe-se, mantém-se invariável sob qualquer luz, e uma dessas luzes principais, ou meios naturais, pelas quais as coisas podem ser vistas de modo a obter-se um completo reconhecimento, é o próprio ridículo, ou aquela forma de prova pela qual discernimos o que é merecedor de justa zombaria em qualquer assunto” (*ibid*, p. 30). À luz do ridículo, o ouropel é posto a nu e o ouro reluz. “Pois qual ridículo pode prevaricar contra a razão?” (*Letter* 1999, p. 8).

Não é, evidentemente, qualquer forma de humor que Shaftesbury recomenda. Assim como em relação a tudo o mais que concerne à cultura, há uma justa medida do ridículo, da zombaria e do *wit*, uma forma polida e graciosa de rir

e uma forma grosseira ou exagerada. “Há uma grande diferença entre buscar transformar tudo em matéria de riso e buscar, em tudo, aquilo que merece o riso” (*Sensus Communis* 1999, p. 59). Descrever a “verdadeira zombaria”, diz Shaftesbury, é tão difícil quando “definir a boa educação”. Requerendo prática e as condições de liberdade discursiva discutidas anteriormente (“a liberdade e o comércio trazem-no ao seu padrão verdadeiro”), o verdadeiro humor se situa entre um “falso tipo de *wit*” e uma “bufonaria grosseira” (ibid, p. 31).

Rejubilando-se por considerar o “falso tipo de *wit*”, “que tanto deliciava nossos ancestrais”, ultrapassado, “banido da Cidade (*the Town*) e de toda a boa companhia”, Shaftesbury associa-o à cultura de Corte e ao seu gosto barroco pelo trocadilho – “a própria linguagem da corte era o trocadilho”. Em relação à bufonaria, nela recaem o “pedante” e o “zelote”, esses “trágicos cavalheiros”, quando resolvem abandonar a sua austeridade natural, “o austero aspecto e semblante de verdadeiros inquisidores”, e ser “jocosos e gracejadores com um adversário” (ibid, p. 32). Incapazes de atingir o tom correto da zombaria, eles chegam apenas a um resultado forçado e grotesco, uma “desajeitada bufonaria”.

“Em um cavalheiro”, ao contrário, “concedemos serem o gracejo e a zombaria sempre conduzidos com boa educação e nunca de forma grosseira ou burlesca”. Para Shaftesbury, não há nada mais importante do que atingir essa justa medida do humor, que, além de uma arma contra falsidade e a impostura, é também um poderoso remédio contra as doenças da alma: “é, na realidade, um estudo sério aprender a moderar e regular aquele humor que a natureza nos deu como um lenitivo geral contra o vício e uma espécie de remédio específico contra a superstição e a ilusão melancólica” (ibid, p. 59).

É por temerem a força do verdadeiro ridículo que os “astuciosos formalistas de nossa época” preferem ter as suas imposturas censuradas com fel e com fogo do que “tocadas tão gentilmente desse outro modo” (ibid, p. 9). A razão disso é que as mais ridículas opiniões foram concebidas num “mau humor” (*ill-mood*) e numa “tristeza sóbria” e são mantidas apenas por uma “solenidade” sombria. Basta, porém, um “tipo sóbrio de jovialidade” e “uma maneira mais relaxada e agradável de pensar” para removê-las.

“There is a melancholy which accompanies all enthusiasm. Be it love or religion (for there are enthusiasms in both), nothing can put a stop to the growing mischief

of either, till the melancholy be removed and the mind at liberty to hear what can be said against the ridiculousness of an extreme in either way” (Letter 1999, p. 9).

Ao articular melancolia e entusiasmo, Shaftesbury estava se apropriando de uma tópica bem conhecida da polêmica anglicana. Como vimos no segundo capítulo, clérigos e teólogos da Restauração como Henry More – cujo *Enthusiasmus Triumphatus* é citado por Shaftesbury (*Miscellany II* 1999, pp. 366-8) –, acusaram puritanos radicais e sectários inspirados de serem “melancólicos”, uma acusação que, extrapolando o âmbito puramente religioso, acrescentava à polêmica uma dimensão médica, moral e social. Confundindo os efeitos naturais sobre a imaginação e as paixões dos eflúvios nefastos produzidos pelos processos de aquecimento e esfriamento da bílis negra com os dons do Espírito Santo, os “entusiastas” entregavam-se a comportamentos “incivis”: descontrole corporal e verbal, desrespeito às convenções sociais de saudação e deferência, insolência, sedição e licenciosidade. Sendo o resultado não da inspiração de um deus, mas de uma condição psicofisiológica desequilibrada, agravada por um modo de vida solitário e ascético, o entusiasmo requeria uma terapia.

Adotando essa interpretação “naturalista” em detrimento da explicação demonológica (que ainda figurava de forma marginal na polêmica anglicana), Shaftesbury via o humor como um antídoto ideal contra a melancolia e os excessos entusiásticos. Rir é o melhor e o mais antigo remédio, “pois contra graves extravagâncias e humores melancólicos (*splenetic humours*) não há outro remédio senão esse” – “esta era a política antiga” (Letter 1999, pp. 12, 11).

Como já sabiam os antigos gregos e romanos, a terapia do riso recomendava-se, sobretudo, diante de uma alternativa mais severa. “Deixar as pessoas serem tolas tanto quanto lhes aprouvesse e nunca punir seriamente o que merecia apenas o riso e era, afinal, melhor curado por esse inocente medicamento”, diz Shaftesbury, “era, outrora, a ciência de algumas sábias nações” (ibid, p. 9). Interpretando a antiga analogia entre o corpo físico e o corpo político em um sentido “vitalista”, Shaftesbury critica práticas intervencionistas muito radicais nesses “sistemas vitais”.¹⁶⁷ Corpo e mente, diz ele, estão sujeitos a certas

¹⁶⁷ Sobre as novas teorias fisiológicas “vitalistas” que, vendo o corpo humano como um sistema orgânico sensitivo, unificado e coordenado em suas diferentes partes por princípios como “sensibilidade” e “simpatia”, começavam a estabelecer uma ascendência sobre as explicações mecanicistas que prevaleceram no século XVII, cf., em especial, ROUSSEAU, 1976; e MORAVIA, 1978. Sobre o impacto metafórico em outras áreas da cultura dessa mudança de

comoções e fermentações extraordinárias que buscam naturalmente alguma forma de escape. Caso os médicos tentem intervir nesses processos e remover com violência os humores que se descobrem nas erupções ocasionais, correm o sério risco de estimular aquilo que pretendiam suprimir, transformando o que seria uma mera “febre terçã” ou “indigestão passageira” em uma “febre maligna epidêmica”. O mesmo se dá no corpo político:

“they are certainly as ill physicians in the body politic who would needs be tampering with these mental eruptions and, under the specious pretence of healing this itch of superstition and saving souls from the contagion of enthusiasm, should set all nature in an uproar and turn a few innocent carbuncles into an inflammation and mortal gangrene” (Letter 1999, p. 9).

Devido à natureza “social e comunicativa” das paixões, o corpo político está submetido a crises infecciosas ocasionais que Shaftesbury chama de “pânicos”. Especialmente em “ocasiões melancólicas”, como calamidades públicas ou catástrofes naturais, e “onde a religião tem parte”, medo, raiva e “o entusiasmo de qualquer tipo” podem se inflamar e, sendo transmitidos de uma pessoa a outra “por contato ou simpatia”, produzir um “pânico” ou uma “fúria popular”. Nessas crises, o melhor que o magistrado tem a fazer é não interferir de maneira drástica. “Pois aplicar um sério remédio e trazer a espada ou o *fasces*¹⁶⁸ como tratamento tornará o caso ainda mais melancólico e aumentará as causas do destempero” (ibid, p. 10). “Ao invés de ácidos, incisões e amputações”, o magistrado “deve ter uma mão mais suave” e, “com uma gentil simpatia, penetrando no motivo da inquietação das pessoas e tomando, por assim dizer, sua paixão para si, deve, uma vez a tendo acalmado e saciado, empenhar-se em afastá-la e curá-la por meios joviais” (ibid, pp. 10-11).

Ao discutir a saúde do corpo político, é evidente que Shaftesbury tinha em vista a recente política religiosa, em particular, a política de intolerância praticada pelo Estado-Igreja da Restauração. De fato, todos os elementos que compunham essa política, cuja articulação foi discutida no terceiro capítulo – a “uniformidade

paradigma na medicina, cf., MULLAN, 1988, e VAN SANT, 1993 (em relação às convenções sentimentais no gênero do romance); LAWRENCE, 1979 (em relação ao conceito de “sociedade” no Iluminismo Escocês); PACKHAM, 2002 (em relação à dinâmica do sistema econômico na *Riqueza das Nações* de Adam Smith).

¹⁶⁸ Shaftesbury refere-se ao *fasces lictoris*, o símbolo usado pelo Império Romano para representar a autoridade e o poder de punição dos magistrados.

de opinião”, “a salvação das almas” como “o principal cuidado do magistrado e o fim mesmo do governo”, o “ódio mútuo” e a “perseguição” –, são considerados, por Shaftesbury, como formas irracionais, do ponto de vista da nova medicina do organismo social, de lidar com o “entusiasmo”. “Prescrever limites à imaginação e à especulação, regular as apreensões, crenças e temores religiosos dos homens, suprimir pela violência a paixão natural do entusiasmo ou tentar defini-la e reduzi-la a uma espécie ou submetê-la a uma forma determinada é tão sem sentido” quanto buscar fazer o mesmo “no caso do amor” (ibid, p. 11).

