

liberté. Il ose alors les lier à la chaîne des destinées humaines: c'est là qu'il trouve la vraie récompense de la vertu, le plaisir d'avoir fait un bien durable, que la fatalité ne détruira plus par une compensation funeste, en ramenant les préjugés et l'esclavage. Cette contemplation est pour lui un asile, où le souvenir de ses persécutions ne peut le poursuivre; où, vivant par la pensée avec l'homme rétabli dans les droits comme dans la dignité de sa nature, il oublie celui que l'avidité, la crainte ou l'envie tourmentent et corrompent; c'est là qu'il existe véritablement avec ses semblables, dans un élysée que sa raison a su se créer, et que son amour pour l'humanité embellit des plus pures jouissances".

("Como esse quadro da humanidade, livre de todas essas cadeias, não mais sob o governo do acaso, ou dos inimigos do progresso, e percorrendo com passo firme e seguro o caminho da verdade, da virtude e da felicidade, apresenta ao filósofo uma visão que o consola pelos erros, crimes, injustiças que ainda mancham a terra e dos quais é frequentemente vítima! Na contemplação desse quadro, ele recebe a recompensa por seus esforços para o progresso da razão e a defesa da liberdade. Ousa então ligar esses esforços à cadeia do destino humano: lá encontra a verdadeira recompensa da virtude, o prazer de ter criado um bem duradouro, que o destino não mais destruirá por uma compensação funesta, trazendo de volta o preconceito e a escravidão. Essa contemplação é um refúgio para ele, onde a lembrança de suas perseguições não o pode seguir; onde, vivendo em pensamento com uma humanidade restabelecida nos direitos e na dignidade de sua natureza, ele esquece aquela que a ganância, o medo ou a inveja atormentam e corrompem; lá ele existe na realidade com seus iguais, em um Eliseu que sua razão soube criar e que seu amor pela humanidade embelezou com as mais puras alegrias")⁶².

Essa passagem torna-se mais comovente ainda se lembramos que foi escrita em 1793, quando seu autor estava escondido em Paris, fugindo de um mandado de prisão decretado pelo Comitê de Segurança Pública de controle jacobino que o acusava de ser um girondino suspeito, e que, de fato, teve apenas mais alguns meses de vida. Havia realmente "erros, crimes e injustiças" pelos quais precisava de consolo. E nosso assombro diante de sua inquebrantável fé revolucionária aumenta ainda mais quando lembramos que esses crimes não eram mais os de um *ancien régime*, mas das forças que diziam estar construindo o futuro radioso.

62. Ibid., pp. 238-239.

20

A natureza como fonte

20.1

O naturalismo iluminista teve, obviamente, importância colossal na formação de nossa sociedade e cultura contemporâneas. Mas é igualmente óbvio que tenha sido contestado e criticado. O contra-iluminismo, o movimento ecológico e a esquerda tecnologista antiutilitarista radical são forças vivas hoje também. O final do século XVIII viu uma série de reações ao naturalismo e ao deísmo racionalista que prepararam o terreno para esses contramovimentos e também ajudaram a transformar a cultura moderna muito profundamente.

Desejo falar sobre algumas dessas forças neste capítulo. São bem variadas: vou discutir, por exemplo, tanto Kant como o romantismo. Mas existe um ponto comum, um fio condutor. No começo do capítulo anterior, mencionei que havia duas objeções muito frequentes ao deísmo típico do século XVIII. A primeira era uma objeção antipanglossiana, contra sua visão de mundo rósea e otimista; a segunda era uma objeção antiniveladora, contra uma visão muito simplificada da vontade humana, dedicada apenas à felicidade. Bem e mal tornaram-se uma questão de instrução, conhecimento, esclarecimento; não eram mais o fruto de atributos radicalmente

diferentes da vontade humana. "Prazer, bem ou mal entendido/ Nosso maior mal, ou nosso maior bem."¹

O naturalismo iluminista adotou a objeção antipanglossiana. Acabou com a dependência de uma doutrina da providência — embora ainda se pudesse protestar que preservasse uma visão otimista demais do futuro humano. Mas, no mínimo, ele tornou a objeção antiniveladora ainda mais relevante. Levou mais longe a negação de qualquer distinção qualitativa na vontade; tudo era desejo; nas variantes mais radicais, até mesmo desejo físico.

O fio condutor comum às correntes de pensamento e sentimento das quais gostaria de falar aqui é sua adoção dessa objeção antiniveladora — sua resistência a uma definição unidimensional da vontade e sua recuperação da idéia de que o bem e o mal estão em conflito no ser humano. Há um pensador famoso por articular essa objeção no século XVIII: Rousseau. Ele se constitui numa influência crucial para quase todos os autores e correntes que desejo mencionar.

Rousseau começou como amigo dos enciclopedistas — principalmente de Diderot — e acabou como seu inimigo. Foi em parte uma questão de personalidade — dizer que Rousseau era uma pessoa difícil de conviver seria atenuar a realidade do século XVIII. Mas também havia um núcleo sólido de verdadeira discordância filosófica. Podemos formulá-la dizendo que Rousseau era atraído por uma visão moral em que havia lugar para uma verdadeira noção de depravação. O mal humano não era o tipo de coisa que poderia ser compensado por um aumento de conhecimento ou de esclarecimento. De fato, a crença de que isso poderia acontecer era, ela própria, parte da distorção moral, e o apoio nela só agravava as coisas. O que era necessário era uma transformação da vontade.

Rousseau trouxe de volta para o deísmo do século XVIII a noção fundamentalmente agostiniana de que os seres humanos são capazes de ter dois amores, duas orientações básicas da vontade. Esse deísmo era, de certa forma, um produto do cristianismo erasmiano, como afirmei acima, enquanto a doutrina dos dois amores, embora comum a todas as correntes do pensamento cristão, era um tema central do que chamei de hiperagostinismo. Rousseau era desconcertante para os *philosophes* porque, durante a maior parte do tempo, parecia estar do lado do inimigo.

A respeito dos *philosophes*, Rousseau às vezes desperta ecos de Pascal a respeito de Descartes, assim como da reação jansenista ao cartesianismo em geral. Há uma mistura semelhante de proximidade e distância. Pascal foi um dos principais pensadores da nova matemática e um proponente da

1. Alexander Pope, *An Essay on Man*, II.91-92.

nova ciência. O dualismo cartesiano foi adotado por muitos jansenistas, entre eles Antoine Arnauld e Pierre Nicole, como estrutura para sua visão moral e teológica. Mas o que não tinha como ser assimilado era a confiança cartesiana nas capacidades do próprio homem para chegar ao bem, a idéia de que o embaralhamento e a confusão do pensamento encarnado, que Arnauld e Nicole viam como consequência da Queda², poderiam ser superados apenas com nossos esforços intelectuais.

Com isso, há uma mudança na auto-interpretação. O embaralhamento e a confusão não são mais vistos apenas como resultado de negligência e maus hábitos, algo que um pouco de determinação e compreensão apropriada possam eliminar. Na verdade, a idéia cartesiana de que, em princípio, somos transparentes para nós mesmos e só não conseguimos nos conhecer por causa da confusão, é abandonada. Os autores jansenistas, de forma inteiramente agostiniana, insistem em dizer que não conhecemos as profundezas de nosso próprio coração. Estamos constantemente nos dando notas espirituais que talvez não mereçamos. Ninguém sabe se sua inclinação à oração vem realmente da graça ou de um objetivo interesseiro. Temos "*une inclination naturelle de l'amour propre...*", diz Nicole, "*à croire que nous avons dans le coeur tout ce qui nage sur la surface de nostre esprit*". Mas "*il y a toujours en nous un certain fond, et une certain racine qui nous demeure inconnu et impénétrable toute nostre vie*" ("uma inclinação natural ao orgulho... a acreditar que temos no coração tudo quanto flutua na superfície de nosso espírito... mas sempre existem certas profundezas interiores, certas raízes que continuam desconhecidas e impenetráveis durante toda a nossa vida")³.

