

Desencantamento da amizade: sensibilidade e sociabilidade no Iluminismo britânico

João de Azevedo e Dias Duarte

INTRODUÇÃO

A partir de uma análise de ideias e representações sobre a amizade presentes na literatura de língua inglesa teórico-prescritiva e de ficção produzida nos séculos XVII e XVIII, este trabalho pretende contribuir para o esclarecimento de um aspecto central da amizade nesse período: sua definição predominante como um vínculo sentimental. Embora, como Naomi Tadmor demonstrou, “na Inglaterra dos séculos XVII e XVIII, a amizade abrang[esse] um amplo [...] espectro de relações, incluindo relações de parentesco, de convívio, de trabalho e mesmo ligações políticas e de patrocínio”,¹ irei me concentrar em um aspecto do tema que figura em destaque em romances e textos teóricos da época: a associação entre a amizade, e a sociabilidade em geral, e as categorias da “sensibilidade” e dos “sentimentos”. A noção da amizade sentimental inscreve-se no interior daquele fenômeno da cultura do Iluminismo britânico que a crítica denominou “sentimentalismo” ou “cultura dos sentimentos”. Incorporando noções contemporâneas de civilidade e ressignificando categorias do discurso moral e político clássico, como “virtude” e “paixão”, autores ligados à voga setecentista dos sentimentos conceberam novas maneiras de se imaginar a personalidade e a sociabilidade. Ainda que a amizade sentimental seja uma concepção inovadora, não se deve obscurecer sua relação com o passado. Trata-se de uma ideia que absorve e transforma tradições discursivas anteriores relativas à amizade. Pretendo explorar aqui o papel que a tradição medieval e renascentista da “amizade espiritual” desempenhou na conformação da noção moderna da amizade sentimental. Tendo se formado a partir de um veio neoplatônico no interior do monasticismo cristão, a amizade espiritual adentrou a modernidade

¹ TADMOR, Naomi. *Family and friends in eighteenth-century England: household, kinship, and patronage*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001. p. 237. Todas as traduções no texto são minhas, salvo indicado.

impulsionada pela revitalização da doutrina platônica do amor no Renascimento. O reconhecimento dessa herança será útil para que se venha a compreender os impasses da amizade sentimental como ideal de sociabilidade no século XVIII.

Embora esta seja uma narrativa de “secularização”, o caminho da amizade espiritual à amizade sentimental não é, de modo algum, linear. Não se trata de pensar teleologicamente, mas sim de tentar entender de que modo escritores do século XVIII enfrentaram o desafio de imaginar a sociabilidade em um mundo em que o sentido não estava mais dado de maneira objetiva, e de que maneira as soluções encontradas se remetem e dialogam com problemas mais antigos. A questão decisiva para o cristianismo primitivo e medieval era o da justificação de relações particulares mundanas diante da visada universalista e transcendente dos seus princípios. O caminho encontrado por teólogos influenciados pelo neoplatonismo foi o de remeter as relações ao divino, fazendo do afeto particular um reflexo do amor a Deus. No final do século XVII, este caminho é questionado e o problema passa a ser, então, como se pensar a sociabilidade fora de um quadro metafísico. Deslocando a problemática da sociabilidade para o âmbito do sujeito, a “sensibilidade” sintetiza uma solução à questão particularmente bem-sucedida do ponto de vista cultural. No entanto, a persistência em suas formulações de tensões já verificadas no debate sobre a amizade no interior do cristianismo sugere seu vínculo com este e sua incapacidade de esgotar questões perenes.

Na primeira parte do texto, sintetizo o debate acerca da legitimidade de vínculos pessoais particulares no interior do cristianismo medieval até o florescimento de um culto da amizade, no século XII, e a elaboração da noção de amizade espiritual. Em seguida, acompanho a difusão da noção no âmbito cultural britânico dos séculos XVI e XVII, na esteira da revitalização da doutrina platônica do amor, e sua tematização na poesia metafísica de Katherine Philips. O passo seguinte compreende uma análise do tratado sobre a amizade do teólogo anglicano Jeremy Taylor, *A discourse of the nature, measures and offices of friendship, with rules of conducting it*, de 1657, em que uma crítica explícita à espiritualização das relações dá lugar a um modelo secular de amizade, que abre o caminho para formas alternativas de imaginação da sociabilidade, como o discurso sentimental do século XVIII. Finalmente, uma discussão da categoria da sensibilidade e da cultura setecentista dos sentimentos introduz e contextualiza uma análise da noção de sociabilidade e de amizade sentimental em textos teóricos dos filósofos

escoceses David Hume e Adam Smith e no romance *The adventures of David Simple*, da romancista inglesa Sarah Fielding.

A AMIZADE ESPIRITUAL

A recepção e a adaptação da vasta literatura greco-romana sobre a amizade pelo cristianismo são marcadas por uma tensão entre as conotações de forte envolvimento pessoal recíproco, afetivo e preferencial da amizade na cultura clássica e os princípios universalistas e extramundanos da nova religião. Essa tensão já é discernível na escolha pelos redatores do Novo Testamento do verbo *agapan* e do substantivo *agape* (cujo correspondente latino é *caritas*) em detrimento dos outros três verbos existentes no grego para se referir ao amor/amizade (*eran*, *stergein*, *philein*).² Raramente utilizado em manuscritos da Antiguidade, *agape*, termo que indicava um tipo de afeição moderada e familiar, passou a se referir à forma altruísta e universal de amor que, calcado no amor de Cristo pela humanidade, é um dos conceitos centrais da doutrina cristã. Contrariando ainda a prática, comum na Antiguidade, de se tomar a amizade como o paradigma da vida social e das relações políticas, o cristianismo, desde seus princípios, optou pelo modelo da família para representar o vínculo comunitário cristão.³

Em seu *Friendship and community*, Brian P. McGuire argumenta que duas atitudes distintas para com a amizade preferencial, cada uma das quais com consequências históricas importantes para o monasticismo cristão, abriram-se a partir dos Evangelhos. Fundando-se em uma interpretação estrita da mensagem de Cristo – amem a mim, amem uns aos outros sem distinção (amigos e inimigos) e, acima de tudo, me obedeçam –, a primeira atitude, cética em relação ao valor de vínculos pessoais intensos, prevaleceu no monasticismo tradicional até os séculos XI-XII. Nessa vertente do cristianismo, as afeições particulares tendem a ser vistas como desvios e, no limite, antitéticas aos mandamentos do amor

² Cf. ORTEGA, Francisco. *Genealogias da amizade*. São Paulo: Iluminuras, 2002. p. 58; c. também OSCEMA, Klaus. Sacred or profane? Reflections on love and friendship in the Middle Ages. In: GOWING L.; HUNTER, M.; ROBIN, M. (Org.) *Love, friendship and faith in Europe, 1300-1800*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2005. p. 47.

³ “The early Christians called each other brothers, not friends”. MCGUIRE, Brian P. *Friendship and community: the monastic experience, 350-1250*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2010. p. xxvii. 1. ed. 1988.

a Deus e do amor ao próximo (que tende a assumir um caráter impessoal, generalizado e não exclusivo). Segundo McGuire, foi a herança dos chamados Padres do Deserto que fez com que uma interpretação rigorista do cristianismo e uma disposição pouco favorável à amizade pessoal tenham prevalecido no monasticismo tradicional. Influenciados pelo estoicismo, os ascetas egípcios dos primeiros séculos, como Santo Antão e São Pacômio, considerados os pais do monasticismo, favoreceram a via do isolamento e da *apatheia*, da extirpação das paixões, inclusive do desejo pela afetividade compartilhada, como caminho para Deus. Tudo aquilo que prendesse o monge ao mundo, afastava-o de Deus e, portanto, deveria ser evitado. Como advertem as palavras da *Epístola de São Tiago* – “não sabeis que a amizade com o mundo é inimizade com Deus?” –, a salvação, segundo essa visão, passa pelo rompimento com os vínculos mundanos e não pelo seu fortalecimento. As quase militares regras monásticas, como a Regra do Mestre e a sua versão adaptada, a Regra de São Bento, escrita na primeira metade do século VI, espelham uma estrutura hierárquica e disciplinar herdada do Oriente, na qual a relação entre mestre e discípulo se sobrepõe àquela entre iguais. Nos escritos de São Basílio e São João Cassiano, as “afeições particulares” são vistas com desconfiança, porque representam uma ameaça à autoridade do abade e à harmonia do convento, e “a desaprovação de amizades particulares prevaleceu em grande parte dos escritos monásticos até bem recentemente”.⁴

Por sua formação clássica e pela centralidade de sua obra no cristianismo, Santo Agostinho desempenha um papel importante nessa história. Como qualquer outro cidadão romano cultivado, amizades pessoais intensas fizeram parte de sua vida, tal como o testemunham suas amizades de juventude e a sua participação em comunidades dedicadas à vida filosófica da confraternização e do debate, segundo o modelo das escolas antigas. Sua obra, porém, manifesta a conversão (que acompanha a sua conversão pessoal) de uma noção clássica de amizade, fundada em sua experiência pregressa, a uma concepção cristã, na qual o vínculo pessoal só se completa (dissolvendo-se) no amor universal a Deus.

No livro IV das *Confissões*, para descrever a dor provocada pela perda de um amigo de juventude, Santo Agostinho se serve do *topos* horaciano que representa

⁴ HYATTE, Reginald. *The arts of friendship: the idealization of friendship in medieval and early Renaissance literature*. Leiden: Brill Academic Publishers, 1994. p. 46.

os amigos como duas metades de uma mesma alma.⁵ O recurso à tradição é, no entanto, apenas uma estratégia para a desqualificação das relações mundanas, para o ressaltado de sua *fragilitas* em contraste com a segurança do vínculo com Deus – “mas por que me penetrava tão facilmente e até o íntimo aquela dor, senão porque derramei na areia a minha alma, amando um mortal como se ele não houvesse de morrer”.⁶ Na reconfiguração agostiniana da tradição, a *vera amicitia* é aquela que tem Deus como seu *tertius* e *telos*: “feliz o que Vos ama, feliz o que ama o amigo em Vós, e o inimigo por amor de Vós”.⁷ Nesse movimento, as amizades de juventude são rejeitadas em nome de uma “noção despersonalizada, desafetivada e transcendente da amizade”:⁸ o amor universal que une todos os homens em Deus e para Deus, a *caritas christiana*. Como sintetiza Jean-Claude Fraisse, trata-se, em primeiro lugar, “da consciência de uma ligação particular com Deus de nosso ser espiritual, que se estende secundariamente aos outros homens, sem fundamento em uma atividade comum, e pela simples representação de sua identidade conosco do ponto de vista de Deus”.⁹

Santo Agostinho, porém, e o relato apaixonado de seu amigo de juventude nas *Confissões*, será uma das fontes para a superação, levada a cabo em meios beneditinos e cistercienses reformados nos séculos XI e XII, do ceticismo tradicional acerca do valor da amizade. A grande florescência da amizade ocorrida no século XII na Europa ocidental, especialmente na Inglaterra e no norte da França, foi preparada por uma série de transformações na vida religiosa, impulsionadas pela Reforma Gregoriana e pelo intercâmbio entre seculares e monges nas novas escolas catedrais, que contribuíram para uma valorização da experiência mundana e dos laços humanos como parte do esquema da salvação. Em consequência, nota-se, desde meados do século XI, um desenvolvimento sem paralelo do interesse intelectual e literário pela amizade: coleções de cartas (como as famosas cartas de Anselmo de Bec), hagiografias e mesmo tratados teóricos sobre a disciplina monástica passam a tratar de amizades íntimas em termos

⁵ “A minha alma e a sua formavam uma só em dois corpos.” AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 1997. IV.7, p. 82.