Sabendo disso, os antigos gregos e romanos costumavam tolerar “visionários e entusiastas de todos os tipos” ao mesmo tempo que, como forma de regular a “superstição”, concediam aos filósofos plena liberdade para “usar toda a força do *wit* e da zombaria contra ela”. “Assim”, diz Shaftesbury, “superstição e entusiasmo eram tratados com indulgência e, deixados em paz, eles nunca se enfureciam ao ponto de causar derramamento de sangue, guerras, perseguições e devastações no mundo”. A excelência dessa prática é contrastada com “uma nova forma de política” que, estendendo-se a um outro mundo e considerando “a vida e felicidade futuras dos homens ao invés das presentes, fez-nos ultrapassar as fronteiras naturais da humanidade e [...] nos ensinou a importunarmo-nos fervorosamente uns aos outros”.

Shaftesbury não está se referindo ao cristianismo simplesmente, como poderia parecer – conforme já salientamos, interpretá-lo como um autor “anticristão” (e não anticlerical) é uma simplificação equivocada –, mas sim, como as duas passagens de *Miscellany II* (pp. 364-5 e 373) às quais o leitor é remetido por meio de uma nota de pé de página esclarecem, a um longo padrão histórico de corrupção político-religiosa, cujas bases encontram-se no Egito Antigo.

As duas passagens referidas contêm fragmentos de uma elaborada narrativa histórica da “astúcia clerical” que se encontra dispersa pelos vários textos de *Characteristics*. Tirania política e espiritual, supressão da liberdade discursiva, multiplicação de superstições, dogmas, rituais e cerimônias, produzindo ódio mútuo e guerras religiosas compõem um padrão tenebroso (o “reino das trevas”, de Hobbes) que, por uma série de articulações complexas, é transmitido primeiro do Egito para outras nações orientais e para os antigos Hebreus, daí para o império romano tardio que o lega à Idade Média cristã, onde é consumado pela Igreja

Católica Romana.¹⁶⁹ Nesse processo milenar, *Religio* ou “os singelos princípios originais da humanidade e os simples e honestos preceitos da paz e do amor mútuo” foram, “por uma espécie de químicos espirituais [...] tão sublimados a ponto de se tornarem os mais poderosos corrosivos e, passando pelos seus alambiques, produziram o mais forte espírito de ódio mútuo e perseguição maligna” (*Sensus Communis* 1999, pp. 61-62).

O ponto de Shaftesbury em relação à política religiosa recente é que o entusiasmo religioso tem sido tratado de uma forma equivocada, uma forma que, em vez de moderá-lo, espicaça-o. Assim como todos os outros elementos da vida social e cultural humana, também a religião deve ser regulada não pela mão pesada do magistrado, mas sim pela disciplina suave da conversação polida. “Se a magistratura condescendesse em se interpor tanto assim em outras ciências”, diz Shaftesbury, “temo que teríamos uma lógica, uma matemática e [...] uma filosofia tão ruins quanto temos uma teologia nos países em que uma ortodoxia estrita é estabelecida por lei” (*Letter* 1999, p. 12). Em tom de troça, Shaftesbury imagina o que aconteceria caso fosse estabelecida uma “espécie de inquisição ou corte judicial formal, com graves oficiais e juizes” para suprimir “aquela fantasia e humor de versificação” e “aquela paixão mais extravagante do amor”, i.e., os entusiasmos poético e amoroso. O resultado dessa absurda política seria exatamente o oposto de sua intenção:

“we might perhaps see a new Arcadia arising out of this heavy persecution. Old people and young would be seized with a versifying spirit. We should have field-conventicles of lovers and poets. Forests would be filled with romantic shepherds and shepherdesses, and rocks resound with echoes of hymns and praises offered to the powers of love” (*Letter* 1999, p. 12).

Felizmente, na opinião de Shaftesbury, a Inglaterra moderna permitia, por suas condições extraordinárias de tolerância e liberdade discursiva, a possibilidade de estabelecer a justa medida da religião, bastando apenas estender a essa seara o *wit* e o ridículo, os melhores remédios contra “extravagâncias e humores esplenéticos”. Com efeito, Shaftesbury acreditava que “outras modificações da melancolia (*spleen*)” já haviam sido corrigidas pela dinâmica zombeteira da crítica social. “Podemos tratar outros entusiasmos como bem quisermos. Podemos

¹⁶⁹ O reino das trevas egípcio/hebreu/católico é o reverso da religião civil grego-romana. Sobre a história da religião em *Characteristics*, cf. KLEIN, 1993.

ridicularizar ao máximo o amor, a galanteria ou a errância paladina (*knight-errantry*)” das novelas de cavalaria medievais. Em consequência, “descobrimos que, nestes dias de *wit*, esse tipo de humor, que outrora prevalecera, decaiu consideravelmente”.

“Amor”, “galantaria” e “errância paladina” são os temas principais dos enredos romanescos medievais – que encontram sua forma paradigmática, no século XVI, em obras como o *Orlando Furioso* (1516) de Ludovico Ariosto –, nos quais a busca obsessiva de um herói melancólico por seu inatingível objeto de desejo dramatiza os efeitos do entusiasmo amoroso e heroico (*Eros e Heros*). Em sua trágica nobreza, a narrativa romanesca (*romance*) encarna o gênero melancólico por excelência, sendo usualmente tratado por historiadores da literatura como a manifestação mais conspícua de uma fascinação cultural pela melancolia que domina o século XVI, como se “as teses do *Problema XXX*, atribuídas a Aristóteles [...], se houvessem tornado lugar-comum na *doxa* europeia dos tempos, valorizando o temperamento melancólico e conferindo uma aura heroica aos perigos da alma que são o preço de sua genialidade” (Fumaroli, 1994, p. 404).¹⁷⁰

Reproduzindo a crítica a que essa *doxa* e seu gênero preferencial foram submetidos ao longo do século XVII e abrindo o caminho para a ascensão do romance (*novel*) no século XVIII, no qual a amizade e o matrimônio tomam o lugar dos *eroici furori*, Shaftesbury atribui o declínio do regime estético-moral melancólico à recente liberdade crítica que, por meio da zombaria, expôs o seu ridículo. Cumpria fazer o mesmo com a religião. A única razão pela qual ainda vemos algo desta “religião militante”, deste “espírito de salvação de almas” e desta “errância santa”, diz Shaftesbury, é por que ainda tratamos a religião de uma maneira “solene” (*Letter* 1999, p. 12).

Shaftesbury considerava um grande avanço o recente abandono da política de perseguição na Inglaterra. Caso contrário, entusiastas como “nossos bons irmãos, os Protestantes Franceses recém chegados entre nós”, teriam tido exatamente o que buscavam, i.e., uma ocasião para exercer o seu primitivo “espírito de martírio” do mesmo modo que haviam feito em seu país de origem.

¹⁷⁰ Além de FUMAROLI, 1994: cap. 13, cf. também WELLS, 2007, que trata de forma mais específica da relação entre a noção médica do amor-melancólico e a forma da narrativa romanesca no século XVI.

Na verdade, tudo o que lhes faltava para tal é que lhes fosse concedida a oportunidade – “se tão-somente nós lhes fizéssemos o favor de os enforcar ou aprisionar, se tão-somente fôssemos tão obsequiosos a ponto de quebrarmos os seus ossos, à moda de seu país de origem, insuflar o seu zelo e atizar as brasas da perseguição” (ibid, p. 15). Para sua frustração, em vez desse privilégio, “nós, tolerantes ingleses”, afirma Shaftesbury com ironia, concedemos-lhes um tratamento infinitamente mais “bárbaro” e “paganisticamente cruel”: “pois, não contentes em negar a esses entusiastas profetizadores a honra da perseguição, nós os sujeitamos ao mais cruel desprezo do mundo. Tenho informação segura de que, neste exato momento, eles são objetos de um divertimento refinado ou teatro de marionetes na Feira de Bartolomeu”.¹⁷¹

Na visão de Shaftesbury, o teatro de marionetes da Feira de Bartolomeu, transmutando o sublime em ridículo, encarnava a melhor maneira de lidar com as melancólicas manifestações de possessão de entusiastas religiosos como os Profetas Franceses. Enquanto prevalecer o “método da Feira de Bartolomeu”, garante Shaftesbury, a “Igreja nacional” estará segura contra quaisquer “seitas de entusiastas” e “novos vendedores de profecias ou milagres” (ibid, p. 16).

Shaftesbury insiste que sua intenção em recomendar o humor em assuntos de religião não é fazer com que se deixe de pensar em religião: “eu prefiro correr todos os riscos com a religião do que tentar me livrar de pensamentos religiosos pela diversão. Tudo o que eu defendo é que se pense nela com o humor correto, [...] o que significa mais de meio caminho andado para se pensar corretamente sobre ela” (ibid, p. 13). Esse humor correto é um “temperamento médio”, um meio-termo entre a “leviandade” e a “loucura”, i.e., o “bom humor” – “não apenas a melhor segurança contra o entusiasmo como a melhor fundação da piedade e da religião verdadeira”.