Para Pascal, sou um "*monstre incompréhensible*". Somos cheios de contradições. Longe de ser autotransparente, nosso *self* é um mistério para nós. "*Où est donc ce moi?*", pergunta ele⁴. A única coisa que pode dar certa ordem a isso, dar uma (relativa) autocompreensão, é a graça, que transforma os termos de nossos conflitos internos.

Essa negação da autotransparência será retomada e se tornará crucial para os seguidores expressivistas de Rousseau. Mas o mais relevante para meu propósito imediato é a forma como Rousseau traduz essa forma de pensar para integrá-la ao deísmo.

Na teoria ortodoxa, a fonte do amor superior é a graça; é o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. Para Rousseau (sem deixar inteiramente de ser

2. Antoine Arnauld e Pierre Nicole, *La Logique ou l'Art de penser*, Flammarion "Science de l'homme", Paris, Flammarion, 1970, parte I, caps. 9, 10.

3. Pierre Nicole, citado em Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 140-142.

4. Pascal, citado em *ibid.*, p. 420, 323.

Deus, ao menos dos filósofos), ela se transformou na voz da natureza. A doutrina do pecado original, em sua interpretação ortodoxa, foi abandonada⁵. A natureza é fundamentalmente boa, e a alienação que nos deprava é o que nos separa dela. Uma descrição agostiniana da vontade foi transposta para uma doutrina que nega um dos princípios centrais da teologia agostiniana.

"Posons pour maxime incontestable que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits; il n'y a point de perversité originelle dans le coeur humain". ("Vamos estabelecer como regra incontestável que os primeiros impulsos da natureza são sempre corretos; não há pecado original no coração humano")⁶. Mas houve uma Queda; a perversidade apossou-se de nós. Os seres humanos fizeram isso a si próprios. *"Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses"* é a primeira frase do Livro I de *Emílio* de Rousseau; *"tout dégénère entre les mains de l'homme"* ("Deus faz todas as coisas boas; tudo degenera nas mãos do homem")⁷. O impulso original da natureza é correto, mas o efeito de uma cultura depravada é que perdemos contato com ele. Sofremos essa perda porque não dependemos mais de nós mesmos e desse impulso, e sim das outras pessoas e do que pensam a nosso respeito, do que esperam de nós, do que admiram ou desprezam em nós, recompensam ou punem em nós. Estamos separados da natureza pela densa teia de opiniões criada entre nós na sociedade e não conseguimos mais recuperar o contato com ela.

Às vezes, Rousseau recorre a uma analogia auditiva (essas analogias sem dúvida eram importantes para ele, em parte, por ter sido músico): a natureza é comparada a uma voz interior. A consciência, nosso guia interior, "fala conosco na linguagem da natureza". Ela fala com todos, mas muito poucos a ouvem. Os preconceitos que usurpam seu lugar são seus piores inimigos. *"Leur voix bruyante étouffe la sienne et l'empêche de se faire entendre; le fanatisme ose la contrefaire, et dicter le crime en son nom. Elle se rebute enfin à force d'être éconduite; elle ne nous parle plus"* ("Suas vozes ruidosas abafam as palavras dela e impedem-na de ser ouvida; o fanatismo ousa contrariar sua voz e inspirar crimes em seu nome. Ela é desencorajada, enfim, pelo mau tratamento; não fala mais conosco")⁸.

5. Ver J.-J. Rousseau, *Lettre à Mgr. de Beaumont*, Paris, Editions Garnier, 1962, pp. 445-448.

6. J.-J. Rousseau, *Emile*, Paris, Editions Garnier, 1964, livro II, p. 81. Quase as mesmas palavras aparecem na *Lettre à Mgr. de Beaumont*, p. 444, e no começo de Rousseau, *Juge de Jean-Jacques*, em *Oeuvres Complètes*, Pléiade edition, 2 vols., Paris, Gallimard, 1959, I, 668.

7. *Emile*, p. 5.

8. *Emile*, p. 355. Ver também o Primeiro Discurso (Paris, Edition Garnier-Flammarion, 1971), p. 59: *"O vertu!... ne suffit-il pas pour apprendre tes lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions?"*

Recuperar o contato com essa voz seria transformar nossa motivação, ter um tipo de vontade completamente diferente. Rousseau não pode aceitar a noção naturalista do Iluminismo de que o que precisamos para nos tornar melhores é de mais razão, mais cultura, mais *lumières*. Seu *Primeiro discurso*, sobre as artes e as ciências, refuta a idéia de que esse tipo de progresso nos torne melhores. Pelo contrário, é muito freqüentemente acompanhado de decadência moral. Nosso interesse, bem compreendido, não é a fonte de benevolência em nós. Essa "filosofia abominável" não tem lugar para ações virtuosas, e procura encontrar uma motivação indigna para elas. Rebaixa Sócrates e calunia Régulo. É difícil até admitir que seus partidários possam ter boa fé⁹.

O progresso dessa razão calculista é, pelo contrário, um dos indícios de corrupção. Ela só floresce onde a consciência está asfixiada, como o cura de Savoyard deixa claro em sua fervorosa invocação:

"Conscience! Conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe".

("Consciência! Consciência! Instinto divino, voz imortal e celeste; guia seguro de uma criatura ignorante e finita, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que torna o homem semelhante a Deus! Em ti consiste a excelência da natureza do homem e a moralidade de suas ações; sem ti, não encontro em mim nada que me eleve acima dos animais, nada além do triste privilégio de vagar de erro em erro com a ajuda de uma compreensão descontrolada e de uma razão sem princípio")¹⁰.

Essa oposição entre moralidade e "progresso" era fácil de interpretar num sentido primitivista. E assim Rousseau foi interpretado, em seu tempo e no nosso. Mas a verdadeira idéia de Rousseau, que não é primitivista, é muito mais polêmica e, na verdade, muito mais influente. Embora sua imagem popular costume ser a do admirador do "bom selvagem", nos pontos em que sua influência realmente contou — sobre outros pensadores que tiveram eles próprios enorme impacto — ele não foi mal compreendido. É só lembrar de Kant, dos escritores do *Sturm und Drang* e do período romântico.

A visão que o próprio Rousseau propunha — ou as visões, porque, no fim, talvez seja difícil encontrar uma coerência entre o *Emílio* e o *Contrato social* — não envolvia uma volta ao estágio pré-cultural ou pré-social. A idéia de recuperar

9. *Emile*, p. 353.

10. *Emile*, pp. 354-355.

o contato com a natureza era vista mais como um escape da dependência calculista do outro, da força da opinião e das ambições que ela criava, por meio de uma espécie de alinhamento ou fusão entre razão e natureza ou, em outras palavras, entre cultura/sociedade, de um lado, e o verdadeiro *élan* da natureza do outro. A consciência é a voz da natureza que se manifesta num ser que participa da sociedade e dispõe de uma linguagem e, portanto, de razão¹¹. A vontade geral representa as exigências da natureza, libertadas de toda distorção devida à dependência do outro ou da opinião, por meio da lei publicamente reconhecida.

O que muitas vezes é mal interpretado como primitivismo em Rousseau é sua defesa incontestada de austeridade contra uma civilização de necessidades e consumo cada vez maiores. Rousseau fala com frequência na linguagem dos antigos estóicos, e evoca seus princípios. A verdadeira força envolve ter poucas necessidades, contentar-se com o essencial. "*L'homme est très fort quand il se contente d'être ce qu'il est; il est très faible quand il veut s'élever au-dessus de l'humanité*" ("O homem é muito forte quando se contenta em ser o que é; é muito fraco quando procura elevar-se acima da humanidade"). É nossa dependência dos outros, das aparências, da opinião, que multiplica nossas necessidades, e isso, por sua vez, torna-nos mais dependentes ainda. "*Ôtez la force, la santé, le bon témoignage de soi, tous les biens de cette vie sont dans l'opinion; ôtez les douleurs du corps et les remords de la conscience, tous nos maux sont imaginaires*" ("Com a exceção da força, da saúde, e da consciência tranqüila, todas as boas coisas da vida são uma questão de opinião; com exceção do sofrimento do corpo e dos remorsos da consciência, todos os nossos males são imaginários"). A verdadeira liberdade só é encontrada na austeridade:

"O homme! resserre ton existence au dedans de toi, et tu ne seras pas misérable. Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres, rien ne t'en pourra faire sortir... Ta liberté, ton pouvoir, ne s'étendent qu'aussi loin que tes forces naturelles, et pas au delà; tout le reste n'est qu'esclavage, illusion, prestige".

