

Para:
Homem
clássico
basta
que um
exemplo
leitor
médico
passar
escrever
poema
escrever
arte de
pode
qual
amor,
privado
proprio
invadi
outro
bulvar
Me
cansa
— sai
Para
do na
resulta
vez q
social
resgu
que h
impr
ritual
as qu
come
existi
públi
Cc
histó

RICHARD SENNETT

O DECLÍNIO DO HOMEM PÚBLICO AS TIRANIAS DA INTIMIDADE

Tradução:
LYGIA ARAÚJO WATANABE

2.^a reimpressão

COMPANHIA DAS LETRAS



Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Para C. R. H.

S481d
Sennett, Richard, 1943-
O declínio do homem público : as tiranias da In-
timidade / Richard Sennett ; tradução Lygia Araújo
Vetambre. — São Paulo : Companhia das Letras, 1988.
Apêndice: Eu acusa! / Emile Zola.
ISBN 85-35093-81-4
1. Alienação. (psicologia social) 2. Comportamento
humano 3. História: social 4. Interação social 5. Nu-
dância social I. Zola, Emile, 1840-1902. Eu acusa.
II. Título.

CDD-900
-302
-302, 544
-303, 45

- Índice para catálogo sistemático:
1. Alienação : Interação social 302,544
2. Comportamento humano : Interação social : Sociologia
302
3. História: social 300
4. Homem : Comportamento social : Sociologia 302
5. Homem público : Declínio : Sociologia 303,45
6. Interação social : Sociologia 302

Copyright © 1974, 1976 by Richard Sennett

Título original:
The Fall of Public Man
Indicação editorial:
Renato Janine Ribeiro

Capa:
Moema Cavalcanti
sobre *Escadaria Bauhaus* (1932), de Oskar Schlemmer

Índice remissivo:
Adelina Bouças
Márisa Vargas
Revisão:
Anibal Mari
Regina Colaneri
Clara Baldrati
Paulo César de Melo

1989

Editora Schwarz Ltda.
Rua Tupi, 522
01233 — São Paulo — SP
Fones: (011) 825-5286 e 66-4667

Via o ato de assinalar o corpo arbitrariamente, em termos de estrato social ou de fantasia; o princípio verbal envolvia a negação arbitrária das marcas de estratificação. Entretanto, ambos os princípios tinham em comum uma rejeição do símbolo, uma rejeição da ideia segundo a qual por detrás da convenção encontra-se uma realidade interior, escondida, à qual a convenção se referia e que constituía a "verdadeira" significação. Tanto os princípios verbais quanto os visuais estimulam portanto uma definição da expressão "pública": ela é anti-simbólica.

Ora, caso o âmbito público fosse apenas um certo modo de sentir, qualquer análise do público deveria parar por aqui, pois tais princípios visuais e verbais são meios de se sentir em público. No entanto, o público é também uma geografia; ele existe em relação com um outro domínio: o privado. O "publicismo" toma parte em um equilíbrio mais amplo na sociedade. Além disso, enquanto parte de um todo maior, ele tem suas significações, em termos de comportamento político: a concepção dos direitos, a organização da família e os limites do Estado, que até agora não foram estabelecidos através de uma descrição dos instrumentos com os quais as pessoas "sentem" em público. Voltemos então para a questão da geografia mais ampla, a linha divisória entre público e privado, em torno da qual essa sociedade do século XVIII se organizou.

CAPÍTULO 5 O PÚBLICO E O PRIVADO

As motivações materiais da vida pública e os seus meios emocionais de expressão sugerem ao observador moderno certas qualidades para o seu pólo oposto, o privado. Aqui, no reino da família e dos amigos, próximos ao eu, parecia mais razoável que as pessoas estivessem mais interessadas em expressar as suas particularidades, as suas personalidades distintas, a sua individualidade. Mas essa expectativa tão razoável é, na verdade, uma distorção: significa olhar para o século XVIII segundo os termos de uma privacidade que só se formou no século passado. Antes do século XIX, o domínio próximo ao eu não era considerado como o reino da expressão da personalidade única ou distintiva; o privado e o individual ainda não se haviam unido. As particularidades do sentimento individual não tinham, como ainda não têm, uma forma social definida, porque, ao contrário, o domínio próximo ao eu estava organizado por meio de "afinidades" naturais, universais e humanas. A sociedade era uma molécula; compunha-se, em parte, de uma expressão a uma distância consciente e arquitetada com relação às circunstâncias pessoais, à família e aos amigos e, em parte, de uma auto-expressão que era também "impessoal", como a palavra é entendida hoje. Devemos entender essa noção estranha de um domínio natural do eu, uma vez que ainda hoje acreditamos em noções de direitos humanos que surgiram por meio dela.

A noção moderna de direitos humanos provém de uma oposição entre natureza e cultura. Independentemente dos usos e costumes de uma sociedade, toda pessoa tem certos direitos básicos, por mais baixa ou desfavorável que seja sua situação nessas organizações culturais. O que são tais direitos? Temos duas formulações canônicas deles, ambas originárias do século XVIII: vida, liberdade e a busca de felicidade;

liberdade, igualdade e fraternidade. Dentre esses direitos, é mais fácil discutirmos sobre a vida, a liberdade ou a igualdade do que sobre a busca de felicidade ou a fraternidade. Estes parecem decorrências benéficas dos primeiros, mais do que direitos fundamentais em pé de igualdade com os primeiros. E a razão pela qual não os concebemos como tendo igual peso é que já perdemos de vista a pressuposição, germinada no século XVIII, sobre a qual se basearam: a de que a psique tem uma dignidade natural. Esta integridade das necessidades psíquicas também brota da oposição entre natureza e cultura. Se os sentimentos de um homem forem prejudicados, se ele for levado a sentir abjeto ou envergonhado, isto seria uma violação de seus direitos naturais, tão seguramente quanto arrestar suas propriedades ou mantê-lo na prisão, arbitrariamente, também o seria. Quando uma pessoa foi vítima de tal injúria, fica conseqüentemente habilitada a tentar curar a ferida através de mudanças nas condições sociais que a causaram. A busca da felicidade era uma das formulações dessa integridade psíquica; a fraternidade era uma outra. E o homem natural que possui tais direitos psíquicos, não o indivíduo. Todos os homens poderiam exigir felicidade ou fraternidade, justamente porque o natural era im pessoal e não-individual.