O princípio por trás dessas afirmações é a já discutida relação de mútua influência entre temperamento e crença. “Nada além de mau humor”, diz Shaftesbury, pode levar alguém a conceber seriamente “que o mundo é governado por um poder demoníaco ou malicioso” ou que “o mundo [...] não teria razão nem sentido em si”. “Demonismo” (superstição) ou “ateísmo” não são senão os

¹⁷¹ Uma das mais antigas feiras populares de Londres, a Feira de Bartolomeu foi realizada anualmente, no verão, entre 1133 e 1855.

produtos de um temperamento desequilibrado, pois, para Shaftesbury, Deus e a religião têm exatamente o feitio de nossos humores.

O problema, então, decorre do fato de termos sido acostumados a pensar na religião “de uma maneira melancólica” e é isso que a torna “tão trágica” e a ocasião de tantas “funestas tragédias no mundo”. Quando estamos “cheios de perturbações e medos dentro de nós e, por sofrimento e ansiedade, perdemos tanto da calma e leveza natural do nosso temperamento”, tendemos a ver “apenas ira e fúria, vingança e terrores, na divindade” (ibid, p. 18). No entanto, para apreciarmos o caráter divino, temos de estar “não apenas num bom humor ordinário, mas no melhor dos temperamentos e na mais doce e gentil disposição de nossas vidas”, pois é só aí que reconhecemos a congruência entre Ele e “aquelas ideias originais de bondade, que o próprio Ser Divino, ou a Natureza sob ele, implantou em nós”. “Jamais estaremos prontos para contemplar nada acima de nós”, insiste Shaftesbury, “enquanto não estivermos em condições de olhar para dentro de nós mesmos e calmamente examinar o temperamento de nossa própria mente e paixões”.

O autoconhecimento é, portanto, um requisito para o conhecimento de Deus, pois nossas disposições são a medida das Suas: “uma vez que nos tenhamos examinado e compreendido bem a natureza de nossos próprios afetos, estaremos provavelmente melhor preparados para julgar a divindade de um caráter e melhor discernir quais afetos seriam apropriados ou inapropriados a um ser perfeito” (ibid, pp. 21-22). Shaftesbury também atribui a essa “simples filosofia caseira de olhar para dentro de si”, i.e., ao “solilóquio”, o poder de “retificar nossos erros em religião” e de moderar e controlar o progresso do entusiasmo em nosso âmago (ibid, pp. 22-23). Mas o que, afinal, é o “entusiasmo”?

Chegando ao fim da *Letter*, o leitor se dá conta de que nenhuma definição precisa é oferecida por Shaftesbury. É possível, no entanto, inferir o seu significado a partir das indicações deixadas ao longo do texto. É dito que há entusiasmo no amor, na religião e na poesia; que se trata de uma “força” ou “paixão natural”, que, misturada à melancolia, torna-se perigosamente instável, podendo inflamar de tal forma a imaginação e as paixões de modo a “queimar cada partícula do julgamento e da razão” e fazer com que “as evidências dos sentidos” percam-se “como num sonho”; que, nesses casos, o entusiasmo se torna infeccioso e, disseminando-se “por contato ou simpatia”, produz crises de

“pânico” no organismo social; e que tratar essas manifestações extremas de uma forma severa é o caminho certo para torná-las ainda mais violentas, sendo mais eficiente aplicar-lhes o “método da Feira de Bartolomeu”, i.e., o ridículo.

Nas últimas páginas da *Letter*, é dito ainda que “o entusiasmo é maravilhosamente poderoso e extenso”; que “quase todos nós conhecemos algo desse princípio”; e que é praticamente impossível distingui-lo da “inspiração divina”, na medida em que “a paixão que provocam é muito semelhante” (ibid, pp. 27-28). Em relação à questão da realidade da “inspiração” ou “se, de fato, existe qualquer encantamento real, qualquer influência das estrelas, qualquer poder de demônios ou de naturezas estrangeiras sobre nossas próprias mentes”, Shaftesbury é sempre ambíguo, evitando uma resposta direta (*Miscellany II* 1999, p. 351). No entanto, pelo tom naturalista de tudo o que diz a respeito do tema, o leitor é tentado a achar que ele se contava no grupo daqueles que “respondem negativamente e procuram explicar as aparências desse tipo pelo funcionamento natural de nossas próprias paixões e pelo curso comum das coisas exteriores”.

Seja como for, o fato é que Shaftesbury, que assina a *Letter* como “seu entusiástico amigo”, não ignorava a realidade e a força do fenômeno do entusiasmo, atribuindo-o, platonicamente, à visão da beleza em um objeto real ou imaginário, visão que arrebatava e “transporta a mente” (*Letter* 1999, p. 27). “Heróis, estadistas, poetas, oradores, músicos e mesmo os filósofos”, diz ele, são movidos pela inspiração (“que pode ser justamente chamada de ‘entusiasmo divino’”), de modo que não é possível “deixar de atribuir a um nobre entusiasmo tudo aquilo que é realizado com grandeza” (ibid, pp. 27-8). Em *Miscellany II*, Shaftesbury afirma ainda que, sem o entusiasmo, “o mundo não seria senão uma circunstância aborrecida e a vida, um triste passatempo (*Miscellany II* 1999, p. 352).

Em que pesem essas loas ao nobre entusiasmo, Shaftesbury insiste que, “assim como todos os afetos possuem o seu excesso e requerem juízo e discrição para moderá-los e governá-los, também esse elevado e nobre afeto, que motiva o homem à ação e é seu guia tanto nos negócios quanto no prazer, requer rédea firme e um controle estrito” (ibid, p. 354). Da mesma forma que Henry More, porém por razões distintas, Shaftesbury reconhece a imprescindibilidade do entusiasmo, distinguindo uma forma espúria e uma legítima. Ambas são “naturais”, mas a primeira tende ao descontrole por estar misturada ao instável

humor melancólico. Henry More havia enfatizado a importância de manter-se “modesto o bastante e sóbrio” como forma de combater os excessos do entusiasmo. Concordando com o Platonista de Cambridge, Shaftesbury acrescenta que permanecer “sereno, calmo e imparcial, livre de toda paixão distorciva, todo vapor vertiginoso, toda emanção melancólica” é “melhor realizado mantendo-se o bom humor” (*letter* 1999, p. 28). O bom humor é o primeiro passo na educação do entusiasmo, no direcionamento do olhar do espírito para a beleza moral.

Um conjunto de temas platônicos permeia *Characteristics*, compondo o teísmo cósmico de Shaftesbury: a ubiquidade da beleza e a sua força irresistível; a hierarquia entre as suas formas; e a importância de ascender nessa escala, dirigindo o olhar para as formas superiores, mais puras e racionais do belo. Reflexo da mente ou “princípio inteligente” universal, a beleza é sinônimo de “harmonia”, “simetria”, “proporção” ou “números”, e é inerente a todas as coisas naturais e artificiais, externas e internas.

Em várias passagens do livro, Shaftesbury insiste que “existe um poder nos números, na harmonia, na proporção e na beleza de todo tipo, que cativa naturalmente o coração e eleva a imaginação a uma opinião ou conceito de algo majestoso ou divino” (*Miscellany II*, 1999, p. 352). A mente humana é constituída de tal forma que está obrigada a reconhecer e reagir à visão da beleza. Nesse sentido, diz ele, “cada um é um virtuoso em maior ou menor grau. Cada um busca uma graça ou corteja uma Vênus de um tipo ou de outro. O *Venustum*, o *Honestum* e o *Decorum* das coisas impõem-se” (*Sensus Communis* 1999, p. 64).

Esse amor à beleza universal que arrebatava e transportava o espírito não é senão o entusiasmo. No entanto, algumas pessoas, incapazes de perceber que “de todas [...] as belezas que os virtuosos perseguem [...] a mais deliciosa, a mais cativante e patética é aquela que é extraída da vida real e das paixões”, estão presas à apreciação do belo “em uma ordem inferior de coisas”, recusando-se a ascender “aos assuntos mais nobres de um tipo moral e racional” (*ibid*, pp. 62, 64). Esses cavalheiros enganados buscam a beleza nas “artes comuns” (“modelos de casas, de edifícios e os ornamentos que os acompanham, planos de jardins com suas divisões, a ordenação de alamedas, plantios e avenidas”) ou, caso frequentem “uma Corte”, tem suas imaginações dominadas por “sonhos de grandeza, títulos, honrarias e uma falsa magnificência e beleza” (*ibid*, p. 64). Só “o homem realmente honesto”, afirma Shaftesbury, “possui aquela mais alta espécie, a

própria honestidade, em vista e, em vez de formas externas ou simetrias, é afetado pelo caráter interior, pela harmonia e números do coração e pela beleza dos afetos, que formam as maneiras e a conduta de uma vida verdadeiramente social” (Miscellany II 1999, p. 353).