("Oh, homem! vive a tua própria vida e não mais serás infeliz. Mantém-te no lugar que a ordem da natureza te atribui na cadeia dos seres e nada poderá tirar-te de lá... Tua liberdade e teu poder estendem-se até onde chegam tuas forças naturais, e não além delas; todo o resto não passa de escravidão, ilusão e engano")¹².

11. "*Or c'est du système moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que naît l'impulsion de la conscience. Connaître le bien, ce n'est pas l'aimer: l'homme n'en a pas la connaissance innée, mais sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer: c'est ce sentiment qui est inné*"; *Emile*, p. 354.

12. *Emile*, pp. 65, 64, 68.

Essa liberdade austera em relação ao excesso de necessidades é comum a ambos os modelos que Rousseau parece oferecer do retorno à natureza. Ela é essencial para que se seja uma criatura humana integral e livre por si mesma, a estrada que *Emílio* mais explora. É aqui que Rousseau parece mais próximo dos antigos estóicos. Mas ela também é crucial para a fórmula política de obediência voluntária por meio de uma lei estabelecida em comum, que ele apresenta no *Contrato social*. Aqui, Rousseau trata de um dos temas comuns da tradição cívica humanista, que adverte contra os efeitos corruptores da riqueza e da comodidade sobre a virtude cívica.

Esses temas antigos e muito familiares de austeridade como condição da verdadeira virtude são entrelaçados por Rousseau a um tema moderno, a afirmação da vida cotidiana. Ao educar Emile para que ele possa seguir seu caminho no mundo, Rousseau quer primeiro levá-lo a se identificar com Robinson Crusoe. Deve aprender um ofício honesto e útil. Uma realização central de sua vida será sua relação com Sophie, que se tornará sua mulher.

É claro que isso se encaixa melhor na descrição que Rousseau faz do indivíduo restaurado do que em sua visão da humanidade devolvida à natureza por meio da sociedade organizada. O humanismo cívico não se combina facilmente com a ética da vida cotidiana. Mas Rousseau faz o melhor que pode para separar os bens da honra e da glória de sua associação tradicional com uma esfera superior de atividade, distinta da manutenção e reprodução da vida. A boa comunidade política mantém sua coesão por meio de um sentimento que é uma extensão da alegria que os seres humanos sentem na companhia uns dos outros mesmo nos contextos mais prosaicos e íntimos¹³. Não existe para Rousseau qualquer hiato aristotélico ou arendtiano entre a vida do cidadão e a busca dos meios de vida. É por isso que, para ele, ao contrário de Aristóteles e Arendt, a atividade de deliberação em si não é muito importante; o que importa é a unidade. No melhor tipo de condição simples, "*le bien commun se montre partout avec évidence*" ("o bem comum é evidente em toda parte") e não precisa de debates e deliberações elaborados. As leis são poucas e, quando há necessidade de outras novas,

13. Ver sua descrição da cena que testemunhou quando menino, em que os soldados e oficiais do regimento de Saint-Gervais dançam juntos após seu exercício militar, quando vêm a seu encontro as esposas e famílias. As celebrações pública e doméstica se interpenetram, sem hiato. "*Il résulte de tout cela un attendrissement général que je ne saurois peindre*." Rousseau fica profundamente comovido. Assim como seu pai. "*Mon père... fut saisi d'un tréssailement que je crois sentir et partager encore. 'Jean-Jacques... aime ton pays'*"; em J.-J. Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*, Paris, Editions Garnier, 1962, p. 232n.

"cette nécessité se voit universellement. Le premier qui les propose ne fait que dire ce que tous ont déjà senti, et il n'est question ni de brigues ni d'éloquence pour faire passer en loi ce que chacun a déjà résolu de faire, sitôt qu'il sera sûr que les autres le feront comme lui".

("essa necessidade é percebida universalmente. O primeiro que as propõe não faz mais que dizer o que todos já sentiram, e não é preciso manobras nem eloquência para fazer passar a lei aquilo que cada pessoa já resolveu fazer, assim que tiver certeza de que os outros farão o mesmo").

As pessoas mais felizes são os grupos de camponeses que resolvem seus problemas sob um carvalho.

"Quand on voit chez le peuple le plus heureux du monde des troupes de paysant régler les affaires de l'État sous un chêne et se conduire toujours sagement, peut-on s'empêcher de mépriser les raffinements des autres nations, qui se rendent illustres et misérables avec tant d'art et de mystère?"

("Quando vemos, entre as pessoas mais felizes do mundo, grupos de camponeses resolvendo questões de Estado sob um carvalho, e sempre agindo com sabedoria, como evitar o desprezo pelos refinamentos das outras nações, que se tornam ilustres e infelizes com tanta arte e mistério?")¹⁴

Os empréstimos tomados por Rousseau ao deísmo padrão do século XVIII, em particular da escola do senso moral, são bem evidentes. O cura de Savoyard articula uma posição cujas linhas principais haviam se tornado lugar-comum: inferimos da ordem das coisas a existência de um Deus bom. É preciso existir uma vontade que coloque a matéria em movimento¹⁵, e uma inteligência que a coordene. Nossa liberdade implica a espiritualidade da alma; e a injustiça de recompensas e castigos deste mundo prova a existência de uma vida futura em que isso será corrigido. Como no caso de outros pensadores deístas, a bondade de Deus é identificada com a de sua ordem¹⁶, e não é razoável exigir ou esperar que esta seja interrompida por milagres ou qualquer ajuda especial aos humanos em seu esforço para serem bons¹⁷. Achamos até mesmo alguns

14. J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, livro IV, cap. 1.

15. *Emile*, pp. 329-330. Esse foi, com efeito, precisamente o ponto em que Holbach e Diderot contestaram ardorosamente o argumento deísta. Rousseau declara a teoria deles incompreensível. *"J'ai fait tous mes efforts pour concevoir une molécule vivante, sans pouvoir en venir à bout. L'idée de la matière sentant sans avoir de sens me paraît inintelligible et contradictoire"*; p. 329n.

16. *"La bonté de l'homme est l'amour de ses semblables, et la bonté de Dieu est l'amour de l'ordre"*; *Emile*, p. 347.

17. *"Que lui demanderais-je? qu'il changeât pour moi le cours des choses, qu'il fit des miracles en ma faveur? Moi qui dois aimer par-dessus tout l'ordre établi par sa sagesse et maintenu par sa providence, voudrais-je que cet ordre fût troublé pour moi? Non, ce vœu téméraire mériterait d'être plutôt puni qu'exaucé"*; *Emile*, p. 359.

dos argumentos conhecidos de Hutcheson contra a teoria extrínseca, de que as pessoas amam a virtude, em última instância, por uma questão de interesse pessoal esclarecido. Por que então admiramos grandes figuras da Antiguidade como Catão, que não teriam como nos fazer qualquer bem?¹⁸

Mas, apesar de toda essa continuidade, uma transposição importante aconteceu. A convicção confortável de que todos os interesses se harmonizam, de que precisamos sobretudo entender que a beneficência é o melhor caminho para a felicidade, de que o amor por si mesmo e o social são a mesma coisa, foi substituída por uma aguda percepção da polaridade entre bem e mal, entre a depravação e a necessária transformação da vontade humana.