⁶ *Ibid.*, IV.8, p. 83.

⁷ *Ibid.*, IV.9, p. 84.

⁸ ORTEGA, Francisco. *Genealogias da amizade*, p. 69.

⁹ FRAISSE, Jean-Claude. *Philia: la notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: J. Vrin, 1984. p. 463.

sentimentais bastante elaborados. Esse desenvolvimento é acompanhado por uma retomada do interesse pela filosofia moral clássica. Citações da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, do *Laelius* e do *De Officiis*, de Cícero, e das cartas de Sêneca são frequentemente empregadas, lado a lado com passagens selecionadas da Bíblia, em apaixonadas declarações de afeto ou, simplesmente, de louvor à amizade. Nesse processo, o Cristo rigoroso, que exigia que todos os laços de sentimento fossem rompidos, dá silenciosamente lugar a um Cristo humanizado: Jesus que chorou por Lázaro e que distinguiu o apóstolo João com um carinho especial.

A amizade veio, então, a se tornar um tema dominante nos escritos e na vida monástica. À frente desse entusiasmo estava a nova ordem dos cistercienses, especialmente após a entrada de Bernardo de Claraval, que trouxe consigo um grupo de amigos para o monastério. A doutrina dos quatro passos do amor elaborada por Bernardo, segundo a qual o homem ascende gradualmente do amor a si mesmo ao amor e semelhança com Deus, é uma adaptação do modelo aristotélico-ciceroniano da amizade perfeita, em que a figura do amigo virtuoso é substituída pela de Deus.¹⁰ A ideia cristã-neoplatônica de que há uma continuidade, descrita como uma ascensão gradual, entre os amores mundanos e o amor divino é também central no tratado sobre a amizade, *De spiritualis amicitia*, do abade cisterciense inglês Elredo de Rieval. Escrito entre 1147 e 1167, o tratado de Elredo é a expressão teórica mais elaborada da tradição da “amizade espiritual”, que, passando por Alcuíno e pelo Venerável Beda – a quem McGuire atribui o primeiro uso da expressão para designar uma amizade íntima entre dois religiosos¹¹ –, no período carolíngio, retrocede até Santo Agostinho e Santo Ambrósio. Superando as reservas de Santo Agostinho a respeito de se investir muito de si em uma amizade, Elredo, convencido de que amizades preferenciais poderiam ajudar o monge (ou qualquer cristão) a se aproximar de Deus, defendeu seu valor e necessidade para a vida humana e especialmente para a vida monástica. A perda de seu amigo de juventude ensinara ao Agostinho maduro a fragilidade dos laços humanos e a necessidade de transcendê-los no amor divino. Onde Agostinho vira um intervalo, Elredo, em um arroubo neoplatônico, visualizou um movimento contínuo, indo do amor físico ao amor espiritual e, daí, até Deus. Para Elredo, a

¹⁰ Cf. HYATTE, Reginald. *The arts of friendship: the idealization of friendship in medieval and early Renaissance literature*, p. 54.

¹¹ Cf. MCGUIRE, Brian P. *Friendship and community: the monastic experience, 350-1250*, p. 94.

intimidade espiritual entre dois monges era o caminho para o conhecimento e eventual união com o divino (a fonte e o fim de toda a *vera amicitia*).

É preciso cautela, porém, para não se tomar o florescimento do interesse pela amizade e sua tematização em elaborados termos sentimentais como suportes à velha tese da “descoberta do indivíduo no século XII”, i.e., como se fossem índices do surgimento precoce de uma concepção moderna de pessoa e de sociabilidade. Como advertiu Caroline W. Bynum, as notáveis explorações da interioridade por pensadores do final do século XI e do XII tinham um propósito e limite bastante precisos:

o século XII via a descoberta do *homo interior*, ou *seipsum*, como a descoberta dentro de si mesmo de uma natureza humana feita à imagem de Deus – uma *imago Dei* que é idêntica para todos os seres humanos. Ademais, o pensador do século XII explorava a si mesmo em uma direção e para um fim. O desenvolvimento da personalidade era em direção a Deus.¹²

Se a ênfase na interioridade era concebida à maneira de, e referida a, um processo de aperfeiçoamento da alma em direção a Deus, o mesmo se pode dizer da amizade: “a amizade, assim como a descoberta da personalidade, é tratada como um passo em direção a Deus”.¹³ Pelo menos desde Santo Agostinho, a noção cristã de amizade apresenta-se como uma estrutura triangular, na qual a figura de Deus ocupa o vértice superior e os amigos os inferiores. Assim, Reginald Hyatte tem razão quando afirma que: “em amizades cristãs, o Absoluto desempenha sempre o papel dominante e ativo do único genitor e mantenedor da verdadeira *amicitia*”.¹⁴

É apenas no século XVIII que amizades sentimentais intensas serão tratadas, de maneira generalizada, como um fim em si mesmas. Antes de vir a esse momento, será útil acompanhar o desenvolvimento da noção no século XVII, na esteira da revitalização da doutrina platônica do amor pelo Renascimento.

¹² BYNUM, Caroline Walker. Did the Twelfth Century discover the individual? In: _____. *Jesus as mother: studies in the spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1982. p. 87.

¹³ *Ibid*, p. 88.

¹⁴ HYATTE, Reginald. *The arts of friendship: the idealization of friendship in medieval and early Renaissance literature*. p. 49.

O NEOPLATONISMO E A ‘AMIZADE SERÁFICA’ NA INGLATERRA DO SÉCULO XVII

“Amplamente disseminado” na Inglaterra dos séculos XVI e XVII, o tratado sobre a amizade espiritual de Elredo era uma das fontes da linguagem idealizada com que a amizade era tematizada na época.¹⁵ A outra fonte era a doutrina platônica do amor, revitalizada no Renascimento italiano e difundida pelas cortes da Europa em inúmeros *Trattati d’amore*. Conhecido na Idade Média apenas por intermédio de um punhado de diálogos e de fontes secundárias, como Cícero e Santo Agostinho, Platão tem todo o seu *corpus*, inclusive os diálogos sobre o amor e a amizade (*Lísis*, *O Banquete* e *Fedro*), traduzido para o latim, no século XV, pelo humanista florentino Marsílio Ficino.¹⁶ O popular comentário de Ficino sobre *o Banquete* (1469) contribuiu de forma decisiva para a “cristianização do amor platônico”, i.e., para o processo por meio do qual o Eros, despido de suas conotações homoeróticas, veio a ser concebido como uma força “casta e espiritualmente ascendente”, um caminho para apreensão do amor e da beleza divinos.¹⁷ Graças a Ficino e outros humanistas como Pico della Mirandola, Pietro Bembo, Castiglione e Giordano Bruno, a doutrina do amor platônico, adaptada ao cristianismo, fez fortuna literária nas cortes da Europa, sendo assimilada à filosofia e ao imaginário religioso e secular do amor e da amizade. A poesia de amor elisabetana e o culto do amor platônico patrocinado pela rainha Henriqueta Maria na corte de Carlos I foram consequências dessa voga na Inglaterra.¹⁸

Nos anos do Interregno e da Restauração, o amor platônico cristão tinha um propagandista no filósofo natural e teólogo Robert Boyle, cujo *Some motives to the love of God, better known as seraphic love* (1648) “naturalizou o conceito na Inglaterra”.¹⁹ De acordo com a descrição oferecida por Francis Harris, a amizade

¹⁵ Cf. HARRIS, Francis. *Transformations of love: the friendship of John Evelyn and Margaret Godolphin*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 5.

¹⁶ Cf. HUTTON, Sarah. *The Renaissance and the Seventeenth Century: Introduction*. In: BALDWIN, A.; HUTTON, S. (Org.). *Platonism and the English imagination*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998a. p. 68.

¹⁷ KRAYE, Jill. *The transformation of platonic love in the Italian Renaissance*. In: BALDWIN, A.; HUTTON, S. (Org.) *Platonism and the English Imagination*, p. 85.

¹⁸ HUTTON, Sarah. *Platonism in some metaphysical poets: Marvell, Vaughan and Traherne*. In: BALDWIN, A.; HUTTON, S. (Org.) *Platonism and the English imagination*, p. 163.

¹⁹ HARRIS, Francis. *Transformations of love: the friendship of John Evelyn and Margaret Godolphin*, p. 81.

mantida, na corte da Restauração, pelo humanista anglicano John Evelyn e pela dama de honra Margaret Godolphin, casada e trinta anos mais nova que Evelyn, foi modelada e conduzida segundo o conceito do “amor seráfico”, teorizado por Boyle e dominante nos discursos sobre a amizade no período. É também uma visão da amizade como “o mais próximo do amor dos anjos, senão idêntico” que se revela nos poemas sobre a amizade da escritora anglo-galesa Katherine Philips, conhecida por ter entretido, nos anos do Interregno, um famoso círculo literário (“a sociedade da amizade”), no qual os participantes, seguindo a moda árcade, adotavam nomes pastorais.²⁰

O uso de metáforas religiosas e a retórica apaixonada da poesia de Philips apontam para o significado espiritual da amizade, sua relação com um processo de esclarecimento e aperfeiçoamento da alma na direção de Deus. No poema *Friendship*, a ênfase recai sobre a oposição entre o “mundo insensível e bruto” e os seus “heréticos” e a “chama nobre” do amor de amizade que purifica e distingue os “refinados”, aproximando-os do divino.²¹ Para Philips, embora a amizade faça parte deste mundo, continuamente referido como grosseiro e vil, ela, por sua natureza “nobre e divina”, permite o vislumbre e a promessa de uma realidade superior (“é todo o céu que temos cá embaixo”). Privilégio de poucos, a amizade garante aos seus iniciados um refúgio, um abrigo protegido do olhar insensível do mundo externo, no qual o enlevo de amor produzido pela união das almas dos amigos é “uma maravilha tão sublime que não admite / a contemplação de rudes espectadores”.²² A amizade, esse “fogo puro / que queima mais límpido porque queima mais alto”, “os corações tanto refina”, porque é concebida segundo o modelo do amor divino neoplatônico, i.e., um amor não contaminado por paixões turbulentas como o desejo sexual; sempre calmo, sereno, constante e imperturbável e, ao mesmo tempo, infinitamente ardente e potente: um eros espiritual sublime. Tocados por essa chama “livre de rudeza (*grosseness*)

²⁰ Segundo Frances Harris, a prática de adotar nomes pastorais era comum nos círculos intelectualizados da alta sociedade inglesa do século XVII. Cf. HARRIS, Francis. *Transformations of love: the friendship of John Evelyn and Margaret Godolphin*, p. 154.