Familiarizado com os riscos antinomianos envolvidos no entusiasmo religioso vulgar, decorrentes do amor melancólico à beleza de uma entidade infinitamente transcendente, Shaftesbury limita o movimento ascensional da inspiração, de modo a mantê-lo nos limites “de uma verdadeira vida social”. O objeto supremo de contemplação não são as puras Formas platônicas, mas sim a Vênus moral encarnada em gestos, ações e sentimentos socialmente comunicáveis. Assim como Deus não é senão uma projeção de nossas melhores qualidades (uma entidade à nossa medida) também o belo supremo é do mesmo estofó que o coração humano, pois “nada afeta tanto o coração quanto aquilo que emana puramente de si próprio e é de sua própria natureza, tal como a beleza dos sentimentos, a graça das ações, a forma dos caracteres e as proporções e características da mente humana” (*Sensus Communis* 1999, p. 62). “De todas as visões e contemplações”, a “virtude” é “a aquela que comove da forma mais natural e intensa” (*Miscellany II* 1999, p. 353). Ao passo que a beleza da “parte mais exaltada do amor é apenas emprestada daí”, aquela da “amizade pura é o seu eu imediato”. Realizando-se no âmbito daquela “colisão amigável” que se estabelece quando cavalheiros civis se reúnem de forma informal, livre, igualitária e prazenteira, a aspiração entusiástica de Shaftesbury é inseparável da “conversação civil” no sentido que lhe dá Stefano Guazzo: “um modo honesto, estimável e virtuoso de viver no mundo”.

A ascensão da percepção das formas inferiores do belo à contemplação da beleza moral é uma questão de educação do “gosto” ou “de entender melhor o prazer” (*Sensus Communis* 1999, p. 64). Shaftesbury esperava que a leitura de *Characteristics*, livro modelado na “conversação polida”, tivesse esse efeito educativo, dirigindo a “*better sort*” ao prazer mais refinado de uma vida moral. Na mesma época em que *Characteristics* estava sendo editado para publicação, uma outra forma literária com a mesma intenção pedagógica estava sendo concebida e aperfeiçoada por *Richard Steele* e *Joseph Addison*. Após um primeiro ensaio com *The Tatler* (1709-1711), o ensaio polido periódico encontrou sua forma ideal com

The Spectator (1711-1712; 1714), uma das mais bem-sucedidas empresas literárias de todo o século XVIII.

5.5. *The Spectator*

Numa quinta-feira, primeiro de Março de 1711, era publicado, em Londres, o primeiro número do jornal *The Spectator*. A epígrafe latina que o abre, descrevendo a imagem da “luz” da verdade atravessando uma cortina de “fumaça” e prometendo “histórias marcantes e maravilhosas”, já anunciava um futuro auspicioso. É pouco provável, no entanto, que seus editores, Richard Steele e Joseph Addison, que já haviam colaborado em um outro periódico bem-sucedido (*The Tatler*, encerrado no mesmo ano), tivessem, então, ideia do imenso sucesso que sua segunda empreitada obteria. Passadas menos de duas semanas do lançamento do *Spectator*, já eram vendidos diariamente três mil exemplares; uma marca impressionante para o mercado editorial da época e que, estima-se, subia à casa da dezena de milhar em alguns números. Considerando-se ainda que era habitual que os jornais fossem lidos em voz alta e por várias pessoas, o número de leitores/ouvintes era, sem dúvida, muito maior; o próprio Addison, num “cálculo modesto”, estima vinte para cada exemplar, ou seja: 60.000 “discípulos” (S, no. 10). Em *The Present State of Wit* (1711), o poeta John Gay saúda o aparecimento do *Spectator* que “veio como uma torrente e carregou tudo o que havia antes dele” e agora “está nas mãos de todos, e é um tópico constante de nossas conversas matutinas nas mesas de chá e nos cafés” (*apud* Addison & Steele, 1965, p. xv). Encerrado em 6 de dezembro de 1712, o jornal teve 555 números que circularam diariamente “*in a penny paper*” (exceto aos domingos), em coletâneas mensais ou em elegantes volumes *in Octavo* vendidos por subscrição. As inúmeras reedições, traduções e imitações ao longo dos séculos XVIII e XIX atestam ainda o seu êxito para além de seu contexto imediato como difusor de um modelo de jornalismo para toda a Europa.¹⁷²

O êxito do *Spectator* é também o êxito do ensaio polido, a forma com a qual Addison e Steele revolucionaram a extremamente popular porém mal-afamada

¹⁷² Addison publicaria outros 85 ensaios numa continuação do *Spectator*, em 1714. Para as informações editoriais, baseie-me na introdução de Donald F. Bond para a edição da *Clarendon Press, Oxford* (1965). Cf. também PALARES-BURKE, 1995, pp. 18-20.

prosa periódica. Antes do surgimento do *Tatler* e do *Spectator*, “o periódico era um gênero semelhante ao libelo escandaloso e infame, e os escritores de prosa periódica eram figuras altamente suspeitas e controversas” (Cowan, 2004a, p. 350). A razão disso, explica Brian Cowan, decorria do fato de serem “as publicações seriais do início do século XVIII [...] associadas às efêmeras, satíricas, profundamente partidárias e altamente inconfiáveis notícias e peças de propaganda da guerra civil do século XVII e das crises de autoridade da Restauração” (ibid). Para conferir um ar de respeitabilidade à novidade do ensaio polido periódico, era preciso dissociá-lo desse tipo de imprensa política panfletária que alimentava o apetite do público por notícias e inflamava o espírito de facção.

“Surpreende-me”, afirma Mr. Spectator, a *persona* editorial do jornal, “que a imprensa seja usada apenas por escritores de notícias e pelos zelotes de partidos, como se não fosse mais vantajoso à espécie humana ser instruída em sabedoria e virtude do que em política” (S, no. 124). Alguns meses depois, ele proclamaria orgulhosamente: “meu jornal não tem uma única palavra de notícia, uma reflexão em política, ou um traço de partido” (S, no. 262). Já no primeiro número, ao se apresentar ao público, declarava: “eu nunca espousei qualquer partido com violência e estou resolvido a observar uma exata neutralidade entre os *Whigs* e os *Tories*” (S, no. 1). Embora não completamente verdadeira, essa declaração refletia corretamente o propósito da nova forma jornalística. A intenção do ensaio polido não era informar o público nem estimular suas paixões políticas, mas sim *formá-lo*, o que implicava, ao contrário, serenar as suas paixões: “não é melhor ser introduzido ao conhecimento de si mesmo do que ouvir o que se passa na Moscóvia ou na Polônia; e se divertir com escritos que tendem a exaurir a ignorância, a paixão e o preconceito, do que com aqueles que naturalmente levam a inflamar os ódios e a tornar os inimigos irreconciliáveis?” (S, no 10). Aparentemente, o público concordava, o que significa que o ensaio polido periódico foi bem-sucedido em responder ao desafio, colocado por Shaftesbury, de encontrar uma forma retórica apropriada para o “aconselhamento” moral. Como, então, é-se introduzido ao “conhecimento de si mesmo”, segundo o *Spectator*?

Declarando também a intenção de difundir “as úteis descobertas” que havia feito em seus estudos, viagens e observações ao longo da vida, publicando “uma

folha cheia de pensamentos todas as manhãs” para o “aperfeiçoamento” e “benefício de [seus] contemporâneos” (S, no 1), Mr. Spectator estabelecia uma continuidade entre ensaio polido e as publicações seriais eruditas que circulavam na República das Letras nos séculos XVII e XVIII, tais como o *Journal de Savants* (Paris, 1665), a *Nouvelles de la République des Lettres* (Roterdã, 1684) e a *Bibliothèque Universelle et Historique* (Amsterdã, 1686).¹⁷³ No entanto, o arco de assuntos abordado pelo periódico polido era muito mais extenso, abarcando desde as profundas questões filosóficas e teológicas discutidas nos periódicos eruditos às mais triviais bagatelas do cotidiano, ao passo que o seu tom era mais leve e coloquial, menos preocupado com a erudição e com a crítica filológica. A despeito de sua ambição educativa comum, a diferença entre os dois pode ser medida recorrendo-se à distinção de John Toland entre uma filosofia esotérica e uma exotérica: enquanto os periódicos eruditos dedicavam-se a difundir em um círculo restrito de sábios uma doutrina “privada e secreta”, o ensaio polido de Addison e Steele dedicava-se à difusão de uma doutrina “aberta e pública”, adaptada à tarefa de edificar uma audiência de letrados porém não eruditos.

Addison e Steele comparavam o seu *métier* àquele de Fídias e Praxiteles, pois “o que a escultura é para um bloco de mármore, a educação é para a alma humana” (S, no 215). Análoga a um bloco de mármore bruto, a alma requer “a habilidade do polidor” para “trazer à vista cada virtude e perfeição latente”; “e eu me lisonjeio”, diz Mr. Spectator, “de que a cada dia contribuo algo para o polimento dos espíritos dos homens”. Segundo essa concepção, o que um escultor/polidor de almas faz é identificar e corrigir modos de pensar, falar e agir viciosos ou impróprios, de modo a ressaltar o brilho da razão natural. Na dedicatória à edição coligida do Tatler, Mr. Isaac Bickerstaff, a voz editorial desse periódico, descreve da seguinte maneira as suas intenções: “o propósito geral deste jornal é expor as falsas artes da vida, arrancar os disfarces da astúcia, vaidade e afetação e recomendar uma simplicidade geral em nosso vestuário, nosso discurso e nosso pensamento” (1710-1711, p. V). De acordo com essa descrição da tarefa do educador, a primeira habilidade dele requerida é ter um

¹⁷³ De fato, de acordo com o Donald Bond, boa parte dos “pensamentos” de Mr. Spectator eram extraídos do *Dictionnaire Historique et Critique* de Pierre Bayle (ADDISON & STEELE, 1965, pp. vi-vii).

olhar apurado para discernir os vícios e tolices da humanidade, o que, por sua vez, exige uma boa perspectiva da qual avaliá-los.