Diante disso, este poderia parecer um retorno a uma posição anterior, alimentada por fontes estoicas e cristãs. Mas estas também foram traduzidas para uma visão inteiramente moderna. Pois a distinção entre vício e virtude, entre a vontade boa e a depravada, foi alinhada com a distinção entre dependência do *self* e dependência dos outros. O bem é identificado com a liberdade, com a descoberta dos motivos das próprias ações dentro de si mesmo. Embora fazendo uso de fontes antigas, Rousseau de fato leva um passo à frente o subjetivismo da compreensão moral moderna. Foi isso que o tornou tremendamente influente.

Na Parte III, descrevi como a ética da imitação da natureza do século XVIII representou uma internalização em relação à antiga. O desígnio providencial da natureza toma o lugar da ordem hierárquica da razão como bem constitutivo¹⁹. Esse desígnio torna-se evidente para nós em parte por meio de nossas próprias motivações e sentimentos. O bem é descoberto em parte através de um voltar-se para dentro, de uma consulta a nossos próprios sentimentos e inclinações, e isso ajudou a ocasionar uma revolução filosófica na posição ocupada pelo sentimento na psicologia moral.

Rousseau leva essa revolução mais longe. De certa maneira, é a figura crucial para que ela assumia sua forma moderna, com todas as suas conseqüências boas e más. Para um teórico do senso moral como Hutcheson, nossos próprios sentimentos morais são uma fonte importante de compreensão do bem, mas só têm utilidade quando combinados à apreensão de nosso lugar numa ordem providencial. Isso nos permite ver como nossa aprovação instintiva da benevolência serve à realização de nosso bem pessoal e do bem universal. A noção rousseauiana de voz interior da natureza parece estar dizendo algo muito mais forte. É verdade que o cura de Savoyard também se apóia na visão de uma ordem providencial. Mas a

18. *Emile*, p. 350.

19. Capítulo 16.

definição de consciência como um sentimento interior poderia ser entendida num sentido muito mais poderoso. Não é só que, graças a Deus, tenho sentimentos que concordam com o que, por outros meios, entendo ser o bem universal, mas que a voz interior de meus verdadeiros sentimentos *definem* o que é o bem: como o *élan* da natureza em mim é o bem, é ele que deve ser consultado para se descobrir o bem.

Rousseau nunca deu o passo radical para essa posição muito mais subjetivista. Manteve sua voz interior atrelada à forma tradicional de compreender e reconhecer o bem universal. Mas ele foi a figura-chave, porque, com uma eloqüência ímpar, forneceu a linguagem que podia articular essa visão radical. Bastava que a voz interior se libertasse do jugo e declarasse sua plena competência moral. Uma nova ética da natureza surge com o expressivismo romântico e dá esse passo.

Rousseau ampliou imensamente a esfera da voz interior. Agora podemos conhecer a partir de nosso interior, dos impulsos de nosso próprio ser, o que a natureza marca como significativo. E nossa felicidade suprema é viver em conformidade com essa voz, isto é, ser inteiramente nós mesmos. "*J'aspire au moment*", diz o cura de Savoyard, "*où, délivré des entraves du corps, je serai moi sans contradiction, sans partage, et n'aurait besoin que de moi pour être heureux*" ("Anseio pelo momento em que, libertado dos entraves do corpo, serei eu mesmo, sem contradição e sem divisão, e eu mesmo bastarei para minha própria felicidade")²⁰. Essa é uma afirmação muito surpreendente numa declaração de fé religiosa; e extremamente significativa num autor que, em outros aspectos, mantém-se em uma tradição agostiniana e cuja autobiografia contém tantos ecos da do bispo de Hippo, a começar pelo título²¹. A fonte de unidade e totalidade que Agostinho só encontrava em Deus deve agora ser descoberta dentro do *self*.

Rousseau está na origem de grande parte da cultura contemporânea, das filosofias de auto-exploração, assim como dos credos que fazem da liberdade autodeterminante a chave para a virtude. Ele é o ponto de partida de uma transformação da cultura moderna no sentido de uma interioridade mais profunda e de uma autonomia radical. Todas as correntes partem dele, e pretendo agora explorar algumas delas. Da interioridade desejo falar mais tarde. Antes, quero examinar a nova noção de autonomia e, para isso, vou me voltar a Kant.

20. *Emile*, p. 358, grifos do original.

21. Ann Hartle, *The Modern Self in Rousseau's Confessions*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1983, explorou os paralelismos entre os livros de Agostinho e Rousseau. Isso lhe permitiu trazer à luz o contraste entre os dois, bem como o papel crucial desempenhado pelo *self* na exploração autobiográfica de Rousseau.

20.2

Kant também se rebela contra o deísmo típico seguindo a linha de raciocínio da objeção antiniveladora. O utilitarismo e o naturalismo iluministas pioram as coisas, em sua opinião. Não deixam espaço algum para qualquer dimensão moral. Para Kant, isso significa não deixar lugar para a liberdade, pois a liberdade precisa ter uma dimensão moral. Isso não se dá em virtude de uma noção menos radical, mais restritiva de liberdade. Kant, ao contrário, concorda com Rousseau ao definir a liberdade e a moralidade essencialmente uma em relação à outra.

A moralidade não deve ser definida segundo qualquer resultado específico. A ação moral não é marcada como tal por seu resultado, e sim pelo motivo pelo qual é realizada. Por ela não ser definida em termos de resultados, esse motivo é chamado por Kant de "formal". O que a pessoa moral deseja acima de tudo é conformar sua ação à lei moral. Esse é seu objetivo supremo. Aceitará qualquer resultado que essa conformidade ditare e o realizará. Mas isso não será feito em função do resultado em si, mas porque é isso que está envolvido na conformidade à lei nesse caso²².

Isso é liberdade, porque agir moralmente é agir de acordo com o que realmente somos, agentes morais/rationais. A lei da moralidade, em outras palavras, não é imposta de fora. É ditada pela própria natureza da razão. Ser um agente racional é agir por razões. Por sua própria natureza, as razões são de aplicação geral. Uma coisa não pode ser uma razão para mim agora sem ser uma razão para todos os agentes numa situação relevantemente semelhante. Assim, o agente de fato racional age com base em princípios, razões que são entendidas como gerais em sua aplicação. É isso o que Kant quer dizer por agir de acordo com a lei. A lei moral, como eu disse antes, não é definida em termos de resultados específicos. Define-se apenas formalmente, pelo próprio princípio de seguir a lei. Quando decido agir de acordo com a lei, quando determino, por exemplo, que não agirei a menos que possa desejar que o exemplo de minha ação seja universalmente seguido, estou apenas vivendo de acordo com minha verdadeira natureza como agente racional.

Assim, se a decisão de agir moralmente é a decisão de agir com o propósito último de conformar minha ação à lei universal, então isso corresponde à

22. Naturalmente, é crucial para a posição de Kant que o critério formal dite *efetivamente* resultados particulares em circunstâncias dadas; do contrário, sua moralidade seria sem conteúdo. Supõe-se que as várias formulações do imperativo categórico, em particular a que se baseia na universalidade, gerem esse conteúdo. Pode-se ser cético quanto ao fato de elas realmente o fazerem, mas, para os fins de minha discussão aqui, desejo deixar de lado essas objeções.

determinação de agir segundo minha verdadeira natureza como ser racional. E agir de acordo com as exigências do que sou realmente, de minha razão, é liberdade. É por isso que, para Kant, apenas seguir os ditames do desejo *de facto* é uma espécie de heteronomia. Ele transforma a noção do humanismo iluminista sobre aquilo que emana realmente de nós. Ser apenas um desejo *de facto*, até mesmo uma necessidade fisiológica minha, não faz um propósito contar como algo que emana de mim. O que realmente emana de mim é o que a razão produz, e o que a razão exige é que se viva de acordo com princípios.