²¹ Apud LLEWELLYN, Mark. Katherine Philips: friendship, poetry and neo-platonic thought in 17th century England. *Philological Quarterly*, v. 81, n. 4, p. 444, 2002.

²² PHILIPS, Katherine. To my Lucasia, apud LLEWELLYN, Mark. Katherine Philips: friendship, poetry and neo-platonic thought in 17th century England, p. 460.

ou mortalidade”, os corações dos amigos, “aquecidos e iluminados, não consumidos”, tornam-se também “livres de fins vulgares”, habilitando-se à contemplação extática da beleza e verdade divinas.²³ Ao contrário do que sugerem interpretações feministas dos poemas de Philips, suas imagens são claramente não sexuais, representações de um enlace espiritual que transcende o mundo físico e não “um véu conveniente através do qual o desejo lésbico pode se ocultar”.²⁴ A política da amizade na poesia de Philips aponta, na verdade, em outra direção.

O culto da amizade e a ênfase mística em sua dimensão espiritual podem ser lidos também como uma rebelião contra a visão religiosa puritana dominante. De acordo com a análise clássica de Max Weber, duas consequências centrais da doutrina da predestinação, “o mais característico dos dogmas calvinistas”, foram o isolamento interior do fiel e a produção de uma cultura religiosa despida de elementos de ordem sensorial e sentimental. Como nada, nem ninguém (além de Deus), poderia ajudar o fiel naquilo que mais lhe importava – i.e., a certeza de ser o beneficiário da graça –, o apego sentimental a relações pessoais não apenas era inútil, como ainda envolvia o risco de ser considerado idolatria.²⁵ Com o puritanismo, a disposição pouco favorável à amizade que vimos ter prevalecido nos primeiros séculos do monasticismo medieval vem à tona. Conhecendo-se as simpatias jacobitas do círculo de Philips, é possível se especular que o Deus a que se referem os seus poemas tivesse os atributos da fé católica. Embora tenha sido educada em um ambiente presbiteriano e se casado com um cromwelliano moderado, Philips havia aderido à monarquia e ao movimento anglicano tradicionalista (*High Church*); e já foi sugerido que os nomes pastorais e o simbolismo do seu círculo literário seriam uma estratégia para que seus membros cultivassem uma fidelidade secreta à monarquia exilada.²⁶

²³ PHILIPS, Katherine. *Friendship in emblem, or the seale*, apud LLEWELLYN, Mark. Katherine Philips: friendship, poetry and neo-platonic thought in 17th century England, p. 451-452.

²⁴ *Ibid.*, p. 464. Estive seguindo aqui Mark Llewellyn, cuja interpretação dos poemas de Philips, questionando leituras feministas dos mesmos, busca situá-los no contexto da linguagem e das ideias neoplatônicas sobre o amor e a amizade disponíveis no século XVII.

²⁵ “Isso se vê, por exemplo, na admoestação tantas vezes repisada na literatura puritana inglesa contra toda a confiança na ajuda e na amizade dos homens”. WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 97; cf. também p. 207, nota 26, e p. 208, nota 31.

²⁶ Cf. LLEWELLYN, Mark. Katherine Philips: friendship, poetry and neo-platonic thought in 17th century England, p. 445 e 451.

A CASUÍSTICA PROTESTANTE DE JEREMY TAYLOR:
UM MODELO NÃO “ESPIRITUALIZADO” DE AMIZADE CRISTÃ

Também monarquista e membro do alto clero anglicano, Jeremy Taylor, perseguido, nos anos da Guerra Civil, por suas ligações com o arcebispo Guilherme Laud, parecia, no entanto, discordar da visão idealista da amizade sustentada por sua amiga pessoal, a “mais excelente e engenhosa Katherine Philips”, a quem dedica o seu breve tratado epistolar sobre a amizade: *A discourse of the nature, measures and offices of friendship, with rules of conducting it, in a letter to the most ingenious and excellent Mrs. Katharine Philips* (1657). Famoso pelo estilo refinado de seus sermões e escritos devocionais, Taylor foi um dos últimos grandes expoentes da casuística cristã, uma tradição de teologia prática que, encorajada pela Igreja desde o século XIII, entra em declínio no final do século XVII, na esteira da crítica devastadora à casuística jesuítica mobilizada por Blaise Pascal, em *Les Provinciales* (1656–1657). Desde então e até o seu ocaso no século XVIII, substituída por outras formas de discurso moralizante, como a prosa de ficção e a filosofia moral secular, a casuística veio a ser, como pretendia Pascal, associada à lassidão moral e entendida como uma forma perversa de sofística dedicada a confundir a mente do homem “simples e honesto”, tornando aceitáveis o vício e o pecado.²⁷

Porém, tal como entendida por seus praticantes, a casuística tinha como propósito auxiliar o cristão comum a aplicar adequadamente os preceitos contidos na Bíblia e na obra dos pais da Igreja a situações particulares da vida. De acordo com Kittsteiner, os casuístas, a despeito de suas pretensões ao raciocínio silogístico, buscaram, à semelhança de Tomás de Aquino, oferecer ao fiel a “possibilidade de estabelecer uma relação prática entre a vida mundana e a vida religiosa”. Tratava-se fundamentalmente de mediar entre um “*ethos* da redenção e uma ética mundana filosófico-sociológica”, conectando “a *vida em sua ‘qualidade de dada’ (givenness)* à questão referente ao caminho correto para a salvação”.²⁸ É

²⁷ Cf. LEITES, Edmund. Casuistry and character. In: _____ (Org.). *Conscience and casuistry in early modern Europe*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002. p. 119. 1. ed. 1988; cf. SAMPSON, Margaret. Laxity and liberty in Seventeenth-Century English political thought. In: LEITES, E. (Org.). *Conscience and casuistry in early modern Europe*. p. 73.

²⁸ *Ibid.*, 209-210.

exatamente esse o espírito que permeia o *Discurso* de Taylor e modela sua visão sobre a amizade. Porém, ao se concentrar nos aspectos práticos da vida mundana, Taylor lhe confere um destaque tal que acaba por obscurecer o foco tradicional na vida eterna, estabelecendo dessa maneira um modelo não espiritualizado de justificação das relações pessoais.

Retoricamente, o tratado se estrutura como uma série de respostas a questões supostamente colocadas ao autor por Katherine Philips, sendo a primeira: “até que ponto uma amizade querida e perfeita é autorizada pelos princípios do cristianismo?”²⁹ A questão aponta para a relação problemática entre a aceitação de vínculos afetivos preferenciais e o mandamento universalista do amor ao próximo, e Taylor inicia a sua resposta de uma maneira que parece ecoar a atitude cristã dos primeiros séculos, lembrando a ausência do termo “amizade”, “no sentido em que comumente a entendemos”, no Novo Testamento. Apenas parece, pois logo o texto toma um rumo surpreendente, começando com a seguinte definição:

por amizade, eu suponho que você queira dizer o maior amor, a maior utilidade, a comunicação mais aberta, o sofrimento mais nobre, a fidelidade mais exemplar, a verdade mais severa, o mais caloroso conselho e a maior união de espíritos, dos quais bravos homens e mulheres são capazes.³⁰

Isto, continua ele, o cristianismo “chama de caridade”, e reforça a visada universal: “a caridade cristã é a amizade estendida a todo o mundo”. Idealmente, “quanto mais vastas são as nossas amizades, mais queridos somos a Deus”.³¹ Até agora, não nos afastamos muito de São Paulo e dos ascetas do deserto. A questão muda de figura quando se coloca o problema de nossas limitações, de nossa “imperfeição”, e Taylor reconhece a impraticabilidade da amizade universal. Embora não haja termo para a extensão de nossas “orações e votos de felicidade”, há limites, físicos mesmo, para o exercício de nossos poderes efetivos de beneficência; e já que não podemos fazer o bem a todos igualmente, é lícito e

²⁹ TAYLOR, Jeremy. *A discourse of the nature, measures and offices of friendship, with rules of conducting it, in a letter to the most ingenious and excellent Mrs. Katharine Philips*. In: _____. *The whole works of the right Rev. Jeremy Taylor*. Londres, 1822. v. 11, p. 302. 1. ed. 1657.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 303.

conveniente que nos dediquemos a fazê-lo àqueles que nos são mais próximos. Em resumo, são nossas capacidades limitadas de beneficência que justificam e autorizam “aquela caridade especial e carinho que a filosofia chama de amizade e nossa religião, de amor ou caridade”.³²

Justificadas as amizades preferenciais, Taylor passa à questão, obrigatória em tratados clássicos sobre a amizade, acerca de quem deve ser escolhido como amigo. Sua resposta também é convencional: “um homem bom é o melhor amigo”. Decerto, “a virtude sozinha é a causa mais meritória de amabilidade”.³³ Mas o que é a “virtude”? Taylor deixa claro que não se refere àquelas virtudes mais excelsas da sapiência e do intelecto, louvadas por Platão e Aristóteles: “eu não me refiro às excelências filosóficas e severas de algumas pessoas taciturnas, que são, na verdade, sábias para si mesmas e exemplares para as outras”.³⁴ O “homem bom” de Taylor não é o filósofo absorto na contemplação das esferas celestes, tampouco o asceta que se retira do mundo em busca de Deus. “‘O homem bom’ é uma pessoa útil e que propicia benefícios (*profitable*) e isso é o laço de uma amizade efetiva”.³⁵

Como bem notou Naomi Tadmor:

o ‘amigo’ que Taylor descreve não é [...] uma pessoa com quem alguém se envolve em discussões filosóficas, nem é [...] um amigo ao lado do qual se combate no campo de batalha, como muitos dos amigos na tradição greco-romana [;] tampouco é um amigo santo que vive asceticamente para o amor a Deus [;] na verdade, trata-se de um amigo confiável, capaz de dar conselhos úteis, apoio a uma causa; alguém em quem se pode confiar em assuntos financeiros e que ofereça auxílio quando necessário.³⁶

Para Taylor, não há diferença efetiva entre virtude e utilidade. Onde há excelência, deve haver benefício, pois a amizade não é para contemplação. “Eu

³² *Ibid.*, p. 306.

³³ *Ibid.*, p. 307.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 308.