A noção segundo a qual os seres humanos têm um direito à felicidade é especificamente uma idéia moderna e ocidental. Em sociedades de grande pobreza, de hierarquias rígidas ou de paixões religiosas muito fortes, a gratificação psíquica só pode ter pouco sentido enquanto um fim em si mesmo. Este clamor peculiar da natureza contra a cultura começou a tomar forma no século XVIII, especialmente na Inglaterra, na França, no norte da Itália e no nordeste dos Estados Unidos. Como todo desenvolvimento histórico complexo, ele não nasceu de um só golpe. Nossos antepassados lutaram para encontrar imagens e experiências que pudessem de algum modo exprimir essa oposição, de maneira a atribuir uma forma social concreta à busca da felicidade. Um dos caminhos que utilizaram para exprimi-lo foi por meio da distinção entre o público e o privado. A geografia das capitais servia aos cidadãos como meio para pensarem sobre natureza e cultura, identificando o natural com o privado e a cultura com o público. Ao interpretar alguns processos psíquicos como inexpressivos, em termos públicos, como fenômenos quase religiosos, transcendentes, que jamais poderiam ser violados ou destruídos pelos arranjos da convenção, solidificaram para si mesmos uma via, seguramente não a única, mas uma via tangível, na qual os direitos naturais poderiam transcender as atribuições de qualquer sociedade particular.

Quanto mais tangível for se tornando a oposição entre natureza e

cultura através do contraste entre o privado e o público, mais a família será vista como um fenômeno natural. A família era um "assento da natureza", mais do que uma instituição, como a rua ou o teatro. A idéia era que, se o natural e o privado estão unidos, então a experiência das relações familiares de todos os homens seria sua experiência da natureza. A ordem da natureza só seria definível pelas mentes mais altamente capacitadas, mas esse fenômeno transcendental era discutido mais amplamente, uma vez que, ao discutir as transações emotivas dentro da família, estava-se discutindo questões sobre a natureza.

Esta é a razão pela qual as transações dentro da família eram vistas em termos que hoje classificáramos como pessoais ou abstratos. A psicologia estava, no século XVIII, tomando o lugar da noção renascentista dos "humores" corporais, em que se manifestava a personalidade segundo um dos quatro — ou, em outras versões um dos sete — estados provocados pela quantidade de fluido corporal que certos órgãos produzem. A noção mais nova falava das "afinidades" naturais, determinadas pela unidade funcional da espécie humana, mais do que pelos processos funcionais ou disfuncionais do corpo. A psicologia foi uma ciência baseada numa taxonomia natural — isto é, na classificação do comportamento de espécies diferentes — mais do que numa fisiologia. Todos os homens compartilhavam dessas afinidades; elas se manifestavam no próprio assento da natureza, a família; sua classificação é um bom guia para sua significação: as pessoas compartilhavam de uma compaixão natural, uma sensibilidade natural para com as necessidades dos outros, apesar das diferenças em suas circunstâncias sociais. Que as pessoas tivessem direitos naturais, era apenas uma conseqüência lógica dessa definição da natureza humana.

Para podermos explorar esse mundo privado natural, precisamos fazer duas advertências. A primeira é que, enquanto as pessoas no Iluminismo, sensíveis a essa questão, viam a Natureza como uma divindade, um fenômeno transcendental do qual o amor em família era uma das expressões tangíveis, elas não deificaram então a Natureza como um estado de perfeição. Segundo a expressão feliz de Frank Manuel, o Iluminismo tinha uma relação "respeitosa, mas de modo algum subversiva" com seus deuses. A natureza, diferentemente da superstição medieval, dera ao homem, afinal de contas, motivos para esperança mais do que desespero diante de seus próprios poderes. Essa atitude, quando expressa em termos da oposição entre o privado/natureza e o público/cultura, significava que as relações entre os dois domínios eram mais uma questão de controle e de equilíbrio do que uma questão de absoluta hostilidade. O domínio privado deveria pôr à prova o público para verificar até onde os códigos de expressão, arbitrários e

convencionais, poderiam controlar o senso de realidade de uma pessoa; além desses limites, havia a sua vida, uma maneira de se exprimir e um conjunto de direitos que converção alguma poderia anular por sanção. Mas o domínio público era igualmente um corretivo para o domínio privado: o homem natural era um animal; o público, portanto, corrigia uma deficiência da natureza, que somente uma vida conduzida segundo os códigos do amor familiar poderia produzir: essa deficiência era a incivilidade. Se o vício da cultura era a injustiça, o vício da natureza era a ruidosa.

E a razão pela qual, ao falar desses dois domínios, é necessário pensá-los como uma molécula: são modos de expressão humana concorrentes, localizados em diferentes situações sociais, e que são corretivos um do outro.

A segunda advertência é um problema de linguagem. Assim como o domínio público era um fenômeno evolutivo, que tomava forma com o tempo, assim também era o privado. Gradativamente, a família passou a ser pensada como uma instituição especial. A descoberta da família e, com ela, de uma situação social alternativa para as ruas dependeu, por sua vez, de uma outra descoberta, interior e demorada: a descoberta de um estágio especial e natural no ciclo da vida humana — a infância —, que só poderia florescer no interior dos limites da vida em família. Falamos de público e de privado como se fossem estados fixos, uma vez que assim é mais fácil abordá-los. Mas, de fato, eram eles evolucionários complexos.

HA LMITES NA EXPRESSÃO PÚBLICA

Já vimos como se colocava um limite, substancialmente, na expressão pública visual e, acessoriamente, na expressão pública verbal. A vestimenta para ser usada em casa era adaptada às necessidades, ao conforto e aos movimentos do corpo; a vestimenta para uso em público era estruturada sem qualquer referência a essas necessidades. O discurso em público e em casa era em essência similar, mas o domínio privado constituía o local onde se podia controlar com quem se falava: é assim que os membros dos clubes privados falavam de suas associações como "aparentadas à companhia da família".

A crescente percepção da família como um grupo natural que abriga uma classe especial de seres — as crianças — fixou limites mais abrangentes na questão da expressão pública. A descoberta de que há dois séculos as pessoas descobriram a infância é obra de Philippe Ariès, em seu livro *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*; este livro

abriu um campo totalmente novo: o do estudo da família enquanto uma forma histórica, mais do que como uma forma biológica fixa na história. Ariès descobriu — e suas descobertas vêm sendo ampliadas e refinadas por David Hunt e John Demos — que, por volta da metade do século XVIII, os adultos começaram a pensar a respeito deles mesmos como tipos fundamentalmente diferentes de criaturas, em comparação com o que eram suas crianças. A infância não era mais considerada como um adulto pequeno. A infância passa a ser concebida como um estágio especial e vulnerável; e a idade adulta era definida em termos inversos. A evidência que Ariès utiliza pertence em sua maior parte aos registros de família de pessoas citadinas, de nível social médio e superior. Havia uma razão para isto: essa mesma articulação de estágios de vida servia para que essas pessoas definissem os limites da vida pública. O que acontecia nos centros cosmopolitas era que as pessoas maduras que moravam neles começaram a refletir sobre a vida pública — com suas complexidades, suas posturas e, acima de tudo, com os habituais encontros com estranhos — como uma vida que apenas os adultos teriam força suficiente para suportar ou para aproveitar.

A limitação da vida pública aos adultos teve uma gênese interessante: ela é em parte proveniente das gradativas distinções feitas entre as formas de jogos infantis e formas de jogos adultos.