Essa é uma definição mais radical de liberdade, que se rebela contra a natureza como sendo o que é meramente dado, e exige que encontremos a liberdade numa vida cuja forma normativa seja, de algum modo, gerada pela atividade racional. Essa idéia foi uma força poderosa, e não seria exagero dizer revolucionária, na civilização moderna. Parece oferecer uma perspectiva de auto-atividade pura, em que minha ação é determinada não pelo meramente dado, pelos fatos da natureza (inclusive da natureza interior), mas, em última instância, por minha própria atividade como formulador de lei racional. Essa é a origem da corrente de pensamento moderno, desenvolvida por meio de Fichte, Hegel e Marx, que se recusa a aceitar o meramente "positivo", o que a história, a tradição ou a natureza oferecem como um modelo de valor ou ação, e insiste em uma geração autônoma das formas segundo as quais vivemos. Em última instância, a aspiração é a uma libertação total.

Assim, Kant segue Rousseau em sua condenação do utilitarismo. O controle instrumental-racional do mundo a serviço de nossos desejos e necessidades só pode degenerar num egoísmo organizado, numa capitulação diante das demandas de nossa natureza inferior, "*le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe*", de que falava o cura de Savoyard.

E, exatamente como no caso de Rousseau, por mais que isso possa parecer um retorno a uma visão ética anterior, trata-se, na verdade, de algo radicalmente novo. Kant fornece uma base firme, porém nova, à subjetivação ou internalização das fontes morais que Rousseau inaugura. A lei moral é o que vem de dentro; não pode mais ser definida por qualquer ordem externa. Porém, tampouco é definida pelo impulso da natureza em mim, mas apenas pela natureza do raciocínio, pelo que poderíamos chamar de procedimentos do raciocínio prático, que exigem que se aja de acordo com princípios gerais.

Kant insiste explicitamente que a moralidade não pode ser encontrada na natureza, nem em coisa alguma fora da vontade racional do homem. Essa é uma rejeição cabal de todas as moralidades antigas. Não podemos aceitar que a ordem cósmica, ou mesmo a ordem dos fins na "natureza" humana, determine nossos propósitos normativos. Todas essas visões são

heterônomas; envolvem a abdicação de nossa responsabilidade de gerar a lei a partir de nós mesmos. Apesar de algumas semelhanças com o estoicismo antigo, a teoria de Kant é realmente uma das formulações mais diretas e intransigentes de uma postura moderna.

E, como Descartes, no centro de sua visão moral está uma concepção de dignidade humana. Os seres racionais têm uma dignidade particular. Destacam-se contra o pano de fundo da natureza exatamente por serem livres e auto-determinantes. "Tudo na natureza funciona de acordo com leis. Somente um ser racional tem a capacidade de agir segundo a concepção das leis, isto é, de acordo com princípios."²³ Em outras palavras, tudo o mais na natureza se conforma cegamente a leis. Somente as criaturas racionais conformam-se a leis que elas mesmas formulam. Isso é algo incomparavelmente superior.

É por isso que a racionalidade nos impõe obrigações. Como temos esse *status* incomparavelmente superior a qualquer outra coisa na natureza, temos a obrigação de viver à sua altura. De certa maneira, poderíamos formular o princípio fundamental subjacente a toda a teoria ética de Kant mais ou menos assim: viva de acordo com o que você realmente é, ou seja, como agente racional. Como se trata de algo superior, a racionalidade merece nosso respeito. E por isso vivenciamos os ditames morais como superiores aos ditames da natureza. A lei moral merece nosso respeito (*Achtung*).

"A natureza racional", diz Kant, "existe como um fim em si mesma."²⁴ É a única coisa que é assim. Tudo o mais no universo pode ser tratado como um simples meio para nossas metas, seja o que for. Pois essas outras coisas não têm valor incondicional. Seu valor é apenas instrumental, mas "o homem e, em geral, todo ser racional existe como um fim em si mesmo e não apenas como um meio a ser arbitrariamente usado por essa ou aquela vontade. Em todas as suas ações, quer sejam dirigidas a si próprio, quer a outros seres racionais, ele deve ser sempre considerado, ao mesmo tempo, como um fim"²⁵. Ou, segundo suas próprias palavras mais adiante: as outras coisas têm um preço, só os agentes racionais têm dignidade (*Würde*)²⁶. De certo modo, nossa obediência à lei moral é apenas o respeito que essa dignidade nos inspira. As fontes do bem estão no interior²⁷.

23. I. Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Lisboa, Edições 70, 1995, p. 412 (as referências a páginas são da edição da Academia de Berlim, fornecidas normalmente na margem ou entre colchetes em traduções dessa obra).

24. *Ibid.*, p. 429.

25. *Ibid.*, p. 428.

26. *Ibid.*, p. 434.

27. Ver minha discussão em "Kant's Theory of Freedom", em *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 318-337.

A dívida de Kant com Agostinho é tão óbvia quanto a de Rousseau. Tudo depende de uma transformação da vontade. De fato, o homem moral pode estar engajado exatamente na mesma atividade externa que o não-moral. Kant sublinha o fato de que cada um pode procurar exatamente os mesmos resultados. Dois lojistas podem tomar cuidado para não dar troco de menos a seus clientes, mas, para um, isso é uma medida prudente para manter seu negócio, enquanto, para o outro, é o que a lei moral exige²⁸. A pessoa moral pode levar a mesma vida externa que a não-moral, mas ser transformada internamente por um espírito diferente. É impulsionada por um fim diferente.

Portanto, não há nada errado com a vida da razão instrumental, dedicada ao controle racional. Na verdade, é evidente que Kant a considera também uma faceta da racionalidade e afirma em suas obras históricas que o desenvolvimento da razão instrumental, imposto aos seres humanos pela natureza para que eles possam sobreviver, serve para levá-los à racionalidade num sentido mais amplo²⁹. O erro do naturalismo iluminista é ter interpretado mal o espírito com o qual a vida deve ser vivida, o fim básico que deve presidir a tudo. Não é a felicidade, mas a racionalidade, a moralidade e a liberdade. O homem pode, de fato, atingir um alto grau de civilização sem se tornar realmente moral. Aqui, Kant concorda com Rousseau. "*Alles Gute aber, das nicht auf moralisch-gute Gesinnung gepöpft ist, ist nichts als lauter Schein und Schimmerndes Elend*" ("Mas todos os bons empreendimentos que não se baseiam numa atitude mental moralmente boa não passam de ilusão e miséria exteriormente brilhante")³⁰.

Assim, Kant apóia-se intensamente no modelo dos dois amores de Agostinho, as duas direções da motivação humana. Na verdade, a influência do pensamento agostiniano sobre Kant às vezes é avassaladora, por meio de suas formulações protestantes e pietistas. Kant tinha uma percepção aguda do mal humano, do estado distorcido e aleijado da natureza humana³¹. Fala do "mal radical" da natureza humana³², o que surpreendeu e chocou alguns de seus contemporâneos num defensor tão proeminente das Luzes³³.

28. Kant, *Fundamentação*, p. 397.

29. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, em *Kants Werke*, edição da Academia de Berlim, Berlim, Walter de Gruyter, 1968, VIII, 19-22.

30. *Ibid.*, p. 26g; *Kant's Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 49.

31. "*Aus so krummen Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden*"; Kant, *Idee*, p. 23.

32. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Primeira Parte, em *Kants Werke*, edição da Academia de Berlim, VI, 17-44.

33. Goethe, ao ler essa passagem, falou de como Kant tinha "sujado seu avental filosófico".

A teoria tem raízes profundas na teologia cristã, e Kant manteve-se um cristão fiel. Mas sua concepção é radicalmente antropocêntrica. A fonte mais próxima dessa transformação da vontade não é Deus, mas as exigências da própria atividade racional que existe dentro de mim. O fato de, em última instância, na visão de Kant, ter sido Deus quem concebeu as coisas desta maneira não diminui o *status* central atribuído à dignidade humana.