Mr. Spectator não tem esse nome à toa. Ele é um “espectador da espécie humana”, um “*stander-by*”, um “*looker-on*”, ou seja, alguém cujo distanciamento relativo permite “discernir os erros na economia, negócios e diversão dos outros, melhor do que aqueles que neles estão envolvidos” (S, no 1). No palco virtual do ensaio polido, o Mr. Spectator ocupa a posição que seria mais tarde teorizada por Adam Smith, em *The Theory of Moral Sentiments* (1759), como a posição ideal para o ajuizamento moral, aquela do “espectador imparcial”, cujo não envolvimento direto no drama permite avaliá-lo de uma forma livre de viés. Enquanto observador imparcial, Mr. Spectator flana pela cidade, frequentando os espaços públicos de sociabilidade (cafés, o teatro, a ópera, bailes de máscara, o mercado, o Fórum, a Bolsa de Valores etc) para observar os costumes e escutar a conversação alheia, sem tomar parte dela. “Em suma, onde quer que eu veja um aglomerado de gente, eu sempre me misturo a ele, embora jamais abra a boca a não ser em meu próprio clube” (S, no. 1). O espectador que seja também um educador, como é o caso, não pode permanecer o tempo inteiro distanciado, devendo, para insistir na metáfora, tocar o mármore que pretende esculpir. O educador precisa estabelecer um certo tipo de relação com o educando, e Addison e Steele insistem que essa relação tem de ser uma relação de familiaridade. Com efeito, “eu nunca entro no comércio do discurso com ninguém”, afirma Mr. Spectator, “exceto com meus amigos particulares” (S, no 4). O único modo de ensinar o público, portanto, é amigando-se a ele.

Os deâmbulos de Mr. Spectator e Isaac Bickerstaff são a resposta de Addison e Steele ao problema shaftesburiano da necessidade de encontrar um modo retórico apropriado para a educação moral. Assim como Shaftesbury, Addison e Steele rejeitaram os modelos disponíveis do sermão e da aula, cujo formato induzia desinteresse e passividade, e foram buscar inspiração no diálogo socrático.¹⁷⁴ “Tivessem os filósofos e grandes homens da Antiguidade, que tanto se esforçaram para instruir a espécie humana e deixar o mundo melhor e mais sábio do que o encontraram, [...] possuído a arte da imprensa”, especula Mr.

¹⁷⁴ Vale lembrar que o tradutor do *Spectator* para o francês acrescentou-lhe o subtítulo, “*Ou le Socrate Moderne*” (PALLARES-BURKE, 1995, p. 57).

Spectator, “não há dúvida de que teriam tirado grande vantagem” (S, no 124). Por “imprensa”, Addison está se referindo ao jornal e, mais especificamente, ao ensaio polido periódico, cuja superioridade, do ponto de vista pedagógico, sobre os pesados e enfadonhos volumes dos eruditos defende no número 124. Ao passo que os autores de livros podem se dar ao luxo de serem prolixos, repetitivos, tautológicos, pesados e maçantes às vezes, “aqueles que publicam seus pensamentos em folhas únicas” tem de ser diretos, concisos, vibrantes e originais, mesmo que às vezes incorram em “sugestões interrompidas e esboços irregulares”, sob o risco de terem seus “jornais deixados de lado como aborrecidos e insípidos”. O que, ironicamente, é tratado como uma desvantagem do periódico polido revela-se uma vantagem, pois é graças a esses requisitos retóricos que o “conhecimento, em vez de ser aprisionado em livros e mantido em bibliotecas e retiros, é, assim, empurrado (*obtruded*) sobre o público”, sendo “debatido em toda a assembleia e exposto em cada mesa”. Implícita aqui está a defesa socrática da superioridade da palavra falada sobre a palavra escrita na transmissão da verdade, um lugar-comum do classicismo literário dos séculos XVII e XVIII, e a convicção de Addison e Steele de que o ensaio polido era a forma escrita que mais se aproximava da *viva voce* do diálogo real.¹⁷⁵

A vantagem essencial da palavra breve e informal do ensaio polido é a sua capacidade de tocar diretamente o leitor/ouvinte e estabelecer com ele uma relação de familiaridade e de diálogo, envolvendo-o na tarefa educativa. A pretendida reforma das maneiras dependia de uma troca e da participação do educando. Por isso, já no primeiro número, Mr. Spectator convida o leitor a escrever para ele, orientando-o a dirigir sua correspondência aos cuidados do editor; uma semana depois, duas cartas são publicadas pela primeira vez, dando início a uma política editorial regular de publicação da correspondência do público. Ao implementar tal prática, o *Spectator* estava seguindo um procedimento já estabelecido; vários jornais dependiam da cooperação regular de seus leitores para o fornecimento de parte de seu material (Addison & Steele, 1965, p. xxxviii). No entanto, Addison e Steele fizeram da prática mais do que um

¹⁷⁵ A discussão sobre a vantagem comparativa do diálogo à viva voz sobre a escrita como meio de transmissão da verdade encontra-se no *Fedro* de Platão (1973, pp. 95-99). Sobre a “conversação” como uma espécie de matriz fenomenológica da literatura clássica francesa, cf. FUMAROLI, 1994.

expediente para tapar buracos criativos, convertendo o leitor em um verdadeiro interlocutor. Ao todo, mais de 500 cartas foram publicadas ao longo dos 555 exemplares. Muitas propõem novos assuntos a serem discutidos em números vindouros ou dão suas opiniões sobre os temas de números passados, contribuindo efetivamente para o debate em curso, outras são simplesmente despropositadas e mal escritas. Evidentemente, como admite Steele no número 442, boa parte das cartas publicadas era significativamente modificada, reescrita ou simplesmente inventada, mas não todas.¹⁷⁶ No número 542, Addison brinca com o fato de lhe atribuírem a autoria de muitas das cartas publicadas que, na verdade, seriam genuínas cartas de leitores e vice-versa. Fosse qual fosse o grau de manipulação editorial, a presença massiva da correspondência no texto refletia a importância do diálogo aos olhos dos editores. Ao convidarem qualquer um a participar da imensa conversação diária promovida pelo *Spectator*, seus redatores/editores expandiam a audiência dos discursos morais muito além dos limites do “*Fashionable World*”:

“[I] invite all manner of Persons, whether Scholars, Citizens, Courtiers, Gentlemen of the Town or Country, and all Beaux, Rakes, Smarts, Prudes, Coquets, Housewives, and all Sorts of Wits, whether Male or Female, and however distinguished, whether they be True-Wits, Whole, or Half-Wits, or whether Arch, Dry, Natural, Acquired, Genuine, or Deprav'd Wits; and Persons of all sorts of Tempers and Complexions, whether the Severe, the Delightful, the Impertinent, the Agreeable, the Thoughtful, Busie, or Careless; the Serene or Cloudy, Jovial or Melancholy, Untowardly or Easie; the Cold, Temperate, or Sanguine; and of what Manners or Dispositions soever, whether the Ambitious or Humble-minded, the Proud or Pitiful, Ingenious or Base-minded, Good or Ill-natur'd, Publick-spirited or Selfish; and under what Fortune or Circumstance soever, whether the Contented or Miserable, Happy or Unfortunate, High or Low, Rich or Poor (whether so through Want of Money, or Desire of more) Healthy or Sickly, Married or Single; nay, whether Tall or Short, Fat or Lean; and of what Trade, Occupation, Profession, Station, Country, Faction, Party, Persuasion, Quality, Age or Condition soever, who have ever made Thinking a Part of their Business or Diversion, and have any thing worthy to impart on these Subjects to the World, according to their several and respective Talents or Genius's, and as the Subject given out hits their Tempers, Humours, or Circumstances, or may be made profitable to the Publick by their particular Knowledge or Experience in the Matter proposed...” (S, no. 442).

Requisitando a participação do público, esse convite universal pretendia, talvez, menos ouvi-lo propriamente do que introduzi-lo a, envolvendo-o em, uma modalidade particular de conversação, cujo modelo é oferecido logo no segundo

¹⁷⁶ De acordo com o editor, Donald Bond, “It is clear, however, from the number of unused letters which have survived that a large proportion of the correspondence was genuine” (Addison & Steele, 1965, p. xxxix).

número do jornal com a descrição do “Clube do *Spectator*”. Apresentado como responsável pela organização e planejamento do jornal, esse clube, liderado pelo Mr. Spectator, contava ainda outros seis membros com diferentes perfis, reproduzindo, em pequena escala, o cosmo social: o excêntrico e simpático baronete Sir Roger de Coverley; um jurista menos interessado nas leis do que no teatro e nas letras; o sensato homem de negócios Sir Andrew Freeport; o corajoso e modesto militar aposentado Capitão Sentry; o galante Will Honeycomb; e, finalmente, um clérigo de temperamento “filosófico” e “da mais exata educação” (S, no 2). Reunindo-se toda terça e quinta-feira e exibindo todos aqueles elementos presentes na descrição de Shaftesbury de uma conversação polida (liberdade discursiva, bom humor, divertimento, igualdade e informalidade), o clube do espectador envolvia as discussões de seus membros em uma atmosfera de amizade e respeito mútuo – uma “colisão amigável”.