Avançando-se bastante pelo século XVII, encontramos poucas linhas divisorias entre os jogos que divertiam as crianças e os jogos que divertiam os adultos; ou seja, havia poucos prazeres infantis que os adultos considerassem aquém de seu próprio interesse. Bonecas vestidas com roupas elaboradas interessavam a pessoas de todas as idades. Soldados de brinquedo também divertiam pessoas de todas as idades. A razão para esse compartilhar de jogos, bonecas e brinquedos estava exatamente no fato de que essas nítidas demarcações entre estágios da vida ainda não existiam. Uma vez que, segundo a expressão de Philippe Ariès, a pessoa jovem era um "adulto incipiente", desde tenra idade, seus divertimentos nada tinham de exclusivo em si mesmos. No final do século XVII e no começo do século XVIII, com as linhas divisorias entre infância e maturidade cada vez mais nitidamente delineadas do que antes, certos tipos de jogos foram reservados às crianças e outros lhes foram proibidos.

Por volta da metade do século XVIII, as crianças estavam proibidas de se envolverem em jogos de azar, que as autoridades acreditavam adequados apenas a pessoas que tivessem conhecimento do mal que grassa pelo mundo. Em 1752, os instrutores de tênis e de bilhar foram proibidos de dar aulas durante o período escolar, em toda a França, uma vez que esse tipo de jogo era acompanhado por apostas.

As crianças eram demasiado inocentes, ao que se pensava, para enfrentar isso.⁷⁵

Durante o século XVIII, bem como nos dois séculos anteriores, as canções comuais e a composição musical contavam com a participação de adultos e de crianças. Mas, nos primeiros anos do século XVIII, os adultos passaram a achar que a prática de leitura em voz alta em grupos não era apropriada e era infantil; com isso, até mesmo alguns contos folclóricos, quando impressos, podiam ser considerados material adulto, desde que fossem objeto de leitura silenciosa. Em compen-sação, enquanto leitura silenciosa, eram considerados impróprios para os jovens. Para o adulto, o discurso era uma questão de como usar suas próprias palavras, em público.⁷⁶

Foi parcialmente em razão dessas mudanças nas noções de jogos que o comportamento cosmopolita foi considerado apropriado apenas para os adultos. Não cabia à criança marcar com precisão a sua posição social nem tampouco jogar — ainda que pertencesse à nobreza — com imagens de seu corpo. De fato, o vestuário de postura e as elaboradas roupas aristocráticas das crianças nas pinturas do final do século XVII, ou ainda nas pinturas espanholas do século XVIII, nos anos 1750, em Londres e Paris, eram tidos como absurdos. As crianças deveriam ser vestidas de preferência com roupas que fossem próprias exclusivamente a elas, coisa que situou as crianças numa classe à parte da classe dos adultos.

De modo semelhante, no teatro, caso se permitisse que as crianças acompanhassem seus pais, esperava-se que permanecessem em silêncio e invisíveis. Não há estudos comparativos sobre as crianças das platéias de teatro no final do século XVII, mas sabe-se que havia crianças na assistência durante as peças de Congreve e de Wycherley, onde eram consideradas simples espectadoras — uma igualdade com os adultos, das mais espantosas, tendo em vista as peças a que estavam assistindo.

Cafés, clubes e *pubs* eram também considerados lugares para adultos, apesar de que as crianças certamente não estavam excluídas deles, sobretudo no que diz respeito aos *pubs* e albergues que serviam como paradas de diligências. Observações esporádicas de Addison e Steele sugerem que quando uma criança entrasse numa conversa de café era tratada com bom humor e benevolência. O clube, enquanto tal, não era uma instituição concebida para acolher crianças. As tabernas parisienses de meados do século XVIII eram consideradas locais perigosos para crianças, porque podiam pôr as mãos numa garrafa de conhaque ou de vinho do Porto — um perigo visto então não em termos de moral, mas em termos de saúde física.

Foi desse modo que a gradativa preocupação com o estatuto especial da infância demarcou certos limites para a expressão pública. Pode-se dizer que tais limites consistiam em que o domínio público era o lugar reservado na sociedade para o jogo adulto; ou pode-se dizer que eram a fronteira além da qual o adulto não podia jogar. Por volta de 1750, um pai se sentiria embaraçado ao vestir os bonecos de seus filhos, muito embora brincasse exatamente do mesmo modo, ao se vestir para sair às ruas.

Se a criança não pertencia ao público, quais seriam os termos segundo os quais ela pertenceria à família? O que a família poderia fazer por ela que à vida pública não se adequava fazer? À medida que as pessoas iam respondendo a essas questões é que começaram a tratar a família como o “assento da natureza” e a descobrir novos princípios de expressão.

A EXPRESSÃO NATURAL ESTÁ FORA DO ÂMBITO PÚBLICO

Para compreendermos os laços que ligam num crescendo a infância e a crença da expressão natural no interior da família, devemos começar pelas rixas que suscitaram na época. Quando se lêem afirmações como a de Turgot, de que “se está envergonhado de seus filhos”, ou como a de Vandermonde — num *Essay on the Means of Perfecting the Human Species* (Ensaio sobre as Maneiras para Aperfeiçoar a Espécie Humana) — de que “fica-se vermelho ao se pensar em amar seus filhos”, o vigor do sentimento familiar de dois séculos antes parece, no mínimo, esmaecido. Gibbon escreveu sobre sua acidental sobrevivência, nas mãos de pais indiferentes (de fato, ele fora salvo por uma tia): Talleyrand nunca dormiu na mesma casa que seus pais. Quanto mais alto se subia na escala social, mais freqüentemente se ouvia afirmar que o cuidado maternal e a expressão de amor por uma criança eram sinais de vulgaridade. Tanto em Paris quanto em Londres, as crianças da classe média média e da classe média alta passavam diretamente das mãos da babá ao “colégio”, uma instituição encarregada de cuidar das de sete a onze ou doze anos — “cuidado” que era habitualmente interpretado como uma punição física continuada. Os mais importantes pediatras de meados do século XVIII, James Nelson e George Armstrong, censuravam seus leitores por “negligência e menosprezo desaturados” para com sua descendência. Não pode haver dúvida, em suma, de que os contemporâneos de Swift leram *A Modest Proposal* (Uma Simples Proposta) com algo mais do que um pequeno choque de identificação.⁷⁷

Resta o fato de que a coisa mais importante a respeito dos debates sobre a desumanidade para com as crianças é que ela de fato ocorria. Uma negligência similar para com recém-nascidos e crianças persistiu na Europa Ocidental, século após século. Em meados do século XVIII já se tornara suficientemente angustiante a certas pessoas serem questionadas a respeito disso. A angústia de se estar sobrecarregado pelas crianças, tanto quanto a angústia reformista diante do comportamento daqueles que se sentiam sobrecarregados, surgiu da própria expansão da idéia de um estágio especial da vida chamado infância. As pessoas passaram então a se dar conta de que uma classe especial, *dependente*, de seres humanos era produzida pelas funções do corpo. O que era novo era a percepção da dependência — e o medo, a empatia ou a desorientação que ela suscitava.