Kant manteve-se um homem do Iluminismo. Mas lhe deu uma nova definição. Na concepção anglo-franco-escocesa, o progresso nas luzes significava tanto o avanço da razão auto-responsável como das medidas que garantem a felicidade humana. A definição das luzes para Kant focaliza-se exclusivamente na primeira parte. Seu famoso ensaio sobre o tema começa assim: "*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*" ("Iluminismo para o homem é sua emergência da imaturidade auto-infligida"). E, algumas linhas depois, continua: "*Sapere aude. Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung!*" ("Portanto, o lema das luzes é: *Sapere aude*. Tenha a coragem de utilizar seu próprio entendimento!")³⁴. A questão crucial é o crescimento em responsabilidade e liberdade moral.

Mas essa nova definição possibilita a Kant dar uma base clara e explícita a um dos pressupostos centrais do pensamento iluminista, a crença de que o crescimento em racionalidade trazia consigo um aumento na benevolência, que ela, de certa forma, liberta um fundo de benevolência em nós. Vimos que esse pressuposto já parece estar presente em Locke, e é marcante, embora confuso e mais ou menos implícito, nos textos dos naturalistas. Para estes últimos, era difícil atribuir-lhe um lugar claro e justificado.

Em Kant, o que assume o lugar da benevolência universal é algo mais próximo de um princípio de justiça universal, a determinação de agir apenas segundo máximas universais e de tratar todos os seres racionais como fins. Mas agora está bem claro por que *isso* é inseparável do crescimento da razão. É a exigência central da razão em seu uso prático. Tornar-se mais racional significa chegar a essa determinação. O que só podia ser invocada implícita e semiconscientemente pelo Iluminismo naturalista pode agora tornar-se central: os seres humanos são capazes de uma vontade universal de beneficência ou justiça, que faz parte de sua constituição como seres racionais e vem a ser liberada em toda a sua força por sua aceitação da razão auto-responsável. Há um tipo de variante secularizada da *agápe* implícita na própria razão, que não pode deixar de se fortalecer com o progresso das luzes.

34. "*Was ist Aufklärung?*", *Kants Werke*, edição da Academia de Berlim, VIII, 35; *Kant's Political Writings*, p. 54.

Uma crença desse tipo, às vezes numa variante cristianizada, às vezes sob forma radicalmente secular, desenvolveu-se na autoconsciência do homem moderno ao longo dos dois últimos séculos e alimentou nossa fé em nós mesmos como uma civilização reformadora, capaz de atingir objetivos morais mais elevados que qualquer época anterior. Os estupendos esforços humanitários dos séculos XIX e XX, os grandes movimentos de reconstrução política depois das guerras, principalmente o sonho de uma nova ordem mundial acalentado por Woodrow Wilson, foram alimentados e sustentados por ela. Nossa crescente incapacidade de nos agarrar a ela cria em nossa civilização algo como uma crise espiritual.

Essa fé é parte do legado do Iluminismo, mesmo quando lhe faltavam os termos que lhe dessem sentido. Kant conseguiu ao menos oferecer-lhe uma base clara, ainda que frágil, na concepção de um agente racional numênico.

21

A virada expressivista

21.1

Kant apresenta uma forma de internalização moderna, isto é, um modo de encontrar o bem em nossa motivação interior. Outra se manifesta com a família de idéias do final do século XVIII que representa a natureza como fonte interior. Estou falando de idéias que surgem com o *Sturm und Drang* alemão e continuam se desenvolvendo a partir de então durante o período romântico, tanto inglês como alemão. Rousseau é, naturalmente, o ponto de partida, e sua primeira articulação importante talvez apareça na obra de Herder; depois, é retomado não só por autores românticos, como também por Goethe e, sob outra forma, por Hegel, e torna-se uma das correntes que constituem a cultura moderna.

A filosofia da natureza como fonte foi crucial para a grande reviravolta do pensamento e da sensibilidade a que nos referimos como "romantismo", tanto que é tentador identificar uma com a outra. Mas, como mostra a menção a Goethe e Hegel, isso seria simples demais. Minha afirmação é que a descrição da natureza como fonte foi uma parte essencial do repertório conceitual em que o romantismo surgiu e conquistou a cultura e a sensibilidade européias. A palavra tem uma quantidade assombrosa de definições; e alguns chegaram

mesmo a duvidar da existência de tal fenômeno unificado, em oposição a uma mera confusão conceitual oculta num único termo¹.

Há realmente uma definição popular do que é romantismo, que parece bastante desconectada de qualquer doutrina relativa à natureza. Vê o movimento como uma rebelião contra a construção de normas neoclássicas na arte, principalmente na literatura. Contra a ênfase clássica no racionalismo, na tradição e na harmonia formal, os românticos afirmavam os direitos do indivíduo, da imaginação e do sentimento. Há um bocado de verdade nessa descrição, principalmente quando aplicada à onda de romantismo francês do começo do século XIX. Na França, a influência do neoclassicismo sempre se manteve forte, e foi necessário um movimento revolucionário para desalojá-lo.

Se definirmos o romantismo dessa forma, sua relação com as filosofias da natureza como fonte poderá ser formulada com clareza. Essa noção de uma voz ou impulso interior, a idéia de que encontramos a verdade dentro de nós e, em particular, em nossos sentimentos — esses foram os conceitos cruciais que justificavam a rebelião romântica em suas várias formas. Eram indispensáveis a ela. É por isso que Rousseau é tão frequentemente o seu ponto de partida. Às vezes, a voz ou impulso interior é visto como algo particular da pessoa; é a voz do *self*; isso talvez fosse mais comum entre escritores franceses como Lamartine ou Musset, que procuravam em sua poesia dar expressão autêntica a seus sentimentos. Às vezes, também é visto como o impulso da natureza em nós, como a ordem maior em que estamos inseridos. Esse foi o caso de alguns escritores ingleses, como Blake e, de outra maneira, também de Wordsworth². Mas essa idéia foi muito mais elaborada na Alemanha.

1. Ver A. O. Lovejoy, "On the Discrimination of Romanticisms", em seu *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1948. A literatura que procura definir o romantismo é bem vasta. Achei muito útil Lilian Furst, *Romanticism in Perspective*, Nova York, Macmillan, 1969. Ver também seu "The Contours of European Romanticism" em sua coletânea do mesmo título, Londres, Macmillan, 1979; e também René Wellek, "The Concept of Romanticism in Literary History", em *Concepts of Criticism*, ed. Stephen G. Nichols, Jr., New Haven, Yale University Press, 1963.

2. Ver Wordsworth, "Tintern Abbey":

"For I have learned
To look on nature, not as in the hour
Of thoughtless youth; but hearing oftentimes
The still, sad music of humanity,
Nor harsh nor grating, though of ample power
To chasten and subdue. And I have felt
A presence that disturbs me with the joy
Of elevated thoughts; a sense sublime
Of something deeply interfused,

Herder apresentou um quadro da natureza como uma grande corrente de soliedariedade, passando por todas as coisas. "*Siehe die ganze Natur, betrachte die grosse Analogie der Schöpfung. Alles fühlt sich und seines Gleichen, Leben wallet ze Leben*" ("Veja a natureza como um todo, observe a grande analogia da criação. Tudo sente a si mesmo e a seu igual, a vida reverbera para a vida"). O homem é a criatura que pode tomar consciência disso e dar-lhe expressão. Sua vocação de "epítome e administrador da criação" é "*dass er Sensorium seines Gottes in allem Lebenden der Schöpfung, nach dem Masse es ihm verwandt ist, werde*" ("Que ele se torne o órgão sensorial de seu Deus em todos os seres vivos da criação, segundo a medida de sua relação com ele")³. Este é o quadro adotado pelos escritores alemães da década de 1790, por exemplo, Hölderlin, Schelling e Novalis⁴.

Essa filosofia da natureza como fonte parece essencial ao romantismo, mas a recíproca não é verdadeira. Ela pode continuar moldando a visão de escritores, mesmo depois de terem deixado o romantismo — definido como

*Whose dwelling is the light of setting suns,
And the round ocean and the living air,
And the blue sky, and in the mind of man;
A motion and a spirit, that impels
All thinking things, all objects of all thought,
And rolls through all things*".