Enquanto alguns dos personagens do Clube permanecem tênues e inexpressivos, com raras aparições em outros números, outros recebem mais atenção, sendo caracterizados de forma mais elaborada. Sir Roger de Coverley e Sir Andrew Freeport, em particular, destacam-se na narrativa, reproduzindo, no mundo do *Spectator*, a polaridade política nacional. Antiquado, excêntrico, paternalista e ingênuo porém bem-humorado, generoso e hospitaleiro, Sir Roger personifica o *Squire* rural, *Tory* e anglicano devoto. Industriosos e parcimoniosos, Sir Andrew, encarna o comerciante *Whig* de sólida razão prática e piedade moderada. É comum se chamar a atenção para essa dicotomia e para o contraste entre o viés favorável a Sir Andrew e aos valores whigs que ele representa e o tom satírico com que Sir Roger é tratado, uma figura adoravelmente ridícula em sua quixotesca aderência a opiniões e costumes obsoletos, mas alguém em cujas mãos seria temerário confiar o governo da Inglaterra. No entanto, o desenho de uma antítese assimétrica não é o propósito do *Spectator*. Como coloca Lawrence Klein, “a intenção de Addison não era criar uma assimetria em suas caracterizações, mas antes sugerir a sua complementaridade ou, talvez, a importância do seu comércio” (2005, p. 116). Mais importante do que enfatizar a divergência entre eles, era chamar a atenção para a sua interdependência e para a possibilidade de uma relação amistosa a despeito das diferenças.

“I do not know whether I have observed in any of my former Papers, that my Friends Sir Roger de Coverly and Andrew Freeport are of different Principles, the first of them inclined to the Ianded interest the other to the moneyed interest. This Humour is so moderate in each of them; that it proceeds no farther than to an agreeable Raillery, which very often diverts the rest of the Club” (S, no 126).

Mais significativo do que a oposição entre “terra” e “comércio”, i.e., entre os valores associados à propriedade imóvel, defendidos pelos Tories, e aqueles da propriedade móvel, defendidos pelos Whigs, ensina o *Spectator* – propositalmente confundindo os significados de intercuro social e de atividade mercantil –, é o “comércio” entre eles: enquanto “o mercador (*trader*) é alimentado pelo produto da terra”, “o proprietário de terras não pode vestir-se senão pela arte do mercador” (S, no 174).

O próprio “comércio” enquanto atividade econômica é entendido por Addison e Steele como uma conversação civil capaz de promover a harmonia e a amizade entre os homens. No número 69, Mr. Spectator visita o *Royal Exchange*, o mercado central de Londres, onde, volta e meia, encontra e cumprimenta com um sorriso seu amigo Sir Andrew Freeport. Declarando não haver lugar na cidade que mais lhe agrade frequentar, mistura-se com gosto à atarefada multidão cosmopolita – “eu sou um dinamarquês, um sueco, um francês, alternadamente, ou, antes, fantasio-me como o velho filósofo, que, perguntado sobre sua nacionalidade, respondeu que era um cidadão do mundo” (S, no. 69). Aos olhos simpáticos de Mr. Spectator, o *Royal Exchange* é uma espécie de clube internacional, onde os comerciantes de várias partes do mundo afluem para entabular uma maravilhosa conversação virtuosa, na qual diferenças particulares são deixadas de lado e os “interesses” privados e públicos são concomitantemente promovidos, “cose[ndo] a espécie humana em um intercuro mútuo de bons ofícios” (S, no 69).¹⁷⁷ Essa forma de “amizade” econômica é refletida na amizade pessoal entre Sir Roger e Sir Andrew. O primeiro é um Tory e o segundo, um Whig, mas eles são grandes amigos e convivem maravilhosamente bem no ambiente do clube, contribuindo para o divertimento da companhia. A diversidade de opiniões e interesses entre eles não culmina num antagonismo insuperável ou

¹⁷⁷ Para uma história do conceito de “interesse”, entendido como uma forma de amor-próprio racional, distinta das demais paixões desordenadas, no vocabulário político da Inglaterra, no século XVII e início do XVIII, cf. GUNN, 1968, 1969. Em particular, sobre o seu uso crescente, no final desse período, para designar especificamente aspirações econômicas, levando a uma justificação do comércio como uma atividade civilizadora, cf. HIRSCHMANN, 1979.

numa convivência impraticável. Pelo contrário, há um acordo mais profundo que os une, e esse acordo depende exatamente da “moderação” dos seus “humores”, i.e., de suas “idiossincrasias”. Ambos são cavalheiros, polidos o suficiente para não serem tomados pelo “espírito de partido” que contamina a nação.

O “espírito de partido” é tratado, nos números 125 e 126, como uma espécie de entusiasmo político, a desmedida do “zelo por uma causa pública”, que “enche uma nação de melancolia e rancor e extingue todas as sementes da boa índole, da compaixão e da humanidade” (S, no 125); que “destrói a virtude e o senso comum e nos torna, de certa forma, bárbaros em relação aos outros” (S, no 126); que, enfim, “quando encrespa-se em sua violência total, manifesta-se em guerra civil e derramamento de sangue” (S, no 125). Na condenação do “espírito de partido”, Plutarco e Cristo são convocados para ensinar que “um homem não deve se permitir odiar nem mesmo seus inimigos”, pois o ódio se torna um hábito perverso que contamina todos à volta; e uma confederação de “todos os homens honestos”, agindo “com atenção apenas à verdade e à equidade” e despida dos “pequenos ardores e predisposições que aderem aos partidos de todos os tipos” é proposta para se contrapor aos “zelotes furiosos”, i.e., aqueles dispostos a “sacrificar uma metade do seu país à paixão e interesse da outra”. Enfim, por muito tempo dominada por ânimos exaltados, violência e sangue, a política precisava ser civilizada, convertida na conversação polida do Clube do *Spectator*, onde Sir Roger e Sir Andrew, Tories e Whigs, encontram-se para debater suas opiniões num clima agradável e amistoso. Ao descrever o Clube do *Spectator*, Addison e Steele pretendiam tornar visível um modelo ideal de sociedade, no qual a prevalência do “senso comum” sobre as particularidades fosse a garantia da ordem civil.

5.6. Conversação, jovialidade e o verdadeiro “espírito da religião”

Não é exagero afirmar que a “conversação”, no sentido idiomático setecentista que combina “maneiras” e “sociabilidade” em geral, é o tema central do *Spectator*; corrigi-la, i.e., fazê-la conformar-se aos padrões polidos de decoro comportamental e discursivo aos quais Addison e Steele subscreviam, era o seu propósito. Não à toa, vários ensaios são dedicados à conversação. No número 386,

Steele estabelece a regra geral do *decorum* a ser seguida: “a verdadeira arte de ser agradável em companhia [...] é parecer estar bem satisfeito com aqueles com quem se está envolvido” (S, no 386). Contrariamente ao que se acredita não é a sabedoria ou o *wit* que fazem um bom conversador, mas sim um temperamento conciliador: “é certamente um temperamento mui ditoso ser capaz de conviver com todos os tipos de disposição, porque denota um espírito que se mantém aberto para receber aquilo que é agradável aos outros e não obstinadamente inclinado a seguir qualquer particularidade sua”. Em suma, conclui Steele: “deve parecer que você é regulado pela sua companhia, e não que você a regula”.

Baseando-se nessa regra básica da civilidade e empregando a arma shaftesburiana da zombaria, Addison e Steele dedicam vários números a satirizar hábitos e tipos sociais que, violando o princípio da “acomodação”, prejudicam a conversação: “pedantes” (S, nos. 59; 105); “tagarelas”, “fofoqueiros” (S, no 218; 247; 310); “peraltas” (S, no 45); “mexeriqueiros e políticos de café” (*newsmongers and coffee-house politicians*) (S, no 49; 247; 452); “falsos wits” (S, 25; 58; 60); “contadores de histórias”, “blasfemadores”, “mal-humorados” (S, no 371); “coquetes” (S, no 208); pessoas que “sussurram” e “riem” alto em lugares públicos (S, no 168); “mentirosos” (S, no 521); “impudentes” (S, no 20); e até “apostadores”, “assoviadores”, “cantores” e “dançarinos” (S, no 145; 168), são impiedosamente ridicularizados. Nos números 424, 429 e 440 é narrada a história de um grupo de amigos que devisou um método original para “recuperar as boas maneiras e a conversação agradável”, qual seja, o estabelecimento de uma “enfermaria” para o acolhimento daqueles dentre os membros do grupo que se sentissem “indispostos” ou “achacados” (*out of humour*). No número 424, uma solteirona vaidosa, uma Senhora arrogante, um *Squire* brigão, um cavalheiro cuja “alegria rústica” (*rustick mirth*) perturbava a compostura da companhia, e, finalmente, um valetudinário que não falava de outra coisa senão de suas doenças acabam todos retirando-se para essa enfermaria a fim de recuperarem a medida do senso comum. A moral da historieta é que “grandes males raramente perturbam a companhia, ao passo que a indulgência em particularidades de humor é a semente para que metade do nosso tempo permaneça em suspenso ou seja desperdiçado com perturbações reais” (S, no 429). O bom funcionamento da conversação requer de seus participantes superfícies polidas, porém não em demasia. Há um excesso de boas-maneiras, assim como há uma deficiência.