³⁶ TADMOR, Naomi. *Family and friends in eighteenth-century England: household, kinship, and patronage*, p. 214.

não penso que as amizades sejam nada metafísicos, criadas para a contemplação. [...] Embora eu ame o meu amigo por ser ele digno, ele não é digno se for incapaz de proporcionar benefícios”.³⁷ Combinando tipos separados por Aristóteles, a amizade fundada na virtude e aquela baseada na utilidade, Taylor enfatiza a orientação prática de seu discurso e desdenha as “amizades espirituais”:

pois há uma amizade platônica, assim como um amor platônico; porém, sendo eles apenas imagens de corpos mais nobres, são como trajes brilhantes, mas sem valor (*tinsel dressings*), que se mostrarão intrépidos à luz, e cairão bem em um baile de máscaras, mas não são apropriados para conversação e para os intercursos materiais da vida.³⁸

Compatibilizadas com os “princípios do cristianismo”, as amizades não são “espiritualizadas” no *Discurso*, i.e., compreendidas como um veículo para a iluminação e aperfeiçoamento da alma na direção de Deus. As relações pessoais são valorizadas por Taylor não em sua promessa de transcendência, mas em sua imanência mesma; e as amizades são “cristãs” na medida em que servem de suporte e auxílio, moral e material, à nossa existência no mundo. Dedicando-se a questões práticas – quem deve ser escolhido como amigo, até que ponto uma amizade pode ir (quais são seus limites e prerrogativas em relação a outros deveres e compromissos) e, finalmente, como conduzir uma amizade já estabelecida –, a casuística de Taylor pretende servir de guia para a manutenção e estabelecimento desse tipo de amizade mundana, porém cristã. Com seu modelo mundano de amizade, Taylor abre caminho, no mundo de língua inglesa, para alternativas secularizadas de tematização da sociabilidade, tal como aquela que irá se constituir no século XVIII em torno da noção de “sensibilidade”.

O LATITUDINARIANISMO E A CULTURA DA SENSIBILIDADE NO SÉCULO XVIII

Um aspecto central do discurso sobre a amizade na Inglaterra do século XVIII é a imbricação entre sociabilidade e “sensibilidade”. Perpassando vários campos

³⁷ TAYLOR, Jeremy. *A discourse of the nature, measures and offices of friendship, with rules of conducting it, in a letter to the most ingenious and excellent Mrs. Katharine Philips*, p. 309.

³⁸ *Ibid.*, p. 313.

da cultura do período – medicina, psicologia, epistemologia, ética, estética, literatura, moralidade e civilidade – a sensibilidade é uma categoria que sintetiza uma transformação geral na experiência histórica. Entendida como uma receptividade orgânica localizada em estruturas físicas, a sensibilidade, remetendo-se às variadas teorias fisiológicas do “sistema nervoso” veiculadas pelo discurso médico dos séculos XVII e XVIII, fornecia um fundamento fiscalista para uma epistemologia sensualista e uma psicologia da simpatia.³⁹ Além de prover um elo entre estados mentais e emocionais (“alma”) e estruturas orgânicas (“corpo”), a sensibilidade comandava um vocabulário de “sensações”, “impresões”, “vibrações”, “movimentos do coração”, “fibras” e “pulsos” que, oscilando entre o literal e o metafórico, permitia imaginar e expressar experiências interiores. Barker-Benfield chama a atenção para o fato de que “conquanto a sensibilidade se baseasse em suposições essencialmente materialistas, os proponentes do cultivo da sensibilidade vieram a investi-la de valores espirituais e morais”.⁴⁰ A sensibilidade e seus congêneres, “delicadeza” e “sentimento/sentimental”, tornaram-se termos decisivos na transformação dos padrões de civilidade e de comportamento corporal e na transição geral, no século XVIII, do fundamento da moral da razão e do julgamento para as afecções.

Essa transição, por sua vez, foi largamente promovida pela influência de teólogos e sermoneiros ligados à tradição anglicana latitudinária. O “latitudinarianismo” representa uma linha de pensamento ou tradição protestante liberal que advogava moderação em questões epistemológicas, doutrinárias e de organização eclesial e era favorável às novas correntes filosóficas e científicas.⁴¹ Nos anos da Restauração, o movimento se articulou intelectualmente em torno de um grupo de filósofos e teólogos de Cambridge influenciados pelo neoplatonismo florentino. Opondo-se ao rigorismo do agostinianismo puritano,

³⁹ Cf. VAN SANT, Ann. J. *Eighteenth-century sensibility and the novel: the senses in social context*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004. 1. ed. 1993.

⁴⁰ BARKER-BENFIELD, G. J. *The culture of sensibility: sex and society in Eighteenth-century Britain*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996. p. xvii.

⁴¹ Fenômeno caracteristicamente inglês, o latitudinarianismo começou a se organizar durante a Guerra Civil e o Interregno, consolidou-se após a Restauração até se tornar uma espécie de ortodoxia após 1688. Cf. KROLL, Richard. Introduction. In: KROLL, R.; ASHCRAFT, R.; ZAGORIN, P. (Org.). *Philosophy, science and religion in England, 1640-1700*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008. p. 2.

os chamados “Platonistas de Cambridge” (aos quais o epíteto negativo “latitudinário” foi originalmente aplicado) e seus sucessores elaboraram um cristianismo de espírito moderado e prático, que rejeitava o dogmatismo em nome dos princípios da benevolência, da caridade e da tolerância religiosa.⁴² Ao Deus soberano e insondável e à religiosidade despida de elementos sentimentais dos puritanos, opuseram um Deus benevolente e misericordioso e uma “religião do coração”. “Estou persuadido”, disse Ralph Cudworth em um sermão pregado à Câmara dos Comuns em 1647, “de que nenhum homem será jamais excluído do céu [...] se ele tiver ao menos um coração bom e honesto”.⁴³

Longe de ser completamente depravada pela Queda original, a natureza humana traria em sua constituição a marca da bondade infinita de Deus, uma sensibilidade inata aos sofrimentos alheios e uma disposição para aliviá-los. Segundo esta doutrina, a caridade e a benevolência procederiam menos da obediência a um mandamento do que espontaneamente de nossa humanidade comum, da “qualidade”, implantada em nossa natureza pela divindade, de “ser afetado pela tristeza e pela alegria daqueles de [nossa] própria espécie”.⁴⁴ Nessa perspectiva, o valor moral é interiorizado, deslocado do campo da ação, dos atos em si, para o da disposição interior adequada, i.e., para a presença “[d]as paixões ternas e [d]os afetos que [o]s incitam”.⁴⁵ A associação entre a virtude e os elementos de “delicadeza” e susceptibilidade emocional aguda à infelicidade humana era frequentemente mobilizada por clérigos latitudinários de maneira polêmica contra o estoicismo, bastante em voga na teoria política e moral do século XVII.⁴⁶ Antecipando uma crítica que se tornaria lugar comum entre moralistas e romancistas no século XVIII, a “insensibilidade estoica” é vista como o índice de um formalismo moral desumano e soberbo. O homem “verdadeiramente bom” é aquele que se deixa comover internamente, que age mobilizado pela compaixão e piedade e não por-

⁴² “With the Cambridge Platonists the Renaissance neoplatonic synthesis is put to the service of religious peace in an age of religious strife”. HUTTON, Sarah. Introduction. In: BALDWIN, A.; HUTTON, S. (Org.) *Platonism and the English imagination*, p. 73.

⁴³ Apud CASSIRER, Ernst. *The platonic renaissance in England*. Nova York: Gordian Press, 1970. p. 34.

⁴⁴ CLAGETT, William. *Of the humanity and charity of Christians* [1686], apud CRANE, Ronald S. Suggestion toward a genealogy of the “man of feeling”. *English Literary History (ELH)*, v. 1, n. 3, p. 212, dez. 1934.

⁴⁵ CRANE, Ronald S. Suggestion toward a genealogy of the “man of feeling”, p. 214.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 219.

que a Razão lhe comanda assim. “Uma mente delicada e terna”, disse William Sherlock, decano da catedral de São Paulo, em 1697, “que sente os sofrimentos dos outros, e sofre com eles, é a verdadeira disposição e espírito da caridade”.⁴⁷ Assim, Ronald S. Crane considera ser

evidente [...] que a qualidade da mente mais tarde louvada como “sensibilidade” ou “pranto moral” pelos sentimentalistas dos anos 1740 e 1750 não era outra senão aquela que já vinha sendo recomendada com entusiasmo como o signo distintivo do homem benevolente por estes pregadores antiestoicos do final do século XVII.⁴⁸

Gênero literário nascente, o romance foi um dos principais vetores do “culto dos sentimentos”, sobretudo com a publicação por Samuel Richardson, nas décadas de 1740 e de 1750, de seus imensamente populares romances epistolares, que deram o tom de boa parte da prosa ficcional de língua inglesa até o final do século. Preocupado em se dissociar do estigma de frivolidade e imoralidade que marcava, de maneira ainda muito forte, a narrativa ficcional, o romance assumiu da casuística o didatismo moral, atribuindo-se a tarefa elevada de “cultivar os princípios da virtude e da religião” e de instruir o “espírito (*mind*) da juventude de ambos os sexos”.⁴⁹ Ao mesmo tempo, como defende John Mullan, o romance sentimental compartilhou com o discurso moral filosófico contemporâneo a disposição para imaginar formas de sociabilidade que, baseadas no intercâmbio de sentimentos e paixões por sujeitos sensíveis, caracterizavam-se pela consensualidade e harmonia.⁵⁰

O recurso às “paixões” como fundamento de uma descrição da sociabilidade envolvia novos conceitos de paixão e de virtude que refletiam noções de

⁴⁷ Apud CRANE, Ronald S. Suggestion toward a genealogy of the “man of feeling”, p. 218.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 219.

⁴⁹ As duas frases encontram-se na capa da primeira edição de *Pamela*, romance de Richardson de 1740. Sobre a desconfiança que historicamente cerca o discurso ficcional na cultura ocidental, cf. COSTA LIMA, Luiz. *O controle do imaginário & a afirmação do romance*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

⁵⁰ MULLAN, John. *Sentiment and sociability: the language of feeling in eighteenth-century Britain*. Oxford: Clarendon Paperbacks, 2002. 1. ed. 1988.

civilidade condizentes com a valorização da sensibilidade e largamente difundidas na emergente “esfera pública burguesa”.⁵¹ Herdeira da tradição latitudinária, a linguagem dos “sentimentos morais”, compartilhada por romances e tratados filosóficos, conferiu à “paixão” um sentido que obscurecia o elemento de violência e descontrole, socialmente destrutivo, que acompanha o conceito desde a Antiguidade. Afastando-se da ideia de apetite incontrolável, paixão tornou-se sinônimo de “sentimento”, de “opinião” e de “pensamento refinado”;⁵² e uma sensibilidade pronunciada, uma “delicadeza de sentimentos”, tornou-se um indicador do senso estético e do valor moral de um indivíduo: de suas “boas maneiras”.⁵³ Daí a importância, nos romances, da figura do herói (ou heroína) cujo corpo manifesta, por gestos, suspiros e, sobretudo, lágrimas, sua virtude, seu “coração sincero”. O corpo que reage mecanicamente ao espetáculo das paixões humanas é a marca mesma de um caráter virtuoso. Dessa forma, um signo tradicionalmente masculino como a virtude foi “suavizado”, ao mesmo tempo que uma imagem corporal caracterizada pela delicadeza e susceptibilidade deslocou a imagem somática clássica do corpo viril e controlado como ideal cultural.⁵⁴ Despidas de sua aspereza e violência, as paixões puderam se tornar o fundamento de uma sociabilidade que, dirigida para a harmonização das relações, era representada como uma troca agradável de sentimentos e opiniões, uma conversação

⁵¹ Sobre a emergência de uma nova forma de vida pública no século XVIII, despida de status político oficial. Cf. HABERMAS, Jürgen. *The structural transformation of the public sphere: an inquiry into a category of bourgeois society*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1991.