("Porque aprendi/A contemplar a natureza, não como na época/Da juventude impensada; mas ouvindo muitas vezes/A quieta e triste música da humanidade,/Não implacável nem paralisante, embora de amplo poder/Para castigar e subjugar. E senti/Uma presença que me perturba com o júbilo/De pensamentos elevados; uma sublime sensação/De alguma coisa profundamente difundida,/Cuja morada é a luz de sóis poentes,/E o oceano redondo e o ar vivo,/E o céu azul e a mente do homem;/Um movimento e um espírito, que impele/Tudo o que é do pensar, todos os objetos de todo pensamento,/E que perpassa todas as coisas.")

3. Johann Gottlob Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, em *Herders Sämtliche Werke*, ed. Bernard Suphan, 15 vols., Berlin, Weidmann, 1877-1913, VIII, 200. Coleridge, que foi muito influenciado pelo pensamento alemão, expressa uma idéia similar: "Tudo tem vida própria... e somos todos *Uma Vida*"; citado em M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, Oxford, Oxford University Press, 1953, p. 65. Shelley também invoca uma imagem semelhante à da grande corrente nas coisas, ao usar a metáfora da lira eólia tangida pelo vento. Isso se torna a imagem dos poetas que, se foram "harmonizados por sua própria vontade..., produzem as mais divinas melodias quando o sopro universal do ser lhes varre as cordas"; citado em Abrams, *Mirror*, p. 61.

4. F. Hölderlin, em *Hiperion*, livro I, segunda carta, fala de um ansiar "*Eines zu sein mit Allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur*". É claro que não é esse o nosso destino último; temos de retornar a uma unidade mais elevada que incorpora pensamento e liberdade. Mas esse "All" é a realidade na qual estamos. Novalis, por sua vez, pergunta: "*Gehören Tiere, Pflanzen und Steine, Gestirne und Lüfte nicht auch zur Menschheit und ist sie nicht ein blosser Nervenknötchen in dem unendlich verschieden laufende Fäden sich kreuzen?*" Citado em Furst, *Romanticism in Perspective*, p. 84.

a rejeição da ordem clássica — para trás. Esse foi o caso de Goethe⁵, por exemplo, e de Hegel⁶.

Todos esses escritores vêem os seres humanos inseridos numa ordem natural mais ampla, concebida muitas vezes como uma ordem providencial, com a qual devem estar em harmonia. Nesse sentido, concordam inteiramente com o deísmo anterior. E de fato, para os escritores alemães, Shaftesbury foi com frequência uma fonte importante, assim como Rousseau. Ao falar da natureza como fonte interior, quero chamar a atenção para a diferença sutil, mas importante, em relação às visões anteriores que existe na noção rousseauiana de que nosso acesso a essa ordem é basicamente interior.

A ordem providencial deísta mostrava a vida humana e suas realizações cotidianas marcadas como significativas, de modo que tanto chegar a essas realizações para si próprio como garanti-las para os outros assumiu uma importância muito grande e era fortemente valorizado como algo endossado pelo plano divino. Conseguimos apreciar isso quando enxergamos a ordem das coisas e inferimos sua origem divina. Isso, por sua vez, dá sentido e justifica nossos sentimentos morais, se estes figuram em nossa teoria (lembramos que não figuram, por exemplo, na variante lockiana).

Nas visões que pretendo considerar agora, a percepção desse significado vem de dentro. É um impulso ou convicção interior que nos fala da importância de nossa própria realização natural e da solidariedade com nossos semelhantes nas realizações deles. Essa é a voz da natureza dentro de nós.

Em seus princípios externos, as doutrinas podem parecer iguais. Herder, por exemplo, defendia idéias sobre a ordem natural como algo harmonioso e providencialmente criado que não estavam muito em choque com as de Hutcheson, por exemplo. Pode parecer que só o modo de acesso à verdade mudou; que a alteração é no sentido de uma visão menos intelectual, que já não se apóia tanto em provas da criação divina a partir de um designio mas pode, em vez disso, fundamentar tudo na convicção interior⁷.

5. Michael Beddow, *The Fiction of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, cap. 2, mostrou que Goethe, em seu período clássico, recorreu à mesma concepção expressivista a que havia recorrido em Herder antes. Ele partilhava a visão de que o poeta articula não apenas seu próprio *self*, mas uma realidade mais ampla. "Assim se passa com o poeta. Enquanto só fala a partir de seus poucos sentimentos subjetivos, ele não merece o nome; mas, tão logo sabe apropriar-se do mundo e exprimi-lo, ele é um poeta"; citado em Abrams, *Mirror*, p. 344, n. 29.

6. Ver meu *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, caps. 1 e 2, para a relação de Hegel com a geração romântica.

7. Esse é o movimento que o cura da Sabóia faz ao alegar que, embora não possa provar sua teoria da primazia da consciência, seus oponentes não podem provar o contrário; e, assim, "*quand nous affirmons qu'il existe, nous sommes tout aussi bien fondés qu'eux, et nous avons de plus le témoignage intérieur, et la voix de la conscience qui dépose pour elle-même*"; *Emile*, Paris, Editions Garnier, 1964, p. 354.

Mas é claro que essa mudança no modo de acesso já implica uma mudança na idéia do que é reconhecer a importância providencial das coisas. Ter uma postura moral adequada em relação à ordem natural é ter acesso à própria voz interior. Não podemos concebê-la como uma mensagem idêntica acessível tanto pela prova teleológica externa como pela intuição interior. Aqui, o meio está integrado à mensagem: os que não apreenderam o significado das coisas internamente, os que só têm um entendimento frio e exterior do mundo como providencial, não compreenderam de fato coisa alguma. Podemos pensar na mudança nos seguintes termos: toda teologia inclui uma noção de como podemos entrar em contato com Deus ou com seus desígnios; uma mudança radical desta última doutrina corresponde a uma alteração de nosso entendimento de Deus e também da criação.

Isso é mais evidente ainda no fato de que a oposição entre o entendimento frio e exterior e a apreensão interior das coisas foi polêmica para essas teorias. Elas seguem Rousseau ao propor a visão dos dois amores: a voz interior é nosso modo de acesso, mas podemos perder o contato com ela; ela pode ser abafada em nós. E o que pode abafá-la é justamente a postura despreendida da razão calculista, a visão da natureza a partir de fora, como uma ordem meramente observada. O parentesco com teorias anteriores da graça é evidente. A natureza aparece como um reservatório do bem, do desejo inocente ou da benevolência e do amor ao bem. Na postura de despreendimento, estamos fora de sintonia com ela, separados dela; não podemos recuperar o contato com ela.

Nesta postura podemos acreditar, como o naturalismo iluminista, que todas as pessoas têm motivações semelhantes, que todas desejam igualmente a felicidade e que o que importa é quanto nossa busca dela é esclarecida ou equivocada. Mas, na verdade, nossa vontade precisa ser transformada; e a única coisa que pode fazer isso é a recuperação do contato com o impulso da natureza dentro de nós. Precisamos nos abrir para o *élan* da natureza em nós, como temos de nos abrir para a graça de Deus na teoria ortodoxa. Aqui há algo mais que uma analogia: há também uma filiação. E, de fato, uma teoria da natureza como fonte pode ser combinada a alguma forma de fé cristã, seguindo o precedente do deísmo em que a relação de Deus conosco passa principalmente por sua ordem, como podemos ver em Rousseau e, mais tarde, nos românticos alemães. Assim, na "Ode à Alegria" de Schiller, a grande corrente de vida que flui através da natureza, revigorando-nos e devolvendo-nos à fraternidade, é saudada primeiro em uma imagem bastante "pagã": "*Freude, schöner Götterfunken, Tochter aus Elysium*". Mas, depois, toda a ordem é vista de maneira a pressupor um pai amoroso: "*über fernem Sternenzelt/Muss ein lieber Vater wohnen*": bem de acordo com o deísmo típico, ou até mesmo com o teísmo. A passagem de uma visão ortodoxa para uma variante secula-

rizada dessa religião da natureza pôde ser feita por meio de uma série de estágios intermediários quase sem se perceber a ruptura.