No número 124, há uma fascinante narrativa do desenvolvimento, na Inglaterra, da polidez da conversação – tanto mais interessante por estar entrelaçada à história da religião e da Reforma protestante. O primeiro momento dessa história, escreve Addison, deu-se quando “várias deferências, condescendências e submissões obsequiosas (*obliging*), com muitas formas e cerimônias externas que as acompanham” foram introduzidas na conversação pela “parte mais polida da espécie humana que vivia nas cortes e cidades” para se distinguir da “parte rústica da espécie (que agia em todas as ocasiões de forma brusca e natural)” (S, no 124). À medida que essas “formas” se multiplicaram, tornando-se incômodas e prejudicando a sociabilidade, sentiu-se a necessidade de reformá-las, desfazendo-se de algumas: “a conversação, como a religião Romana, estava tão onerada com ostentação (*show*) e cerimônia, que se encontrava necessitando de uma reforma para reduzir as suas superfluidades e restaurá-la ao seu bom senso e sua beleza naturais”. Houve, então, uma revolução nas maneiras, cujo resultado foi tornar “uma conduta espontânea (*an unconstrained Carriage*) e uma certa franqueza de comportamento (*a certain Openness of Behaviour*) [...] o sumo da boa educação”. Tendo, porém, essa revolução se dado apenas na cidade, o campo permaneceu preso às “maneiras de uma época passada” e a um “excesso de boa educação”, de modo que “um *Squire* rural polido irá lhe fazer tantas reverências em meia hora quantas serviriam a um cortesão por uma semana”, havendo “infinitamente mais a fazer em relação à posição e precedência numa reunião de esposas de juízes do que numa assembleia de duquesas”.

Addison menciona ainda uma segunda revolução, mais recente e, dessa vez, negativa, que teria incidido sobre a “conversação dos homens da moda”. Expressar aquilo que pudesse parecer obsceno por meio de eufemismos, explica Addison, sempre foi uma das principais distinções de um homem bem-educado em contraste com o “palhaço” que, não tendo “tal delicadeza de concepção e expressão, vestia suas ideias naqueles termos simples e caseiros que são os mais óbvios e naturais”. Assim como em relação a todos os outros elementos das boas maneiras, também essa “delicadeza” acabou por se tornar excessiva, fazendo “a conversação muito rígida, formal e precisa”. Reformado, em vez de encontrar o seu equilíbrio, o seu “bom-senso e beleza naturais”, o pudor social acabou reincidindo, na conversação de “vários de nossos cidadãos (*Men of the Town*), particularmente aqueles que foram polidos na França”, em sua impudência

burlesca inicial – “do mesmo modo que a hipocrisia em uma época é geralmente sucedida pelo ateísmo na outra”.

A conclusão da história é que a verdadeira polidez da “conversa” situa-se entre dois extremos: um formalismo excessivo (associado à figura do “cortesão” e do “*Squire* rural”) e uma licenciosidade rude (associada à figura do “palhaço” e do “libertino”). Sobreposta a essa polaridade, há ainda uma outra, de natureza religiosa – o formalismo é também associado ao catolicismo romano, e a licenciosidade, ao ateísmo –, sugerindo um entrelaçamento entre “maneiras” e “religião”. Essa visão, manifesta aqui por Addison, reproduz um padrão estabelecido na Restauração, no âmbito do esforço anglicano (latitudinário, em particular) para imaginar uma religiosidade protestante “civil”, que fosse uma via média entre a “superstição” católica e o “entusiasmo” sectário. Como vimos no segundo capítulo, as figuras do “palhaço” e do “libertino” foram empregadas, durante a Restauração, para satirizar sectários radicais, tais como os quakers, cuja piedade inspirada e antinomiana levava a comportamentos ostensivamente incivis, ao passo que “superstição” era uma categoria comumente usada para atacar um apego excessivo a formas religiosas “indiferentes” (paradigmaticamente representado pela religiosidade simbólico/sacramental do catolicismo romano). Essa articulação entre a linguagem das maneiras e a linguagem da Reforma, entre a “civildade” e a “religião”, está também presente, no *Spectator*, na discussão mais específica sobre a “devoção” religiosa.¹⁷⁸

O sentimento religioso é o tema da edição sabática de 20 de Outubro de 1711 (era comum que o sábado fosse reservado a temas mais sérios). Assim como Shaftesbury, Addison reconhece a importância da “devoção” como força motriz do empreendimento humano. Trata-se de um “princípio divino” que, mais do que a própria razão, nos distingue do resto do “mundo animal” (S, no 201). Sem devoção, “temperança, sobriedade e justiça” não são mais do que uma “fria, inane e insípida condição da virtude”. A devoção “abre a mente para grandes concepções e a preenche de ideias mais sublimes do que qualquer uma que se possa encontrar na mais elevada ciência”. No entanto, mesmo esse princípio divino, se não for moderado pela “razão reta”, pode nos levar a erros: “os dois grandes erros aos quais uma devoção equivocada pode nos levar são o entusiasmo

¹⁷⁸ Para uma visão semelhante sobre essa discussão, cf. KLEIN, 1997.

e a superstição”. Seguem-se, então, duas definições, que poderiam facilmente estar presentes em qualquer tratado anglicano de polêmica teológica do século XVII:

“Devotion, when it does not lie under the check of Reason, is very apt to degenerate into Enthusiasm. When the Mind finds her self very much inflamed with her Devotions, she is too much inclined to think they are not of her own kindling, but blown up by something Divine within her. If she indulges this Thought too far, and humours the growing Passion, she at last flings her self into imaginary Raptures and Extasies; and when once she fancies her self under the Influence of a Divine Impulse, it is no wonder if she slights Human Ordinances, and refuses to comply with any established Form of Religion, as thinking her self directed by a much superior Guide” (S, no 201).

Se o entusiasmo é “um tipo de excesso na devoção”, a superstição “é o excesso não apenas da devoção, mas da religião em geral”.

“The Roman Catholick Church seems indeed irrecoverably lost in this Particular. If an absurd Dress or Behaviour be introduced in the World, it will soon be found out and discarded: On the contrary, a Habit or Ceremony, tho' never so ridiculous, which has taken Sanctuary in the Church, sticks in it for ever. A Gothic Bishop, perhaps, thought it proper to repeat such a Form in such particular Shoes or Slippers. Another fancied it would be very decent if such a Part of publick Devotions were performed with a Mitre on his Head, and a Crosier in his Hand. To this a Brother Vandal, as wise as the others, adds an antick Dress, which he conceived would allude very aptly to such and such Mysteries, till by Degrees the whole Office has degenerated into an empty Show” (ibid).

O entusiasmo é um movimento apaixonado para dentro de si, o narcisismo antinomiano de uma imaginação enfermeira que, rejeitando formas religiosas e sociais, encerra o ego numa quixotesca busca de Deus em si mesmo. A superstição, por sua vez, é um movimento igualmente apaixonado, porém dirigido para fora de si, uma inclinação heteronômica a formas externas que fragmenta e dispersa o ego em aparências vazias. Em suma: “um entusiasta em religião é como um palhaço obstinado, um homem supersticioso, como um cortesão insípido. O Entusiasmo tem algo de loucura em si, a superstição, de tolice”. Outra vez, é estabelecida uma analogia entre maneiras e religião. Do mesmo modo que a “conversação” ideal situa-se entre a loucura despudorada do “palhaço” e a tolice insípida do “cortesão”, o verdadeiro sentimento religioso, i.e., uma “forte e constante piedade masculina”, situa-se entre o “entusiasmo” e a “superstição”. A “polidez” verdadeira, cuja disciplina deve regular todos os comportamentos, sentimentos e discursos sociais, inclusive os religiosos, equilibra-se entre esses dois polos, combinando os valores da liberdade, autonomia e transcendência

pessoal e o respeito às formas que impedem o homem civilizado de soçobrar na selvageria. A chave para realização desse equilíbrio é o cultivo de um temperamento “jovial”.

Assim como Shaftesbury, Addison e Steele insistiram nos benefícios terapêuticos e diplomáticos do bom humor e do cultivo daquilo que Shaftesbury chamou de um “tipo sóbrio de jovialidade” – i.e., a famosa “fleuma”, reconhecida, no século XIX, como o traço característico do caráter nacional inglês. No número 381, Addison define a “jovialidade” (*cheerfulness*) distinguindo-a do “júbilo” (*mirth*):

“I have always preferred Cheerfulness to Mirth. The latter I consider as an Act, the former as an Habit of the Mind. Mirth is short and transient, Cheerfulness fixt and permanent. Those are often raised into the greatest Transports of Mirth, who are subject to the greatest Depressions of Melancholy. On the contrary, Cheerfulness, tho' it does not give the Mind such an exquisite Gladness, prevents us from falling into any Depths of Sorrow. Mirth is like a Flash of Lightning that breaks thro' a gloom of Clouds, and glitters for a moment: Cheerfulness keeps up a kind of Day-light in the Mind, and fills it with a steady and perpetual Serenity” (S, no 381).