⁵² Cf. MULLAN, John. *Sentiment and sociability: the language of feeling in eighteenth-century Britain*, p. 23-24; VAN SANT, Ann. J. *Eighteenth-century sensibility and the novel: the senses in social context*, p. 5.

⁵³ John Pocock sugere que o conceito de “maneiras” (*manners*) surge, no século XVIII, como uma alternativa ideológica atracente aos ideais clássicos de virtude pública para dar conta das relações e capacidades da personalidade na modernidade comercial. Cf. POCOCK, John G. A., *Virtues, rights and manners: a model for historians of political thought*. In: _____. *Virtue, commerce and history: essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985. p. 50.

⁵⁴ Goring e Barker-Benfield (espec. cap. 2) descrevem os tipos de discurso e prática social em torno dos quais, no século XVIII, uma ampla “reforma das maneiras masculinas, incluindo a ‘suavização’ de signos tradicionais da masculinidade” teria se dado. GORING, Paul. *The rhetoric of sensibility in eighteenth-century culture*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009. p. 10, nota 17.

cavalheiresca regida pela *politeness*.⁵⁵ É nesse contexto de valorização da “sensibilidade” e de uma “sociabilidade sentimental” que a amizade será tematizada por teóricos e romancistas como Adam Smith e Sarah Fielding.

COMÉRCIO E SENTIMENTOS: A AMIZADE NA TEORIA SOCIAL

Adam Smith e David Hume foram os mais ilustres expoentes de uma tradição dita “sentimentalista” da filosofia moral britânica, cujos aspectos mais notórios, o amálgama de vocabulários ético e estético e a concepção de que os juízos afins de beleza e valor moral não residem na “razão”, mas sim em um “sentimento” ou “sensação”, são uma herança do neoplatonismo de Cambridge, assimilado por Shaftesbury e Francis Hutcheson.⁵⁶ Em sua primeira obra, o monumental *Tratado da natureza humana*, Hume buscou estabelecer os fundamentos de uma ciência universal do homem, baseando-se no estudo dos sentimentos ou paixões que os seres humanos desenvolvem em sociedades organizadas. Um elemento central dessa ciência do homem era uma teoria geral da sociabilidade, algo que se tornaria um projeto comum de Hume e Smith desde o seu primeiro encontro em 1750-1751. Nesta época, Hume estava trabalhando em seus *Political discourses*, nos quais buscava acomodar os princípios da natureza humana estabelecidos no *Tratado* a uma teoria do comércio e a uma narrativa do processo civilizatório. Muitos dos argumentos desenvolvidos nesses textos baseavam-se em ideias do filósofo e polemista Bernard Mandeville, cuja *Fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos* (1714) constitui uma das mais originais e influentes contribuições à teoria social e política iluminista.

Enfurecendo moralistas tradicionais, Mandeville satirizou a noção de que a vida sociopolítica teria por fundamento uma personalidade racional e virtuosa ao sugerir sua incompatibilidade com as condições de existência que caracterizavam a contemporaneidade. A *commercial society*, na visão de Mandeville,

⁵⁵ A *politeness* é definida, em meados do século, pelo escritor escocês Tobias Smollett, como a “arte de se fazer agradável [...] uma arte que necessariamente implica um senso de decoro e uma delicadeza de sentimentos”. *Travels through France and Italy*, 1766, apud GORING, Paul. *The rhetoric of sensibility in eighteenth-century culture*, p. 22, grifos meus.

⁵⁶ Sobre a influência dos platonistas de Cambridge no desenvolvimento intelectual de Shaftesbury, cf. CASSIRER, Ernst. *The platonic renaissance in England*, p. 160.

seria não mais do que um agregado artificial de indivíduos egoístas, ligados uns aos outros não por seu espírito cívico, nem por sua retidão moral, mas sim por suas qualidades antissociais ou viciosas como o orgulho, a vaidade, a inveja, o logro e o desejo de dominação. Paradoxalmente, tais qualidades negativas, os “vícios privados”, mobilizando a indústria e a invenção dos homens, seriam as responsáveis, graças à “hábil direção de políticos destros”, pela incomparável prosperidade material e superioridade militar das sociedades modernas.

Para explicar a natureza das relações sociais contemporâneas, Mandeville elaborou uma psicologia moral inspirada na tradição agostiniana francesa de análise das paixões, associada a Pascal, La Rochefoucauld e ao teólogo jansenista Pierre Nicole, segundo a qual o orgulho e o autointeresse são os fundamentos disfarçados de todo o intercurso social, inclusive da amizade. “Aquilo que os homens nomearam amizade”, escreveu o duque de La Rochefoucauld, tendo em vista a sociabilidade aristocrática da corte de Luís XIV, “não é mais do que uma associação mercantil, um arranjo recíproco de interesses e uma troca de favores; enfim, não é senão um comércio, onde o amor-próprio se propõe sempre algo a ganhar”.⁵⁷ Mandeville, que adaptou boa parte dos *insights* psicológicos de La Rochefoucauld ao mundo urbano da Inglaterra setecentista,⁵⁸ não hesitou, em sua refutação da doutrina de Shaftesbury a respeito da sociabilidade natural do homem, em atribuir a amizade, bem como toda forma de sociedade, ao motivo proteico do amor-próprio: “será que o homem não ama companhia pelo mesmo motivo que ama tudo mais, por sua própria causa? Nenhuma amizade ou civilidade duram sem que sejam recíprocas”.⁵⁹ Aquilo que é comumente atribuído “à sociabilidade do homem, à sua propensão natural para a amizade e amor à companhia”, quando visto mais cuidadosamente, deverá ser reconduzido ao seu princípio verdadeiro, o esforço ubíquo que empregamos para “fortalecer o nosso próprio interesse”.⁶⁰

⁵⁷ LA ROCHEFOUCAULD. Maximes. In: _____. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1935. n. 83, p. 255.

⁵⁸ “La Rochefoucauld serves to show how many of the specific psychological insights we see in Mandeville can be found in the *moralistes* of late seventeenth-century France”. HORNE, T. A. *The social thought of Bernard Mandeville: virtue and commerce in early eighteenth-century England*. Londres: The Macmillan Press, 1978. p. 25.

⁵⁹ MANDEVILLE, Bernard. *The fable of the bees*. Londres: Penguin, 1970. p. 344.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 346.

Influenciado pelos argumentos de Mandeville acerca da relação positiva entre as paixões, a indústria humana e a grandeza e felicidade de uma nação, Hume mobilizou a sua mais persuasiva retórica para, evitando o cinismo mandevilliano, mostrar que o comércio e o progresso econômico eram também eticamente benéficos. De modo a defender que “as eras do refinamento são tanto as mais felizes quanto as mais virtuosas”, Hume estabeleceu, em seus ensaios, um contraste entre uma situação de insegurança e atrofia material e moral, na qual viveriam os habitantes de sociedades primitivas, e um círculo virtuoso de segurança, indústria, invenção, conhecimento, sociabilidade, boas maneiras e felicidade que caracterizaria a civilização comercial.⁶¹ A retórica de Hume nos *Ensaíos* sugere que a civilização comercial ofereceria aos seus habitantes possibilidades inauditas de enriquecimento da personalidade e de desenvolvimento das virtudes da humanidade e da sensibilidade. Em uma versão da tese, associada a Montesquieu, de que “*le doux commerce*” refina e modera o comportamento,⁶² Hume trata a sociabilidade promovida pelo progresso da civilização como uma conversação benfazeja e moralizada, uma troca agradável e harmoniosa de opiniões e sentimentos suaves. O refinamento das artes, escreve ele em *Of the delicacy of taste and passion*, promove o cultivo de uma “delicadeza de gosto”, que “desenvolve nossa sensibilidade para todas as paixões ternas e agradáveis, ao mesmo tempo que torna o espírito incapaz de emoções mais ásperas e turbulentas”.⁶³ O cultivo das “artes polidas” desenvolve “uma certa elegância de sentimentos à qual o resto da humanidade é estranha”, excita emoções “ternas e suaves” e, “retirando o espírito da azáfama dos negócios e do interesse”, produz “uma agradável melancolia, que, de todas as disposições do espírito, é a mais adequada para o amor e para a amizade”.⁶⁴ A paradoxal referência à melancolia – cujo caráter, desde sua origem na filosofia e medicina clássicas, é caracterizado

⁶¹ Cf. HUME, David. *Essays, moral, political and literary*. Indianapolis: Liberty Classics, 1987. part. II, ensaio II, par. 3-5, p. 269.

⁶² A frase não é de Montesquieu. Sobre a história desta tese, uma das primeiras formas de racionalização e defesa do capitalismo, cf. HIRSCHMAN, Albert O. *As paixões e os interesses: argumentos políticos para o capitalismo antes de seu triunfo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

⁶³ HUME, David. *Of the delicacy of taste and passion*. In: _____. *Essays, moral, political and literary*, part. I, ensaio I, par. 5, p. 6.

⁶⁴ *Ibid.*, part. I, ensaio I, par. 6, p. 7.

pela misantropia e pela busca da solidão⁶⁵ – em conexão com a amizade aponta para uma tensão entre a universalidade pretendida da ciência do homem e uma tendência à privacidade e exclusividade da sociabilidade sentimental. Com efeito, “uma delicadeza de gosto é favorável ao amor e à amizade por confinar nossa escolha a poucas pessoas e por nos fazer indiferentes à companhia e à conversação da maior parte dos homens”.⁶⁶ A tensão referida decorre do fato de que a própria sociabilidade é concebida como sendo “produzida” por uma capacidade mais ou menos desenvolvida da personalidade, sua sensibilidade ou simpatia.

Desenvolvendo a discussão sobre a simpatia contida no *Tratado* de Hume, Adam Smith fez desse conceito o elemento central de sua *Teoria dos sentimentos morais* (1759), que concedia ao elogio humeano do comércio uma teoria da sociabilidade e um fundamento filosófico-ético. O termo “simpatia” era bastante familiar a filósofos e moralistas contemporâneos. Em sua origem, na doutrina dos antigos estoicos, a *sympátheia* consistia em um princípio cosmológico de atração, uma emanção invisível do Pneuma divino, que garantia a coesão e harmonia dos seres humanos e do universo. Oposta ao seu contrário, a antipatia, a simpatia tornou-se um dos modos da “semelhança”, princípio que regia a *epistémê* renascentista.⁶⁷ No século XVII, o termo era largamente utilizado por clérigos latitudinários como sinônimo de piedade e compaixão, formas da sensibilidade universal ao sofrimento em que se baseia a caridade. Shaftesbury e Hutcheson o empregaram, principalmente, com esse significado cristão. No século XVIII, o conceito começou a ser usado simultaneamente na medicina e na teoria social para dar conta de questões relacionadas à integração das partes e funcionamento geral, respectivamente, do corpo físico e do corpo político.⁶⁸ Moralistas populares,

⁶⁵ Cf. PIGEAUD, Jackie. Apresentação. In: ARISTÓTELES. *O homem de gênio e a melancolia*. O problema XXX, 1. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998. p. 11.