“O estado de natureza” é, em filosofia política, uma idéia que tem suas raízes na Idade Média. A gradual percepção da vulnerabilidade da criança levou, no início do século XVIII, a uma idéia mais concreta, mais experiencial do que consistia esse estado de natureza. Não era mais uma hipótese: era um fato para qualquer vida humana.

A percepção da dependência juvenil produziu um senso de direitos de proteção — posto em prática tanto na França quanto na Inglaterra, nas décadas de 1750 e 1760, por leis que regulamentavam a prática das amas-secas, retraindo assim os piores males dos colégios. A justificativa para a proteção das crianças era que, se por natureza se era vulnerável, então se teria direito ao alimento e ao conforto, além dos acidentes de nascimento, condição social, inclinação dos pais etc. É assim que as relações familiares passam a ser glorificadas. Como os estágios da maturação natural passam a ser percebidos como mais importantes, cada ser humano passa a ser importante na família. Era isto que significava o “direito à vida”, há dois séculos; mais do que o direito à mera existência, era o direito de ser valorizado, de ser amado. O fato de que uma criança fosse por natureza tão frágil e tão incapaz perante os demais na sociedade não justificava o fato de se negligenciá-la. Com efeito, as suas próprias fragilidades naturais lhe conferiam direitos contra a sociedade, a começar por seus pais, que poderiam tirar vantagens dessas fragilidades e que adotariam o lema “criança não vale”.

A ordem da natureza, no Iluminismo, era portanto um esquema carregado de moralidade. A natureza estava ligada à descoberta, à necessidade e ao direito à manutenção. Entre aqueles que, no debate sobre o direito à manutenção, esposavam a causa das crianças, a conseqüente definição de manutenção era dupla. A primeira era a indução disciplinar com a finalidade de se obter uma disposição favorável da criança. É o que diz Mary Wollstonecraft:

É somente durante os anos de infância que a felicidade de um ser humano depende de outras pessoas [de onde, a idéia de dependência]; agravar esses anos com restrições desnecessárias é cruel. Para aplacar os afetos, é preciso demonstrar afeto.

A outra era a participação de ambos os pais da criança em sua criação. É assim que o pediatra Nelson argumentava que as mulheres deveriam cuidar elas mesmas de seus bebês e que os pais não deveriam delegar sua autoridade a colégios. De fato, apesar de toda a ambivalência na questão da parentalidade, ambas as práticas estavam se expandindo entre os níveis médios da sociedade, por volta de 1750, e começavam a desafiar um número significativo de pais da classe média alta: é bem verdade, entretanto, que a criação verdadeiramente aristocrática continuava a se basear nos dois princípios alternativos de não-manutenção: disciplina rígida e ausência dos pais.⁷⁸

A tarefa especial que a família poderia executar, a manutenção daquele que é desamparado, acabou por ser considerada como função natural “da” família. A manutenção da criança deu à família um destaque nas disposições sociais. Dessa maneira, Nelson pôde escrever um livro sobre as funções da família sem fazer referência à primogenitura, aos contratos de casamento, aos direitos de dote, e coisas assim. A medida que essa função natural se cristalizava, solidificavam-se nela as idéias a respeito da expressão natural no seio da família. Essa expressão, chamada “afinidade” natural, era diametralmente oposta aos termos da expressão que tornavam crível o aparecimento em público.

A teoria da afinidade ainda não recebeu um tratamento verdadeiramente acadêmico, uma vez que os psicólogos estão sempre inclinados a considerar as teorias da psique como “antigas”, ou “pré-científicas”, de interesse de antiquariato mais do que de interesse intrínseco. Pode-se dizer das variadas descrições do caráter natural que Didot coligira para a *Encyclopédie*, ou que forneceram dados para *Of Crimes and Punishments* (De Crimes e Castigos), de Beccaria, que compartilham, pelo menos, de duas características: as afinidades naturais implicam “apetites” que não superam as necessidades reais daquele que sente tais apetites; em compensação, na medida em que esses apetites forem “comidos”, os homens desejarão coisas iguais: fecundidade, alimento, companheirismo, e assim por diante. Apetites comidos são, segundo as palavras de Youngman, apetites “pertinentes à espécie e não aos acidentes individuais”.⁷⁹

Seguindo-se a primeira destas linhas, torna-se lógico crer no fato de que, quando uma pessoa age naturalmente, ela age com simplicidade. A ordem da natureza era complexa — tão complexa que nenhum

fenômeno, nenhuma condição social poderia exprimi-la totalmente. Todavia, o efeito da natureza sobre o indivíduo era dar-lhe o gosto da experiência simples, descomplicada. Pense-se, por um instante, no gosto cada vez maior pelas roupas soltas e sem adereços para uso em casa como expressões de sentimentos naturais; isto é tão lógico, retrospectivamente, que é fácil esquecer, por exemplo, que em muitas culturas acentua-se a importância da família precisamente porque as pessoas desejam se vestir melhor quando estão em casa. A crença na simplicidade fez com que a própria idéia de convenção se tornasse irrelévan-te, uma vez que o significado do vestuário ou da fala em público reside no gesto, no próprio sinal, enquanto uma expressão simpática concebe a significação em termos da relação do comportamento com a restrita classe de necessidades — os apetites naturais — da-quele que se comporta.

Em segundo lugar, tornou-se sensato que as pessoas acreditassem que as afinidades não diferenciavam uma pessoa de outra, já que todas as pessoas estariam medindo as suas atividades de acordo com os mesmos apetites. Na prática, isto significava que, quando uma pessoa agia naturalmente, esperava-se que não se levantasse para se proclamar especial ou única. Havia um conceito do século XVIII apto a englobar a simplicidade e a não-excepcionalidade dos desejos naturais: a modestia.

A função mantenedora da família tinha seu papel nesse esquema de expressão natural. Quando as relações eram chamadas "rudes" — para serem condenadas ou prezadas enquanto tal —, significava que as exigências emocionais feitas no círculo familiar, e especialmente na criação dos filhos, eram muito mais simples do que as exigências que os adultos se faziam mutuamente, em situações extrat familiares. É muito difícil, numa época obcecada pelas dificuldades da parentalidade, compreendermos que a criação dos filhos pudesse ser tida como menos complexa do que outras ligações sociais. Mas os requisitos psíquicos da parentalidade pareciam ser tão modestos então que a família se tornou o lugar apropriado para que a simplicidade natural dos adultos se expressasse.