Esse ensolarado “hábito mental” traz para o indivíduo que o entretém e para aqueles que o cercam uma série de benefícios. Em primeiro lugar, a jovialidade promove a saúde física e mental da pessoa: ela previne “os descontentamentos e murmúrios secretos do coração que golpeiam imperceptivelmente as fibras delicadas das quais as partes vitais se compõem”; ela “abole todas as ansiedades e descontentamentos, acalma e compõe as paixões e mantém a alma em uma perpétua calma” (S, no 387). O homem que possui uma disposição jovial “é não apenas calmo em seus pensamentos, mas um mestre perfeito de todos os poderes e faculdades da sua alma: sua imaginação é sempre nobre e seu julgamento imperturbado, seu temperamento é uniforme e composto” (S, no 381). Em segundo lugar, ao considerarmos o homem jovial “em relação às pessoas com quem ele se relaciona (*converses with*)”, descobrimos ainda que o seu temperamento “naturalmente gera amor e boa vontade para com ele”. Ou seja, a jovialidade é a moldura mental mais apropriada para a amizade:

“A cheerful Mind is not only disposed to be affable and obliging, but raises the same good Humour in those who come within its Influence. A Man finds himself pleased, he does not know why, with the Cheerfulness of his Companion: It is like a sudden Sunshine that awakens a secret Delight in the Mind, without her attending to it. The Heart rejoices of its own accord, and naturally flows out into Friendship

and Benevolence towards the Person who has so kindly an effect upon it” (S, no 381).

No número 68, cujo tema é a “amizade”, Addison destaca, entre as “qualidades de um bom amigo” listadas por Cícero (constância, lealdade, virtude, conhecimento, discrição, igualdade de idades e fortunas), “*morum comitas*”, um “temperamento agradável”, e ainda acrescenta, por sua conta, “uma certa estabilidade ou uniformidade de comportamento”. Mudanças e vicissitudes de humor são um empecilho à amizade, ensina Mr. Spectator, e, portanto, deve ser uma das “mais importantes tarefas da sabedoria” jamais abandonar aquela “parte agradável do nosso caráter” (S, no 68) – i.e., a parte “jovial”.

É quase desnecessário dizer que o inverso da “jovialidade” é a “melancolia”. “Eu tanto mais inculco essa jovialidade de temperamento”, explica Mr. Spectator, “pois ela é uma virtude na qual nossos conterrâneos são considerados como sendo mais deficientes do que qualquer outra nação. A melancolia é um demônio que assombra nossa ilha” (S, no 387).

Se tomarmos como base o ponto de vista de clérigos e teólogos anglicanos do século XVII, como fizemos no primeiro e segundo capítulo e como Addison faz aqui, inclinaremos-nos a concordar que, ao menos no passado recente, o “demônio do meio-dia” (um dos nomes da melancolia na Idade Média) realmente fustigava a Inglaterra, sobretudo no domínio da religião. Ser religioso, na experiência de um “puritano” do século XVII, implicava uma tensão radical com o mundo, uma tensão manifesta em uma forma de autoapresentação ansiosa para se distinguir da carnalidade e exibir as marcas da eleição num comportamento contrito e soldadesco, pontuado, vez ou outra, entre sectários inspirados, pelas manifestações extáticas e extemporâneas do Espírito Santo. Como vimos, essa forma de autoapresentação foi atribuída, por clérigos e teólogos anglicanos, aos efeitos do “humor melancólico” sobre a personalidade do religioso. Apropriando-se desse diagnóstico médico-moral, Addison trata a melancolia religiosa do puritano como uma moda extravagante de tempos idos, que, no entanto, persistia anacronicamente como um “desconfortável modo de vida” levado adiante por alguns insensatos:

“About an Age ago it was the Fashion in England, for every one that would be thought religious, to throw as much Sanctity as possible into his Face, and in particular to abstain from all Appearances of Mirth and Pleasantry, which were

looked upon as the Marks of a Carnal Mind. The Saint was of a sorrowful Countenance, and generally eaten up with Spleen and Melancholly. [...] Notwithstanding this general Form and Outside of Religion is pretty well worn out among us, there are many Persons, who, by a natural Uncheerfulness of Heart, mistaken Notions of Piety, or Weakness of Understanding, love to indulge this uncomfortable way of Life, and give up themselves a Prey to Grief and Melancholly. Superstitious Fears, and groundless Scruples, cut them off from the Pleasures of Conversation, and all those Social Entertainments which are not only innocent but laudable; as if Mirth was made for Reprobates, and Cheerfulness of Heart denied those who are the only Persons that have a proper Title to it” (S, no 494).

Representar a vida religiosa como “um estado insociável, que extingue toda a alegria e contentamento, obscurece a face da natureza e destrói o prazer de ser” não apenas afasta as pessoas da religião como é simplesmente um erro. Há uma relação de mútua influência entre religião e temperamento na filosofia do *Spectator* idêntica àquela que há na filosofia de Shaftesbury. Jovialidade e verdadeira religião andam juntas: “o verdadeiro espírito da religião alegre (*cheers*), tanto quanto compõe a alma; ele bane, de fato, toda leviandade de comportamento, todo júbilo vicioso e dissoluto, e, em troca, preenche o espírito com uma serenidade perpétua, uma jovialidade ininterrupta e uma inclinação habitual a agradar os outros, bem como a estar contente em si mesmo”.

Embora Addison e Steele expressassem uma visão religiosa mais convencional do que aquela de Shaftesbury, defendendo a doutrina das recompensas e punições futuras que o Conde considerava “mercenária” (e.g. S, no 75), eles também esposavam o seu teísmo estóico-cristão, vendo o universo como um cosmo harmonioso e benevolente, “uma espécie de teatro cheio de objetos que provocam em nós prazer, divertimento ou admiração”, “objetos que são próprios para elevar e manter vivo este ditoso [jovial] temperamento mental” (S, no 387). A contemplação da “beleza e harmonia naturais” do cosmo, exclama confiante Mr. Spectator, deve ser o bastante para “nos mostrar que a providência não pretendeu que esse mundo fosse cheio de murmúreos e lamentos, ou que o coração do homem fosse envolto em escuridão e melancolia”.

No entanto, caso a contemplação do universo não seja o bastante para dissipar as nuvens escuras que insistem em envolver o coração humano, é possível recorrer-se ao bálsamo diariamente oferecido pelo *Spectator*. Em 27 de novembro de 1712, pouco menos de um mês para o encerramento do jornal, é publicada uma carta de um leitor que, na companhia de alguns amigos, decidiu compor elogios ao

Spectator no mesmo formato usado por “pacientes para anunciar as curas a que foram sujeitos”. O primeiro encômio ao *Spectator* lê-se, então, da seguinte maneira:

“Remedium efficax et universum; or, An effectual Remedy adapted to all Capacities; shewing how any Person may Cure himself of Ill-Nature, Pride, Party-Spleen, or any other Distemper incident to the human System, with an easie way to know when the Infection is upon him. This Panacea is as innocent as Bread, agreeable to the Taste, and requires no Confinement. It has not its Equal in the Universe, as Abundance of the Nobility and Gentry throughout the Kingdom have experienced. N. B. 'No Family ought to be without it” (S, no 547).

Segue-se, então, uma série de curtos anúncios, nos quais são proclamadas as curas promovidas pelo *Spectator* com referências aos números dedicados à moléstia específica: ciúmes; bajulação (“*the Disease of Levée-Haunting*”); hipocondria; uma estranha “enfermidade da língua”, que levava o sujeito a insistentemente fazer perguntas “impertinentes e supérfluas”; imodéstia; acrimônia etc, até concluir com um “paciente” que, assinando “George Gloom”, declara ter sido, durante muito tempo, acometido de melancolia (*spleen*), até que, tendo sido aconselhado por seus amigos a submeter-se a um “curso de Steele” e ingerido os remédios matutinos transmitidos pelas mãos do “médico invisível”, encontrava-se agora “jovial, luminoso e tranquilo”.

Concebido ainda no contexto das ferozes disputas partidárias que, reanimando ressentimentos da Guerra Civil, tiveram início na Restauração, e num momento particular em que os Whigs sofriam um sério revés político, vendo as conquistas trazidas pela Revolução Gloriosa ameaçadas por uma revanche *Tory-High-Church*, o whigismo polido, herdeiro da religião “civil” latitudinária, dissociou o whigismo do radicalismo religioso e político, no qual insistiam seus inimigos, convertendo-o em um movimento moderado, polido e progressista. Além de alterar a fortuna política do partido, abrindo caminho para a sua hegemonia no restante do século, a filosofia terapêutica e diplomática formulada e disseminada por Shaftesbury, Addison e Steele transcendeu o seu contexto político local, convertendo-se numa espécie de *doxa* do século XVIII, antes que uma nova moda melancólica e entusiástica voltasse a se abater sobre a Europa. *Characteristics* e, sobretudo, *The Spectator* tornaram-se os evangelhos de uma religião polida da moderação, da amizade e da jovialidade. Nessa função, seriam apenas superados pelo romance do século XVIII, o gênero que, melhor do que

todos os outros, foi capaz de traduzir numa forma literária o modelo moralizante da “conversação polida”: de Samuel Richardson e Henry Fielding a Fanny Burney e Jane Austen, o vício seria ridicularizado e a virtude ensinada de uma forma leve, informal e divertida.