⁶⁶ HUME, David. Of the delicacy of taste and passion. _____. *Essays, moral, political and literary*, part. I, ensaio I, par. 7, p. 7.

⁶⁷ Cf. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 23-63; FUNKENSTEIN, Amos. *Theology and the scientific imagination: from the Middle Ages to the seventeenth century*. Princeton: Princeton University Press, 1986. p. 38.

⁶⁸ Cf. LAWRENCE, C. The nervous system and society in the Scottish Enlightenment. In: BARNES, B.; SHAPIN, S. (Org.). *Natural order*. Londres: Sage Publications, 1979. p. 19-40.

como Joseph Addison, empregaram a simpatia para descrever as origens dos afetos sobre os quais a sociabilidade e a amizade se baseavam.⁶⁹

Mantendo a combinação de significados fisiológicos, psicológicos e éticos, peculiar à trama semântica da “sensibilidade” no século XVIII, o conceito recebe um tratamento sistemático em Hume, para quem a simpatia seria um princípio extralinguístico de comunicação social, por meio do qual sentimentos seriam transmitidos por vibrações nervosas de uma pessoa à outra. Ao passo que o conceito humeano de simpatia era útil para explicar um tipo de identificação sentimental instintiva e irreflexiva, Smith acreditou ser importante alargá-lo para que desse conta da maior complexidade de nossas interações emocionais, e o fez aplicando-lhe a própria teoria humeana da imaginação.⁷⁰ Na *Teoria*, a simpatia – transcendendo os sentidos limitados de compaixão e piedade, ou de receptividade instintiva ao sofrimento – é, primordialmente, uma “com-paixão” a toda e qualquer paixão, sentimento ou emoção produzida por um esforço consciente de representação imaginativa da situação daqueles que nos rodeiam. Segundo Smith, não possuímos nenhum acesso direto às experiências alheias, exceto aquele que se origina de um conceito delas formado em nossa imaginação. É esse conceito que nos afeta, produzindo uma resposta emocional. O trabalho moral da imaginação procede de uma curiosidade espontânea e desinteressada pela fortuna de nossos semelhantes.⁷¹ Esse “interesse desinteressado” envolve um processo de avaliação da conduta alheia e de formulação de juízos de aprovação ou desaprovação da mesma, com sentimentos correspondentes de afeição ou aversão. “Para Smith, esse processo de avaliação e aprovação tinha tudo a ver com o gosto e com nosso senso de *propriety*, nossa percepção acerca de se uma emoção seria adequada à situação na qual a pessoa estaria colocada”.⁷² A “*propriety*” de uma conduta ou sentimento, sua beleza moral, depende de sua

⁶⁹ Cf. PHILLIPSON, Nicholas. *Adam Smith: an enlightened life*. Londres: Yale University Press, 2010. p. 148.

⁷⁰ Sobre a distinção entre os conceitos de simpatia de Hume e Smith, cf. HAAKONSEEN, Knud. *The science of a legislator: the natural jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989. p. 45-49.

⁷¹ Cf. SMITH, Adam. *The theory of moral sentiments*. Editado por A.L. Macfie e D.D. Raphael. Indianapolis: Liberty Press, 1982. part. I, seq. I, cap. 1, par.1, p. 9.

⁷² PHILLIPSON, Nicholas. *Adam Smith: an enlightened life*, p. 151.

proporção à causa a que responde, tal como julgada pelos sentimentos simpáticos de um espectador desinteressado (“imparcial”, diria Smith).

Segundo Smith, não apenas nos interessamos em imaginar e julgar o comportamento e os sentimentos alheios como buscamos fazer com que nossos comportamentos e sentimentos sejam vistos com aprovação pelos outros, pois “nada nos agrada mais do que observar em outros um sentimento solidário com todas as emoções de nosso próprio peito, e nada nos choca mais do que a aparência do contrário”.⁷³ Impelidos pelo prazer da “simpatia mútua”, o prazer da consonância sentimental, envolvemo-nos em um comércio civilizador, descrito por Smith como um processo de afinação que envolve, de um lado, um exercício de sensibilização e compreensão simpática, e, de outro, um exercício de autodomínio, responsável por abrandar a violência das paixões e promover uma mediania decorosa. A consequência desse comércio sentimental, não intencionada pelos agentes individuais, é a “harmonia da sociedade”, uma sintonia não distinta daquela que se dá entre os instrumentos musicais em uma orquestra.⁷⁴

Sobre esses dois esforços, do espectador em simpatizar com a pessoa diretamente afetada, e desta em suavizar suas emoções de modo a receber a simpatia do espectador, originam-se dois grupos de virtude, respectivamente: “as suaves, as brandas, as amáveis virtudes da cândida condescendência e da humanidade indulgente”; e “as grandes, as terríveis e respeitáveis virtudes da abnegação e do autodomínio”.⁷⁵ Smith situa a amizade no primeiro grupo, e chama de um “amigo” aquele “cujo coração simpático parece ecoar todos os sentimentos daqueles com quem conversa, que padece pelas suas calamidades, que ressentido as suas injúrias e que se regozija com a sua boa fortuna”.⁷⁶ A referência aqui é a afirmação de Rousseau de que as virtudes sociais da “generosidade, [d]a clemência, [d]a humanidade” e “mesmo a benevolência e a amizade” não são senão os produtos de uma *pitié naturelle*.⁷⁷ No entanto, enquanto o filósofo genebrino

⁷³ SMITH, Adam. *The theory of moral sentiments*, part. I, seq. i, cap. 2, par. 1, p. 13.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, part. VII, seq., iv, cap. 28, p. 337.

⁷⁵ *Ibid.*, part. I, seq. i, cap. 5, par. 1, p. 23.

⁷⁶ *Ibid.*, part. I, seq. i, cap. 5, par. 2, p. 24.

⁷⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*; precedido do Discurso sobre a ciência e as artes. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p.191.

afirmava que essa sensibilidade natural, vigorosa no homem primitivo, teria se atenuado com o progresso da civilização,⁷⁸ Adam Smith via uma relação positiva entre civilização e humanidade: “entre as nações civilizadas, as virtudes que se baseiam na humanidade são mais cultivadas do que aquelas que se baseiam na abnegação e no comando das paixões”.⁷⁹ A “segurança geral e a felicidade que prevalecem em eras de civilidade e polidez” permitem que “o espírito est[ej]a mais à vontade para se soltar e favorecer [*to indulge*] as suas inclinações naturais”.⁸⁰ Premidos pelo perigo constante e pela carestia, “selvagens” e “bárbaros” habitua-se a não dar vazão aos seus sentimentos nem a esperar de seus compatriotas qualquer simpatia. O ponto é que: “todos os selvagens estão demasiadamente ocupados com suas próprias carências e necessidades para dar muita atenção àquelas de outra pessoa”.⁸¹ Daí resulta que “a fraqueza do amor, que é tão tolerada [*indulged*] em eras de humanidade e polidez, [seja] vista, entre os selvagens, como a mais imperdoável efeminação”.⁸²

Como coloca Charles Griswold, “sem muito exagero, pode-se dizer que a *Teoria dos sentimentos morais* é, de uma maneira geral, sobre o amor”.⁸³ Não obstante seu sentido técnico smithiano, a simpatia, com sua herança semântica da caridade cristã, é uma forma de amor e envolve uma reciprocidade de afetos. Como vimos, a simpatia conecta os homens promovendo uma sociabilidade em que as ações e os sentimentos, circulando livremente, abrem-se ao olhar judicioso do espectador imparcial e, moralizadas, convergem em uma “harmonia agradável”. Mas Adam Smith estava consciente de que o amor nem sempre promove a moralidade e a harmonia social, de que ele pode ser também uma força perigosa, capaz de excluir ao invés de integrar os indivíduos em uma coletividade; e é contra os riscos desse tipo de amor, e da relação exclusiva que ele

⁷⁸ “[...] a comiseração será tanto mais enérgica quanto mais intimamente o animal espectador se identificar com o animal sofredor. Ora, é evidente que essa identificação deve ter sido infinitamente mais estreita no estado de natureza do que no estado de raciocínio.” (Ibid., p. 191-192).

⁷⁹ SMITH, Adam. *The theory of moral sentiments*, part. V, cap. 2, par. 8, p. 204-205.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid., part. V, cap. 2, par. 9, p. 205.

⁸² Ibid.

⁸³ GRISWOLD, Charles. L. *Adam Smith and the virtues of enlightenment*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999. p. 148.

promove, que a *Teoria* adverte. A questão torna-se explícita pela avaliação negativa que Smith confere ao amor romântico, o paradigma daquelas “paixões que se originam de um hábito ou pendor (*turn*) particular da imaginação”. Tais paixões são sempre problemáticas do ponto de vista moral, pois:

as imaginações da humanidade, não tendo adquirido aquele pendor particular, não podem participar delas; e tais paixões, embora se conceda que sejam quase inevitáveis em algum momento da vida, são sempre, em alguma medida, ridículas. Esse é o caso daquela forte ligação que naturalmente se desenvolve entre duas pessoas de sexos diferentes, que há muito fixaram seus pensamentos um no outro.⁸⁴

Um observador desinteressado, não tendo adquirido o mesmo hábito assumido pela imaginação dos amantes, por melhor que se represente a situação dos mesmos, é incapaz de sentir com e por eles algo semelhante e, portanto, de compreender por que aquilo se dá. Em sua percepção, o objeto amado e a situação não coincidem com a intensidade da resposta, a qual se lhe parece, em sua desproporção, “ridícula”. O amor romântico é “impenetrável” ao espectador porque é inerentemente privado, baseia-se em um “hábito particular”. O mundo dos amantes é um mundo fechado, exclusivo, que envolve formas de perceber e valorar que são idiossincráticas e não comunicáveis publicamente. Como sintetiza Martha Nussbaum: “o ponto de Smith parece ser o de que o amor [...] romântico se baseia em uma resposta intensa a particularidades moralmente irrelevantes, de tal forma que não se pode explicá-lo”.⁸⁵ Fundando-se em crenças particulares a respeito do valor do objeto amado, esse tipo de amor se manifesta em condutas que extrapolam a possibilidade de justificação racional que os amantes possam articular para os outros. A relação promovida por ele não é uma relação de simpatia, nenhum dos dois é um “espectador imparcial” do outro, “nenhum está ‘fora’ do outro em um sentido [eticamente] relevante”.⁸⁶ Consequentemente, os

⁸⁴ SMITH, Adam. *The theory of moral sentiments*, part. I, seq. ii, cap. 2, par. 1, p. 31.