Alí estava uma dimensão da psique, e da expressão, que possuía uma integridade e uma dignidade, quaisquer que fossem as circunstâncias de qualquer indivíduo. A partir da integridade dessa psique natural proveio, conseqüentemente, um conjunto de direitos naturais. Beccaria, em seu livro sobre as prisões, defendia a tese de que o prisioneiro tinha direitos naturais a um tratamento humano por mais que seu crime fosse considerado hediondo pela sociedade, pois, uma vez na prisão, era tão dependente quanto uma criança, e por isso deveria receber uma certa compaixão; adquiriria um direito natural à alimentação

básica, uma vez reduzido à mais total fragilidade. Os captores benevolentes não lhe estariam fazendo um favor. Seus carcereiros tinham a obrigação de considerá-lo não tão distante deles próprios, enquanto criatura que compartilhava de um conjunto comum de desejos moderados. Qualquer que fosse o seu crime individual na sociedade, haveria um elemento de decência em seu caráter impessoal de animal humano. É assim que o reconhecimento de uma natureza comum e a teoria da dependência natural tornaram-se os fundamentos psicológicos de certos direitos políticos.

Os direitos naturais, na medida em que surgiram a partir dos conceitos de manutenção de simplicidade do desejo natural, consistiam no mais abrangente nível de limitações na distribuição desigual de penas. Num outro trabalho, tentei mostrar como a idéia de dignidade humana, no século XVIII, estava divorciada do conceito de igualdade. A dignidade natural apenas colocava limites no extremo oposto, na desigualdade, e ainda assim numa desigualdade de um tipo preciso. As convenções de estratificação da sociedade europeia dos inícios da modernidade separavam os seres humanos em tantos e tão díspares compartimentos que eles perderam o senso de pertencermos à mesma espécie. Madame de Sévigné, uma mulher compassiva diante daqueles que pertenciam ao seu próprio nível, assistia a enforcamentos para sua recreação e achava "divertidas" as agonias de morte dos miseráveis comuns. Os conceitos de uma obrigação natural de se manter os mais fracos e de um laço de desejo psíquico unindo toda a espécie humana impuseram limites naturais aos sofrimentos que uma classe de pessoas deveria tolerar ou infligir a uma outra classe.⁸⁰

Mas, se a hierarquia, enquanto tal, tinha limites naturais, então os rituais de hierarquia constituíram-se como convenções, como algo construído e realizado através de um acordo. Estes comportamentos, bem como a própria idéia de hierarquia, perderam seus poderes enquanto inutáveis e absolutos na ordem das coisas. A partir desta percepção, o próximo passo é ver os princípios da expressão natural como limitações à própria noção de convenção. E, assim que esse passo é dado, estabelece-se o princípio de que o mundo privado natural poderia agir como um entrave ao mundo específico da vida pública cosmopolita.

Já observamos alguns sinais dessa limitação na proibição da vida pública às crianças, porque estas não poderiam suportá-la. Entre adultos, o mesmo limite de aflição psíquica prevalecia tanto no comportamento visual quanto verbal. Uma pessoa que é vista vestindo-se acima de sua condição jamais deveria ser invejada em família ou por aquele que a recebe em sua casa. Neste assento da natureza, havia um

limite para o sofrimento que se poderia causar a uma outra pessoa. Era uma afronta censurar alguém em casa, embora não o fosse na rua. Estes são apenas exemplos corriqueiros de uma questão bem mais ampla: o mundo das convenções públicas não deveria enfraquecer a procura pela felicidade, na medida em que esta procura dependia de um senso da integridade psíquica e de respeito por si mesmo ou pelo outro, enquanto "um homem".

Em contrapartida, o mundo público impôs limitações ao princípio da felicidade enquanto uma definição completa da realidade. Apesar de o domínio das convenções não poder alterar ou mudar a natureza, uma vez que *in esse* a natureza transcendia qualquer situação social, a cultura pública serviu para amansar os efeitos da natureza. A famosa resposta de Voltaire a Rousseau, de que havia há muito tempo perdido o gosto de andar de quatro, que o animal natural chamado homem deve ter tido, teve eco num tratado muito popular publicado por um físico inglês um ano mais tarde, onde este comparava a sociedade natural humana a um punhado de felizes e adoráveis patos: a manutenção e a simplicidade prevaleciam, mas, no entanto, "as graças sociais consistiam em alegres grasnidos; um arroto de satisfação é aqui a mais alta forma de discurso".

O PÚBLICO E O PRIVADO SÃO COMO UMA MOLÉCULA DE SOCIEDADE

Os modos de expressão pública e privada não estavam em contradição, como alternativas. Em público, o problema da ordem social era vivenciado com a criação de sinais; no privado, a questão da manutenção era enfrentada, quando não resolvida, por meio da adesão a princípios transcendentais. Os impulsos diretores em público eram os da vontade e do artifício; os impulsos diretores em privado eram os da restrição e da anulação do artifício. O público era uma criação humana; o privado era a condição humana.

Esse balanceamento estava estruturado por aquilo que hoje chamamos impessoalidade. Nem em público nem privatamente, "os acedentes da personalidade individual" constituiriam um princípio social. Disto decore uma segunda estrutura: as únicas limitações para as convenções públicas eram aquelas que poderiam ser imaginadas em termos de afinidades naturais. Quando dizemos hoje que os direitos naturais são direitos humanos, o chavão parece-nos indicar algo tão amplo e radical quanto amorfo. Mas, no momento em que os direitos naturais começaram a fazer sentido em termos da experiência diária,

eles eram bem menos radicais. O princípio da ordem natural era um princípio de moderação: as convenções sociais somente estavam sujeitas a controle quando produziam extremos de angústia ou de sofrimento.

O que teria então acontecido se uma idéia de direitos em sociedade se firmasse fora do contexto deste princípio da moderação natural? No momento em que, no século XVIII, as pessoas começaram a brincar com a noção de liberdade, começaram também a fazer experiências com uma idéia fora desse contexto. Enquanto um princípio, a liberdade não poderia ser abarcada nem pela idéia da convenção, nem pela idéia da afinidade natural. É certo que os primeiros teóricos do contrato social, como John Locke, apregoaram uma idéia de liberdade natural, que entretanto não poderia ser posta em prática muito facilmente. Quando uma idéia foi introduzida na vida social cotidiana, a molécula do público e privado pôde então ser dividida. A molécula se mantinha na medida em que a personalidade individual não fosse usada como princípio social. A exigência de liberdade mudou isso. Gostaria de descrever o modo pelo qual essa molécula pôde ser dividida, de maneira que o desejo de liberdade se unisse a uma crença na personalidade individual enquanto um princípio social, narrando a experiência de um homem do século XVIII que era tido como — e as palavras são significativas — um dos primeiros "campeões individuais da liberdade". Sua história é sintomática da ruptura que convulsionara a sociedade do Antigo Regime. Ele não conseguiu dividir sozinho, nem manter dividida por muito tempo, a molécula de natureza e cultura; de fato, enquanto "campeão individual da liberdade" sua carreira foi curta, mas sua experiência foi um prenúncio de como essa ruptura iria ocorrer um dia e de como, no processo, a própria liberdade iria perecer, enquanto a personalidade permaneceria como um princípio de organização social, dentro dos novos termos de dominação.

A DIVISÃO DA MOLÉCULA

John Wilkes (1727-1797), filho de um rico dono de destilatória, tornou-se aos tenros vinte anos o próprio modelo de um libertino em Londres. Era vesgo, tinha uma fronte protuberante e o lábio superior repuxado; mas este homem espantosamente feio tinha um charme e uma inteligência tão grandes que, ao se entregar a uma vida de dissipação, suas dificuldades resumiam-se à escolha, mais do que à procura. Bebia em excesso e pertencia ao mais famoso clube de sua época, o Hell-Fire Club, uma paródia de uma ordem medieval, cujos membros pro-

noviam "ritos" que amalgamavam missa negra com banquete orgiástico romano e com "burlescos" do serviço anglicano vespertino. Aos vinte anos, Wilkes se casa com uma rica senhora doze anos mais velha, que de recomendável possuía apenas riqueza, só para agradar a seu pai. O casamento não impôs qualquer controle que se pudesse observar sobre suas dissipações. Além do mais, Wilkes se torna, por volta de 1763, a mais notável figura política de sua época — "acidentalmente", dizia ele. Torna-se campeão do princípio segundo o qual as pessoas têm o direito de escolher aqueles que irão representá-las no governo. Flertando incessantemente durante os anos 1760, tendo até sido preso, divertindo-se com ml entretenimentos caros e aristocráticos, ainda assim passa a ser identificado, nas mentes dos trabalhadores londrinos e dos da classe média baixa, não apenas como um defensor da liberdade, mas também como a encarnação desse alto princípio moral. Wilkes era um fenômeno contraditório: era uma figura representativa da divisão entre a política pública e os "acidentes da personalidade individual", ao mesmo tempo em que era um dos primeiros a cruzar essa linha divisória, transformando desse modo a própria significação de um domínio público.⁸¹

Quando lemos os panfletos políticos e os discursos dos anos 1750, tanto na Inglaterra quanto na França, como leitores modernos só podemos ficar espantados com a intensidade da retórica. Os oponentes à visão do orador — para tomarmos um panfleto inglês de 1758 — são "proxenetas do Diabo, bastardos sem uma onça de caridade para com seus pais" etc.; enquanto, num panfleto francês sobre a circulação de um estrangeirismo, os inimigos do escritor eram descritos como "macacos piohentos, escravos de um monte de estrume onde tagarelam" etc. Assim mesmo essa linguagem viciosamente pessoal da política, curiosamente, serviu aos mesmos fins autodistanciados que as conversas sem rosto dos cafés. Wilkes forneceu em parte um bom exemplo.⁸²

Wilkes entrou para a política tornando-se panfletário político. Em 1762, com um grupo de amigos, decidira fundar uma nova folha, o *North Briton*, como uma voz de oposição às políticas governamentais defendidas pelo *Briton*, editado por Smollett, e pelo *Auditor*, editado por Arthur Murphy. Como era hábito na época, todos os artigos eram publicados anonimamente. Era considerado indecente que uma pessoa atacasse visivelmente uma outra pela imprensa. Os ataques que Wilkes desferiu são o bastante mordazes e pessoais para isso, especialmente em seus ataques contra Samuel Johnson e o artista Hogarth; mas foram impressos como se proviessem de mãos desconhecidas. Essa convenção significava que alguém jamais teria certeza de quem precisamente o acusara de ser um proxeneta do diabo. Os ataques retóricos

do *North Briton* tinham ainda uma segunda característica, como acontecia com o *Briton* e com o *Auditor*: a pessoa era atacada pessoalmente em termos de sua pública associação a uma política ou facção política ou de sua habilidade na condução da política. Sua personalidade contava apenas na medida em que pudesse ser identificada como tendo tornado o ministro, ou o membro do Parlamento, indolente no desempenho de seus deveres, ou obtuso, ou facilmente enganável.⁸³

Estes parâmetros do discurso político levaram a certas restrições comportamentais. Um exemplo interessante de como funcionavam tais restrições ocorreu em 1762, quando Lord Talbot, o Mordomo-Mor, sentiu-se malevolamente atacado pelo *North Briton*: desafiou Wilkes para um duelo, suspeitando que fora o próprio Wilkes o autor da cálmia. Antes do momento da troca de tiros, Talbot alvorçou-se numa terrível ira, tentando fazer com que Wilkes reconhecesse ser de fato o autor do texto. Wilkes concordou em duelar, sem no entanto admitir a autoria. O duelo tem lugar: grandes atrádores, ambos erram seus alvos a sete metros de distância. Nesse ponto, Wilkes confessa sua autoria; os dois trocam cumprimentos e se retiram para uma hospedaria das vizinhanças, onde tomam juntos uma garrafa de clarete, com toda a aparência da maior bonomia.⁸⁴

O insulto público, a satisfação pública da honra, rituais divorciados da simples amizade ou companheirismo interpessoal — sem uma compreensão desta organização dos gestos, comportamento político muito similar, na metade do século XVIII, tanto em Paris quanto em Londres, é inexplicável. No âmbito da retórica política entre as classes dominantes, havia um código gestual tão firme quanto o gestual criado pelo vestuário. Era a paixão impessoal, ainda que aviltando outras pessoas, tornada possível por meio de convenções como a do anonimato da autoria.

O número 45 do *North Briton* pareceu, no entanto, ser uma transgressão de uma das convenções: pareceu ser um ataque à própria pessoa do rei Jorge III. Retrospectivamente, o n.º 45 parece bastante manso, certamente menos raivoso do que outros, como o n.º 17, mas enraiveceu tanto os agentes da Coroa que Lord Halifax, o equivalente de secretário dos Negócios Interiores, enviou um mandado de prisão para os escritores, impressores e editores do *North Briton*. Seguiu-se uma longa e complicada briga. Wilkes foi forçado a renunciar à sua cadeira no Parlamento e refugiar-se no continente — onde passou seu período de exílio alternadamente em companhia de sua filha e nos braços da mais famosa cortesã da Itália, Madame Corradini. Retorna à Inglaterra no final dos anos 1760, vai a julgamento pelo n.º 45 do *North Briton*, passa um ano e meio na prisão, é eleito quatro vezes para o

Parlamento, e quatro vezes é recusado pelos membros da Casa e, uma vez fora da prisão, lidera um movimento de massa em Londres que iria associar seus julgamentos com a causa da liberdade na Inglaterra.⁸⁵

É impossível falar desses eventos em termos compreensivos. Eles atingem, entretanto, diretamente os significados atribuídos, em meados do século XVIII, ao conceito de um gestual retórico público enquanto uma expressão distanciada do eu.