⁸⁵ NUSSBAUM, Martha. Steerforth's Arm: love and the moral point of view. In: _____. *Love's knowledge: essays on philosophy and literature*. Oxford: Oxford University Press, 1992. p. 342.

⁸⁶ GRISWOLD, Charles. L. *Adam Smith and the virtues of enlightenment*, p. 150.

amantes não experimentam a necessidade de moderar sua paixão. Trata-se de uma relação oposta àquela conversação social civilizadora promovida pela simpatia. A relação romântica “permanece, ao menos potencialmente, fora da teia social, inacessível à simpatia, talvez mesmo antissocial”.⁸⁷ Nesse caso, o amor propõe uma transcendência em dois sentidos relacionados: uma transcendência no outro, que, na fusão amorosa, se torna o mesmo, um outro eu; e uma transcendência em relação à necessidade de aprovação moral por observadores situados fora do círculo íntimo.

Compare-se agora a passagem anterior com esta:

Mas, de todas as relações entre indivíduos, aquela que se funda completamente sobre a estima e a aprovação da boa conduta e do comportamento do outro, confirmados por muita experiência e um longo contato, é, de longe, a mais respeitável. Tais amizades, brotando [...] de uma simpatia natural, de um sentimento involuntário de que as pessoas às quais nos ligamos são os objetos naturais e apropriados de estima e aprovação, podem existir apenas entre homens de virtude. A relação que se funda no amor à virtude, sendo, sem dúvida, de todas as relações, a mais virtuosa, é também a mais feliz, bem como a mais duradoura e segura.⁸⁸

Eis o modelo ideal das relações sociais para Adam Smith: a amizade fundada no amor à virtude. Trata-se de uma relação em que o afeto que une os participantes decorre e não se descola daquele processo de avaliação e aprovação moral que a simpatia promove. A conexão entre amizade e virtude aponta para a presença de elementos clássicos na teoria de Smith. Com efeito, a *Teoria* manifesta uma preocupação, típica de teorias éticas antigas, com a educação moral e com o aperfeiçoamento do caráter. No entanto, como notam Charles Griswold e Den Uyl, os elementos clássicos da teoria de Smith são contrabalançados por sua estrutura metaética “moderna”: a ausência de uma concepção substantiva de bem e a ênfase na harmonia social e no universalismo democrático do mínimo denomi-

⁸⁷ *Ibid.*, p.151.

⁸⁸ SMITH, Adam. *The theory of moral sentiments*, part. VI, seq. li, cap. 1, par. 18, p. 224-225.

nador comum das paixões e das condutas.⁸⁹ Tal como haviam notado os primeiros autores cristãos – reconhecendo aí um elemento condenável de amor-próprio⁹⁰ –, a amizade clássica, modelando-se segundo um padrão de excelência que não é o do comum dos mortais, promove uma socialidade seletiva e exclusiva. A amizade clássica, da perspectiva smithiana, tende a se confundir com aquela relação “ridícula” e moralmente suspeita do amor romântico: “aqueles que pretendem limitar a amizade a duas pessoas parecem confundir a sábia segurança da amizade com o ciúmes (*jealousy*) e a loucura do amor”.⁹¹

Essa “confusão” é característica da doutrina platônica segundo a qual o amor que orienta cada indivíduo na direção do Bem é a base da amizade (*philia*) que eles compartilham. Como vimos, essa ideia, cristianizada, esteve no cerne do florescimento de um culto da amizade no interior do monasticismo no século XII, dominando a sua tematização durante o Renascimento e até meados do século XVII. Mas o amor moral da simpatia não é o Eros, a “divina loucura” de Platão, uma escada que conduz para fora do mundo na direção das Ideias eternas ou do Deus que contempla a si mesmo. Por razões éticas, Adam Smith contém o impulso à transcendência do amor. Afinal, fora do mundo social, aonde se poderia ir? Deus não é mais um modelo animado, disponível à nossa contemplação e emulação, mas sim o distante “Autor da natureza”, i.e., o deus domesticado e previsível inventado pelos filósofos naturais do século XVII.⁹² Talvez, como sugere Griswold, Adam Smith cresse que Deus seria somente uma ficção produzida pela imaginação em seu infatigável anseio sintético “por uma imagem do todo como harmônico e do belo como aquilo que inspira a empresa humana”.⁹³ Seja como for, um amor a Deus muito intenso corre o risco de degenerar em “entusiasmo” (o pior inimigo da razão iluminista), e a religião em si desempenha seu papel mais importante quando “dá sanção as regras da moralidade” e “reforça nosso senso

⁸⁹ Cf. GRISWOLD, Charles. L.; UYL, Den; DOUGLAS, J. Adam Smith on friendship and love. *Review of Metaphysics*, v. 49, p. 609-637, mar. 1996.

⁹⁰ Cf. FRAISSE, Jean-claude. *Philia: la notion d'amitié dans la philosophie antique*, p. 466.

⁹¹ SMITH, Adam. *The theory of moral sentiments*, part. VI, seq. ii, cap. 1, par. 19, p. 225.

⁹² Cf. FUNKENSTEIN, Amos. *Theology and the scientific imagination: from the Middle Ages to the seventeenth century*.

⁹³ GRISWOLD, Charles. L.; UYL, Den; DOUGLAS, J. Adam Smith on friendship and love, p. 332-333.

natural do dever”.⁹⁴ Em uma frase em que ressoa o tratado de Jeremy Taylor, Smith sintetiza sua visada secular: “a mais sublime especulação do filósofo contemplativo mal pode compensar a negligência do menor dos deveres ativos”.⁹⁵

O desejo de transcendência que inspirava as amizades espirituais na Idade Média é rejeitado na filosofia moral de Adam Smith em nome de um modelo de relação ao mesmo tempo particular, fundada nas paixões, e universal, porque regulada por um controle sociomoral imanente. Já no romance sentimental, a tensão entre transcendência e imanência irá se manifestar no drama de um idealismo moral em choque com um mundo decaído.

O ROMANCE E A AMIZADE SENTIMENTAL

O romance sentimental elege como ideal de sociabilidade um vínculo privado e intenso, estabelecido entre dois ou alguns poucos indivíduos, no interior do qual reina uma perfeita concórdia, possibilitada pela afinidade entre corações sensíveis e benevolentes – uma utópica sociedade de amigos. David Simple, o herói sentimental do romance homônimo de Sarah Fielding, define a amizade verdadeira como uma

união perfeita dos espíritos, na qual cada um deveria considerar-se como apenas uma parte de um único ser; uma pequena comunidade, como se fosse, de dois, para a felicidade da qual todas as ações de ambos deveriam tender com a desconsideração absoluta de quaisquer interesses egoístas ou separados.⁹⁶

Traído por seu irmão na partilha da herança do pai, David decide-se a percorrer a cidade de Londres à procura de “alguém capaz de ser um amigo verdadeiro”: “alguém, de quem cada ação procederia seja da obediência à *Vontade*

⁹⁴ SMITH, Adam. *The theory of moral sentiments*, part. III, cap. 5, par. 4, p. 164.

⁹⁵ *Ibid.*, part. VI, seç. ii, cap. 3, par. 6, p. 237.

⁹⁶ FIELDING, Sarah. *The adventures of David Simple: containing an account of his travels through the cities of London and Westminster in the search of a real friend*. Editado por Malcolm Kelsall. Oxford: Oxford University Press, 1994. liv. I, cap. III, p. 26. 1. ed. 1744/1753.

Divina, seja do deleite em fazer o bem; alguém que não poderia ver o sofrimento alheio sem dor, nem os prazeres de outrem sem compartilhá-los”.⁹⁷

Este ideal contrastava, porém, com um mundo regido pela lógica do conflito de interesses, onde campeia o amor-próprio e seu cortejo de vícios – um mundo “mandevilliano”. Em romances sentimentais, a virtude, sempre atrelada à sensibilidade intensa de um coração simples e honesto, é contraposta à insensibilidade, à astúcia e à dissimulação de criaturas dominadas pelo apetite egoísta. Em suas aventuras em busca da amizade verdadeira, David Simple é constantemente assediado por “aparências de amizade”, pessoas de má índole que professam amizade e bons sentimentos visando apenas o interesse próprio. Eventualmente, David conhece Cynthia, Camilla (que viria a se tornar sua esposa) e Valentine, três amigos com quem estabelece uma comunidade sentimental, na qual reinam a perfeita reciprocidade de interesses e a dissolução do eu no conjunto. “Uma tal união de corações, uma tal harmonia de disposição”,⁹⁸ é fruto da simpatia de seus membros, de sua sensibilidade exacerbada.

Não há dúvida de que David Simple e seus amigos mais do que cumprem aquele critério que distingue o “amigo verdadeiro”: a capacidade de se sensibilizar e tomar parte das alegrias e, especialmente, dos sofrimentos alheios. Ao longo de suas aventuras, David mostra-se pronto a se derramar em prantos ao menor sinal de uma história triste. Ao ouvir Camilla suplicando por seu irmão, “as lágrimas de David correram tão rápidas quanto as suas”.⁹⁹ E quando David confirma sua amizade com Valentine, oferecendo-lhe sua fortuna, este responde da forma apropriada para se responder a um ato de generosidade extraordinária: “derramando lágrimas”.¹⁰⁰ Os exemplos são inúmeros, e a presença da lágrima sentimental nas cenas patéticas é obrigatória, pois ela é a marca corpórea e visível da sensibilidade e virtude dos heróis. Por isso, quando Camilla chora ao ouvir de David a narração da triste história de Cynthia, o herói, ao mesmo tempo que “se derreteu em ternura à visão de suas lágrimas”, “regozijou-se ante os pensamen-

⁹⁷ *Ibid.*, liv. I, cap. IX, p. 75-76.

⁹⁸ *Ibid.*, liv. VI, cap. I, p. 338.

⁹⁹ *Ibid.*, liv. II, cap. IX, p. 126.

¹⁰⁰ *Ibid.*, liv. III, cap. IV, p. 185.

tos de que ela seria capaz de vertê-las em ocasião tão propícia”¹⁰¹ – David tinha certeza de haver encontrado uma amiga verdadeira.