Wilkes, como outros de sua geração, traça uma linha divisória nítida entre seus deveres familiares — particularmente seus deveres de pai para com seu único rebento legal, sua filha Polly — e suas “pergrinações em busca de prazer”. Embora Wilkes e sua esposa estivessem legalmente separados após quatro anos de casamento, o pai manteve um cuidado constante na educação da filha e tentou protegê-la de todo contato com qualquer de seus amigos “peregrinos”, com exceção de seu amigo chegado, Charles Churchill. Diferentemente de um outro libertino de Londres, do final do século XVII, Lord Rochester, Wilkes tentou também proteger sua filha de todo contato com seus meio-irmãos e meio-irmãs naturais. Na tentativa de manter a vida familiar apartada da vida no mundo, Wilkes foi totalmente um homem de seu tempo.

Da mesma forma, suas incursões sexuais eram bem recebidas e quase literalmente públicas. Não havia de parte de Wilkes qualquer tentativa para manter seus casos sexuais em segredo, mas nisso não diferia ele de qualquer outro cavalheiro da época. A exceção era feita quanto se tratava de uma mulher casada cujo marido fosse de igual condição e que pudesse portanto exigir satisfações. Senão, em se tratando de uma mulher casada, a responsabilidade de se esquivar do marido era exclusiva da mulher. Com prostitutas ou *débauchées* (libertinas), nenhuma regra de discreção era observada.

A linguagem de casos sexuais extramartiais mostra muito das características de outras formas de discurso público. Cumprimentos eram considerados agradáveis tanto que fossem bem feitos ou em si mesmos inteligentes. A profundidade da paixão do orador ao externá-los era acessória. Com efeito, algo como um tom irônico ao externar tais frases tornava o orador ainda mais sedutor. A idéia de que um amante deve encontrar uma linguagem única para falar sobre seus sentimentos pára com uma mulher em especial, uma linguagem de amor, exclusiva a duas pessoas em particular, também era desconhecida. As frases passavam de um caso a outro e ainda a outro. A questão residia em como essas frases eram ditas, como eram combinadas, qual a maneira de representá-las.⁸⁶

Wilkes levou estas regras ao extremo e por isso adquiriu desde os vinte anos um a reputação de libertino. Eis a descrição que Ben Franklin faz dele: “um fora-da-lei, um exílio para o mau caráter pessoal, que não vale um vintém”. Eis a de Burke: “um homem vivaz, agradável, mas sem nenhuma prudência nem princípios”. E a de Horace Walpole: “o Despotismo sempre acusará a Liberdade pela devassidão de um tal Santo”.⁸⁷

Esta reputação era por vezes usada contra ele em sua vida política, e assim muitos historiadores tratam dele como um homem cujo caráter pessoal era o padrão que seus contemporâneos usavam para julgar seus atos políticos. Esta interpretação não é muito correta. É bem verdade, por exemplo, que a autoria do *Essay on Woman* (Ensaio sobre a Mulher), uma paródia altamente pornográfica do *Essay on Man* (Ensaio sobre o Homem) de Pope, fora usada por seus inimigos como uma justificativa pela qual Wilkes não deveria assumir sua cadeira no Parlamento, ainda que ele fosse eleito com a votação esmagadora dos proprietários, em sua circunscrição londrina. Ainda assim, na última das quatro eleições de Wilkes que o Parlamento recusou, e onde mais se mencionou o *Essay on Woman*, o homem que o Parlamento decidira que “deveria ter sido eleito”, um certo coronel Luttrell, era nada menos do que um devasso ainda maior do que Wilkes. Muitos dos inimigos de Wilkes em seu tempo (meados de 1769) eram antigos, ou mesmo atuais, *compagnons** de farras e bem conhecidos enquanto tais. Os usos que os inimigos faziam da personalidade de Wilkes devem ser vistos com um olhar desconfiado, portanto. Muitas vezes, riam-se deles aquelas mesmas pessoas que os espalhavam. A verdadeira junção entre o Wilkes como pessoa e o Wilkes como político, fatal para as convenções públicas da política da época, ocorreu entre aqueles que eram justamente seus defensores.⁸⁸

Um estudo cuidadoso dos defensores de Wilkes, feito por George Rude, concluiu que suas bases iam dos mercadores prósperos aos trabalhadores semi-especializados, pendendo para estes últimos. Para estes, as discussões levantadas por Wilkes e pelo n.º 45, aprofundadas pelas suas continuadas rejeições no Parlamento, deviam-se à representatividade — ele advogava a causa para os membros menos privilegiados da sociedade, que estavam exercitando a liberdade de escolha de seus representantes no governo. Mas, em 1763, o sentido dessa liberdade não estava claro. Os seus defensores não estavam tomando uma idéia pura e distinta de liberdade, uma idéia que esperava para ser

(*) Companheiros, participantes de uma comunidade profissional por *compagnonage*. (N. T.)

cumprigada; estavam muito mais tentando desenvolver a idéia, a fim de descobrir o que significava a liberdade, através do processo de reinterpretação de Wilkes no poder. Justamente porque estavam desenvolvendo um princípio político, mais do que aplicando um princípio em suas vidas, é que o homem, o simples fato de sua existência, o simples fato de sua determinação em sentar-se na Casa, adquirira uma importância radical para eles. O grito de "Wilkes e Liberdade!" era um indício preciso: homem e princípio eram um só, pois sem a presença deste homem não haveria outro meio de se saber o que significava liberdade.⁸⁹

Essa união significava que cada ação da pessoa Wilkes tinha necessariamente um caráter simbólico ou público. Suas incursões sexuais tinham que ser negadas, expurgadas do retrato de Wilkes enquanto homem — como os mais prósperos de seus defensores estavam habituados a fazer —, ou então convertidas num sinal de rebelião contra a ordem estabelecida, um romantismo sexual mais conveniente enquanto interpretação de seu comportamento entre os seus defensores das classes trabalhadoras. Em 1768, um carroceiro descreve-o com admiração como sendo "livre, do pinto até a perna". A promiscuidade, bem como todas as outras ações do homem, tinha que ser interpretada, pois a própria vida da pessoa chamada John Wilkes havia se tornado símbolo do que a própria liberdade poderia significar.

A tentativa de interpretar o sentido de um princípio político por intermédio das produções do caráter estava num nível muitíssimo mais profundo, era de uma importância muitíssimo maior do que as acusações feitas contra Wilkes pelos partidários do governo. Estes poderiam facilmente acusá-lo, de um lado, e, de outro lado, substituí-lo no Parlamento por um melhor membro do Parlamento, como Luttrell, de gostos sexuais muito mais amplamente conhecidos, de pior fama, e até violentos. A conexão entre caráter e política, feita pelos seguidores de Wilkes, converteu a hipocrisia parlamentar em algo diferente: em insulto pessoal a cada partidário, ao invés de a um movimento coletivo.

É evidente que das cartas e dos comentários feitos por Wilkes em conversas pouco se tira daquilo que pensava, quanto a apagar a linha divisória entre sua personalidade e a política. Era tão irônico sobre sua própria fama quanto a respeito de seus defensores, ao discutir sobre eles com amigos. De fato, ele conseguira manter uma certa distância entre a vida privada e a pública; e a adulação pessoal de seus defensores lhe era grata, mas ao mesmo tempo o incomodava profundamente.

Após um período de imensa popularidade, as diferenças entre a identidade que seus seguidores lhe atribuíam e o sentido que nosso homem tinha de si mesmo levaram os dois lados ao fracasso. Uma paixão

em que se torna centro de atenção maliciosa, e muito divulgada, foi chamada por muitos uma traição do wilkesismo, por causa da publicidade tão adversa que se seguiu. Se ele se constituiria num emblema da Liberdade para seus defensores, estes permitiam a ele uma liberdade cada vez menor na condução de sua própria vida. Na época dos tumultos de Gordon (uma perseguição popular maciça aos católicos em Londres), Wilkes foi um dos poucos da cidade a tentar controlar as multidões revoltadas. As massas sentiram então que, ao se tornar instrumento da ordem, ele as havia traído novamente e de maneira ainda mais fundamental. Explicaram essa traição em termos de mudanças na sua personalidade, em lugar de levar em consideração os termos das pressões e obrigações institucionais que tinha, como representante do prefeito de Londres, ou, pelo menos, a sua própria crença na liberdade como um ato de tolerância.⁹⁰

Nos inícios da década de 1770, em seu período de total popularidade, qual teria sido o efeito deste Wilkes, tomado como uma pessoa pública, sobre a linguagem da retórica política? Na grande guerra jornalística causada pelas atividades de Wilkes, o primeiro lugar coube a um escritor anônimo que se cognominava "Junius". Seu credo era simples:

Medidas, e não homens, é o chavão da moderação afetada; uma linguagem ilegítima, simulada, fabricada por homens-de-recado, e tornada corrente entre idiotas, (...) uma censura suave não combina com o presente estado de degeneração da sociedade.

Ao defender Wilkes, Junius era mais eficaz e mais notado do que quando tentaria atacar as características pessoais dos inimigos de Wilkes, principalmente o duque de Grafton. Mas esses ataques pessoais diferiam do tom da escrita de uma década antes, diferiam até dos ataques pessoais no *North Briton*. Enquanto as primeiras formas de retórica política tratavam o caráter privado em termos das discussões e das necessidades públicas, Junius evitava falar em "medidas". O caráter, em si e por si mesmo, havia se tornado a consequência política. Do mesmo modo que Wilkes, quando uma pessoa "corporificava" a liberdade, os seus inimigos corporificavam a tirania. Um assassinato de suas personalidades bastava para tirar a legitimidade das medidas às quais seus nomes estivessem associados. A própria base de um gestual público estava portanto esquecida: os discursos públicos de amigos como de inimigos não tinham significado em si mesmos, apenas serviam como guias para se conhecer o caráter do orador. É certo que as figuras do discurso de Junius pertenciam a padrões antigos ainda; isto é, ele utilizava com perfeição uma linguagem familiar e uma linguagem do tipo

elaborado e quase empolado considerado apropriado para discursos públicos. Mas esta linguagem passara então a ter uso exclusivo: o vocabulário da invectiva ia apenas na direção do assassinato de caráter: esse assassinato de si mesmo como um ato político, uma defesa da liberdade.⁹¹

É interessante contrastar Junius com Samuel Johnson, um inimigo de Wilkes que entrou na guerra da retórica no final da década de 1760. Em seu mais famoso panfleto sobre Wilkes, *The False Alarm* (O Alarme Falso), Johnson envidou todos os esforços para falar de Wilkes, o homem, relacionando-o com "medidas"; de fato, relacionando-o com princípios abstratos de direito e de privilégios constitucionais. Que se compare o texto de Junius com uma passagem do *The False Alarm*, como a que se segue:

Uma das vantagens capitais que a geração atual tirou do aperfeiçoamento e da difusão da filosofia foi sua libertação de terrores desnecessários e a imunidade a falsos alarmes. As aparições inabituais, sejam elas regulares ou acidentais, que outrora espraíavam consternação sobre as eras de ignorância, não são recreações da segurança inquisidora.⁹²

Como observou James Boulton, um dos comentaristas dessa guerra de retórica, as diferenças de estilo eram em parte diferenças de classe: Johnson falava propositadamente a uma classe mais alta. Mas tais diferenças eram mais do que uma questão de classe; diziam respeito ao próprio nexos entre personalidade e ideologia naquele momento. Johnson e, com ele, Edmund Burke, defensores do regime estabelecido, inimigos de Wilkes, "gesticulavam" em seus escritos políticos exatamente da mesma forma com que outras pessoas "gesticulavam" com suas roupas ou no teatro. A linguagem da política estava se despedindo da vida íntima; mesmo nos momentos mais vituperantes de Johnson, até mesmo em seus mais maldosos e mais pessoais ataques contra Wilkes, a questão estava sempre na conveniência de Wilkes em participar do governo, e jamais o caráter de Wilkes em si e por si mesmo. Johnson, assim como Burke e outros defensores da ordem estabelecida, dispunha de fato de um conjunto claro de idéias, uma linguagem clara de governo, um âmbito de discurso objetivo onde podiam encaixar Wilkes: o âmbito do estabelecido, do passado, do conhecido. Wilkes e seus seguidores estavam se rebelando contra a clareza estabelecida. Eram inovadores à procura de liberdade, mas a significação dessa nova idéia não tinha, não poderia ter, um caráter tão claro e objetivo como aquele, com o qual o tempo e o uso habitual dotaram a idéia de privilégio. Os wilkesistas estavam limitados a ver o sentido de seu princípio como que encravado nos próprios atos de um homem.

Foi desse modo que a molécula explodiu. A liberdade não fazia parte da estrutura da afinidade natural; opunha-se à idéia de convenção enquanto ordem pública. Mas o que era ela? Poucas pessoas da época de Wilkes poderiam dar uma resposta a essa pergunta; tudo o que conseguiriam seria fazer com que a vida pessoal e idiossincrática do campeão da liberdade se tornasse ela mesma "símbolo" da liberdade. Se o grito pela liberdade foi o meio pelo qual a molécula explodiu, o verdadeiro desafio à vida pública não era a liberdade, mas antes a personalidade individual, enquanto uma força "simbólica". A partir desta idéia da personalidade individual como um princípio social é que basicamente surgiu o impulso moderno de considerar válidas apenas aquelas medidas políticas cujos "patronos" sejam pessoas "críveis", "fiáveis" e "decentes".

Em sua política, Wilkes mostrou como seria o desfecho; mas sua vida também demonstra o vigor da cultura pública durante o século. Em sua consciência de si mesmo e, acima de tudo, em sua recusa em alimentar por muito tempo os seus próprios defensores, ele demonstrou a força dessa molécula de privado e público, em meados do século, ao suportar as exigências da liberdade em termos pessoais.