A amizade sentimental que une os membros da “pequena família” de David tem como antítese a “regra da razão” seguida pelo odioso Mr. Orgueil, cujo nome já sugere o seu vício. Orgueil é uma encarnação dos princípios do estoicismo. Assim como Mr. Square, preceptor de Tom Jones no romance homônimo do irmão mais ilustre de Sarah, Henry Fielding, a presença de Orgueil na narrativa serve para que sejam expostas as críticas setecentistas convencionais ao estoicismo e, por contraste, realçadas as virtudes da sensibilidade. Embora tenha absorvido as “leis da sociedade e da reta razão”, Orgueil é incapaz de se comover diante do sofrimento alheio, seu coração sendo “endurecido para todas as sensações ternas”.¹⁰² A doutrina de Orgueil, inteiramente oposta à natureza de David, é a de que a benevolência deve proceder do “amor à retidão” e não de uma sensibilização empática com o sofredor, vista como sinal de fraqueza e efeminação. Ao manifestar surpresa diante de sua impassibilidade, David obtém como resposta: “eu vejo a compaixão, *Sir*, como uma fraqueza muito grande”.¹⁰³ O que se critica em Orgueil, no romance, é o seu moralismo frio, que mal disfarça o seu verdadeiro caráter: “pois toda a sua alma está repleta de *Orgulho*”.¹⁰⁴ Se a retidão insensível de Orgueil é a antítese do sentimentalismo, a autoindulgência emotiva de sua esposa é a sua perversão. Com frequência, Mrs. Orgueil é acometida pelos mesmos sintomas da sensibilidade extrema que acometem os heróis, soluços e lágrimas, à diferença de que, nela, estes se manifestam por autocomiseração e não por identificação emocional com outrem. Como observa Richard Terry, as lágrimas de Mrs. Orgueil “são derramadas por nenhuma outra pessoa senão por ela mesma”.¹⁰⁵

Em um determinado momento da narrativa, os quatro amigos encontram por acaso com Isabelle de Stainville, uma antiga conhecida de Cynthia. Instigados

¹⁰¹ *Ibid.*, liv. III, cap. III, p. 173.

¹⁰² *Ibid.*, liv. I, cap. XI, p. 71-72.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ TERRY, Richard. David Simple and the fallacy of friendship. *Studies in English Literature 1500–1900* (SEL), v. 44, n. 3, p. 535, verão 2004.

por sua aparência consternada, insistem para que Isabelle lhes relate sua desventura. Narrada pela própria, a história trata de uma comunidade sentimental *manqué*. Envolvendo quatro personagens – Isabelle e seu irmão, o marquês de Stainville, sua esposa, a bela Dorimene, e o *Chevalier* Dumont – a narrativa se estrutura de uma maneira que parece espelhar aquela de David e seus amigos com a formação de uma família sentimental análoga. No entanto, o enredo se converte em uma tragédia quando Dorimene se apaixona por Dumont, então prestes a se casar com Isabelle. Sendo contrária às convenções sociais (Dorimene é casada com Stainville), sua paixão por Dumont é apresentada como um caso patológico: uma “doença persistente”, na qual se alternam momentos de acídia e furor.¹⁰⁶

Tudo se passa, porém, de acordo com as convenções sentimentais: o aparecimento de Dumont em condições de miséria, seu acolhimento por Stainville, o relato de sua história triste e a identificação emocional empática, profusa em lágrimas. Mais tarde, o leitor é informado de que Dorimene foi afetada pela história de Dumont de uma maneira mais profunda e de que sua simpatia se baseava em algo mais particular do que uma mera aprovação da conduta de Dumont: “ela percebeu que sua inclinação pelo *Chevalier* baseava-se antes naquilo que se chama gosto (porque nos falta uma palavra para descrevê-lo), do que em uma aprovação de sua conduta”.¹⁰⁷ Em vão, Dorimene tenta resistir, mas “sua paixão cresceu de uma forma ultrajante e ultrapassou todos os limites; a honra, a virtude e o dever mostraram-se frágeis barragens, que imediatamente deixaram passar a transbordante e poderosa torrente”.¹⁰⁸ A tragédia se resolve com a morte de Dumont, assassinado por Stainville em um ímpeto de ciúmes, o suicídio de Dorimene e com Isabelle recolhendo-se em um convento. A comunidade sentimental cuja harmonia interna poderia ter reproduzido aquela de David e seus amigos é destruída porque a sensibilidade de uma das personagens se extravia do caminho da virtude. O amor de Dorimene por Dumont não era o amor moral da simpatia, uma atenção sentimental que apreende e julga o caráter alheio completamente sob o prisma de princípios socialmente aprovados (*honour, virtue, duty*),

¹⁰⁶ Cf. FIELDING, Sarah. *The adventures of David Simple: containing an account of his travels through the cities of London and Westminster in the search of a real friend*, liv. IV, cap. I, p. 220; liv. IV, cap. II, p. 233.

¹⁰⁷ *Ibid.*, liv. IV, cap. II, p. 231.

¹⁰⁸ *Ibid.*, liv. IV, cap. II, p. 234.

mas sim um amor que tem sua origem no capricho (*fancy*) ou “naquilo que chamamos gosto (porque nos falta uma palavra para expressá-lo)”, i.e., uma resposta emocional violenta ao outro, que, contrária às convenções morais, não se universaliza e se manifesta como doença.

A história de Isabelle figura nas *Aventuras de David Simple* como uma ameaça distante, um ignorado *memento mori*, incapaz de perturbar o idílio dos quatro amigos, e o romance se encerra rendido à convenção romântica, com dois casamentos (David e Camilla, Valentine e Cynthia) e promessas de felicidade ilimitada. É, porém, toda uma outra perspectiva, muito mais sombria, que se abre com a publicação por Sarah Fielding, em 1753, nove anos mais tarde, de uma sequência para as aventuras de David Simple. *Volume the last* retoma a história de David do ponto em que havia sido interrompida e a conduz até um desfecho trágico. Nesse segundo volume, as ambiguidades da “simplicidade” do herói vêm à tona. Embora se mantenham inalteradas a exagerada capacidade simpática e benevolência naturais, sua inabilidade em julgar o caráter alheio, fraqueza e ingenuidade são expostas à medida que é fustigado pela maldade de falsos amigos como Orgueil e sua esposa e o pérfido Mr. Ratcliff. Porém, o que mais surpreende em *Volume the last* é a maneira pela qual a comunidade amistosa de David e seu idílio pastoral são aniquilados por uma série inacreditável de calamidades. Em primeiro lugar, uma sequência de reveses pecuniários reduz os quatro amigos à penúria. Há então uma sucessão de mortes na família: a primeira a falecer é a filha de Cynthia, vítima da negligência de Mrs. Orgueil; logo depois, morre o pai de Camilla, seguido por sua filha, a pequena Fanny; um pouco mais tarde, é Valentine quem morre, vitimado por uma febre tropical na Jamaica; mal haviam se recuperado dessa notícia, David e Camilla têm de enterrar seu filho Peter, um caso fatal de varíola; como se isso não bastasse, a casa onde viviam é incendiada e mais dois filhos morrem de “uma tuberculose galopante”. Ao final, Camilla e o próprio David vêm a falecer. As únicas sobreviventes desse massacre são Cynthia e Camilla, filha remanescente de David; no entanto, sem recursos monetários próprios, o futuro de ambas é incerto.

Há duas possibilidades de se interpretar essa transformação radical entre os dois romances: (a) Sarah Fielding decidiu converter sua fábula moral em uma sátira dos valores sentimentais; (b) o final trágico é um desfecho mais coerente para a narrativa, dada a tensão estrutural entre a corrupção do mundo e o cará-

ter seráfico, extramundano, desses valores. A primeira possibilidade não resiste à análise. Os valores sentimentais não são questionados, mas reforçados pelos acontecimentos. É sob prova que a sensibilidade demonstra sua beleza e vigor moral, sua resiliência ao mundo pervertido, como é evidente em *Pamela* (1740) e *Clarissa* (1748), os dois romances de Richardson, paradigmáticos da narrativa sentimental. Tenazmente, a simples criada Pamela resiste a todas as investidas contra a sua castidade perpetradas pelo poderoso Mr. B., seu senhor, até que este, vencido pela constância de sua vítima, acaba convertendo-se à virtude e decide esposá-la; já Clarissa, desamparada pelos seus “amigos” (sua família), tem apenas seu coração incorruptível para resistir à perfídia de pretendentes mal-intencionados como o libertino Lovelace; seu momento mais terrível, o rapto e a violação de seu corpo, é ao mesmo tempo a apoteose de sua virtude; embora tomada por uma tristeza profunda, Clarissa assume uma “compostura majestática” que deixa o vilão, antes confiante e loquaz, arrependido e desarticulado: “como eu poderia evitar parecer um tolo, e responder [...] com frases desarticuladas e confusão? [...] Ó Belford! Belford! A quem pertence o triunfo agora! A ELA ou a MIM?”¹⁰⁹ É a vitória de uma visão absoluta da virtude contra os vícios de um mundo decaído que é encenada nos romances sentimentais. Representando uma sensibilidade pura demais para ser reconciliada com o mundo, o *pathos* da “virtude em aflição” serve perfeitamente aos propósitos de um idealismo moral.

Assim, embora “naturais”, a sensibilidade e o instinto de benevolência celebrados nesses romances não são apresentados como fenômenos universais nem, como se poderia pensar, como parte de um esquema de reforma social; muito pelo contrário, são qualidades raras e excepcionais, incompatíveis com as “maneiras do mundo”, privilégios de almas simples e delicadas. Como atestam de forma dramática os finais trágicos da sequência de *David Simple, Volume the last* (1753), *Clarissa* (1748) e *The man of feeling*, de Henry Mackenzie (1771), a virtude e a amizade verdadeiras não têm lugar nesse mundo corrompido. Os ideais de personalidade e sociabilidade promovidos pelo romance sentimental são, de fato, “ideais”, no sentido forte do termo: são aspirações inatingíveis, inconsubstanciais à realidade sensível. Fustigado por todo tipo de infortúnio, a pobreza adventícia, a doença, a

¹⁰⁹ RICHARDSON, Samuel, apud MULLAN, John. *Sentiment and sociability: the language of feeling in eighteenth-century Britain*, p. 66.

malícia dos falsos amigos e a morte dos verdadeiros, David Simple, à beira de sua própria morte, reflete sobre a vaidade do mundo e descobre, do mesmo modo que Santo Agostinho, a *fragilitas* dos laços humanos, ou: “a falácia de fantasiar que uma felicidade verdadeira e duradoura poderia se originar de uma ligação com objetos sujeitos à enfermidade, à doença e à morte certa”.¹¹⁰ O único consolo que encontra é na religião, na “esperança forte e viva na Revelação que aprouve a Deus nos enviar”; e é com essa esperança que David parte para onde os males deste mundo não poderão “jamais tornar a dilacerar e atormentar o seu coração honesto”.¹¹¹ O reino dos simples de coração não é deste mundo.

Recorrendo à doutrina da vida eterna e ao discurso consolatório cristão, o romance celebra os modelos de virtude e de sociabilidade do sentimentalismo ao mesmo tempo que reconhece suas limitações práticas. São imagens que uma cultura materialista, inquieta com a perda do sentido do divino, forja para si mesma. A amizade sentimental é a amizade espiritual de um mundo sem Deus.

¹¹⁰ FIELDING, Sarah. *The Adventures of David Simple: containing an account of his travels through the cities of London and Westminster in the search of a real friend*, liv. VII, cap. X, p. 431.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 432.