Mas é evidente que agora uma passagem era possível, e mesmo fácil. Alguns teóricos aderiram às doutrinas ortodoxas básicas, ou pelo menos deístas, sobre o mundo como criação providencial. Já procurei mostrar como até mesmo nesses casos uma mudança sutil, mas importante, já havia sido introduzida. Mas depois que se admite que o acesso ao significado das coisas é interior, que ele só é apreendido de forma adequada interiormente, é possível soltar sem problemas suas amarras das formulações ortodoxas. O primordial é a voz interior ou, segundo outras variantes, o *élan* que percorre a natureza e emerge *inter alia* na voz interior. A ortodoxia é crível, para aqueles que acreditam nela, como a melhor interpretação possível dessa voz ou *élan*. Essa é, em todo o caso, a lógica definitiva de uma teoria da natureza como fonte interior, mesmo não tendo sido inteiramente apreciada em seus primórdios.

Deus, então, deve ser interpretado segundo o que vemos em atividade na natureza e encontrando voz dentro de nós. Uma passagem para uma espécie de panteísmo é fácil, e é o que vemos na geração romântica com o jovem Schelling, por exemplo, e, mais tarde, numa outra forma, com Hegel. Essa passagem pode ir mais longe e levar-nos para fora das formas propriamente cristãs, até chegarmos a uma visão como a de Goethe, por exemplo, ou às visões que se refletiam nas difundidas invocações de Spinoza no período romântico.

Podemos ir ainda mais além e, por fim, chegamos perto de participar das explorações do naturalismo que esbocei no capítulo anterior: o significado das coisas é aquele que emerge de nossa natureza física e de nosso próprio ser material. Mas, na época que estou discutindo agora, qualquer convergência entre materialismo e a visão da natureza como fonte ainda está num futuro distante e vai exigir, como vimos, certo afrouxamento da ligação íntima entre materialismo e postura desprendida.

A filosofia da natureza como fonte, embora vá além do deísmo de Shaftesbury e Hutcheson, harmoniza-se obviamente com esses autores em sua crítica de Locke e da teoria extrínseca. Harmoniza-se com eles ao atribuir um lugar central e positivo ao sentimento na vida moral. É por meio de nossos sentimentos que chegamos às verdades morais mais profundas e, de fato, cósmicas. "*Das Hertz ist der Schlüssel der Welt und des Lebens*", diz Novalis ("O coração é a chave do mundo e da vida"). Para Herder, todas as paixões e sensações "podem e devem ser atuantes, precisamente no conhecimento mais elevado, pois este nasceu de todas elas e só pode viver nelas". Wordsworth concorda com Aristóteles que "a poesia é o mais filosófico de todos os textos... seu objeto é a verdade, não individual e local, mas geral e ativa; não apoiada

em testemunho externo, mas mantida viva no coração pela paixão; verdade que é sua própria testemunha"⁸. De fato, essa filosofia dá ao sentimento uma centralidade sem precedentes. Nessa perspectiva, uma parte essencial do bem viver deve consistir em estar aberto para o impulso da natureza, estar sintonizado com ela e não desligado dela. Mas isso é inseparável do modo como me sinto, do fato de eu ter sentimentos de determinado tipo. Em si, isso não constitui novidade. Poderíamos até afirmar que as teorias iluministas é que são excepcionais ao fazer a obrigação moral residir tão exclusivamente nas ações e excluir completamente a motivação, como discuti na Parte I. Para Aristóteles, a virtude consistia em ter disposição para fazer o bem voluntariamente. Para Platão, e para a teologia cristã, o amor ao Bem ou a Deus está no próprio centro do bem viver. A exigência dessa nova filosofia, de que eu entre em sintonia com o impulso da natureza, poderia ser vista apenas como mais uma exigência de amor: agora a natureza que fala através de mim é o bem que deve ser nutrido.

Mas há algo diferente de todos esses precedentes na filosofia da natureza como fonte. Ela dá valor a nossos sentimentos por si mesmos, por assim dizer. Ao contrário da ética aristotélica, não define certas motivações como virtuosas de acordo com as ações que elas nos levam a realizar. Está mais diretamente interessada no que sentimos quanto ao mundo e quanto à nossa vida em geral. Isso constitui a analogia com o amor ao Bem de Platão. Mas, ao contrário deste último, o que se requer não é o amor a um objeto transcendente, e sim determinada forma de experienciar nossa vida, nossos desejos e realizações comuns e a ordem natural maior em que estamos inseridos. Estar em sintonia com a natureza é vivenciar esses desejos como ricos, plenos, significativos — responder à corrente da vida na natureza. É realmente uma questão de ter certos *sentimentos*, assim como de ter certos objetivos ou de fazer certas coisas.

A diferença com Aristóteles é esta: os "sentimentos" valorizados pela perspectiva aristotélica são definidos segundo o modo de vida ou as ações a que nos levam, enquanto para a natureza como fonte poderíamos dizer que o modo de vida ou ação é definido pelos sentimentos. Certos sentimentos, como nossa sensação de unidade com nossa espécie ou uma reação de alegria e reverência diante do espetáculo da natureza selvagem, são tão fundamentais — ou mais — para definir o bem viver quanto qualquer ação. O bem viver é definido originalmente, em parte, de acordo com certos sentimentos. É por isso que o sentimentalismo do final do século XVIII, quando ultrapassou as

8. Novalis, *Sämtliche Werke*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1953, VI, 379; Herder, *Vom Erkennen*, em *Sämtliche Werke*, VIII, 199; Wordsworth, *Preface to the "Lyrical Ballads"*, em *Poetical Works*, II, 394-395.

primeiras formulações influentes de Rousseau, encontrou seu lugar natural nas filosofias da natureza como fonte.

A diferença em relação ao modelo platônico é que, aqui, os “sentimentos” são definidos pelo objeto transcendente do amor, o Bem. Podemos acreditar que é possível chegar a uma descrição desse objeto independentemente de nossos sentimentos, embora o objeto corretamente compreendido deva inspirar nosso amor e admiração. Mas definimos o que é a natureza como fonte ao articular aquilo a que ela nos inclina. Se pensamos na natureza como uma força, como um *élan* que percorre o mundo e emerge em nossos impulsos interiores, se esses impulsos são parte indispensável de nosso acesso a essa força, então só podemos saber o que ela é articulando o que esses impulsos nos levam a fazer. E essa articulação deve ser feita, em parte, em termos de sentimento, como vimos. Assim, uma vez mais, nossos sentimentos são partes integrantes de nossa definição mais original e primordial do bem.

A primeira diferença citada acima, em relação ao modelo aristotélico, dá origem a outra passagem, análoga à que se afasta da teologia ortodoxa. Se o bem viver é definido em parte segundo certos sentimentos, então ele também pode soltar suas amarras e afastar-se dos códigos éticos tradicionais. Em princípio, os sentimentos apropriados são definidos em grande medida em congruência com a ética da vida cotidiana e da benevolência, de acordo com a teoria do senso moral. A benevolência e a simpatia são vistas como naturais, da mesma forma como o eram os limites tradicionais à realização sensual por, digamos, Rousseau ou Herder. Mas o caminho está aberto para uma redefinição. Pode-se considerar que o contato renovado com as fontes profundas da natureza confere uma qualidade mais elevada e vibrante à vida. Isso pode ser interpretado de uma forma que abandone as restrições habituais à realização sensual. Em sintonia parcial com a perspectiva do materialismo iluminista, a própria sensualidade pode tornar-se significativa. O bem viver passa a consistir numa fusão perfeita do sensual e do espiritual, em que nossas realizações sensuais são vivenciadas como tendo uma importância maior⁹. A viagem ao longo deste

9. Esse tipo de unidade imediata entre o sensual e o espiritual, para o qual a geração romântica encontrou inspiração em Rousseau, é celebrado em alguns dos poemas bem iniciais de Hölderlin, como o “Hymne an die Göttin der Harmonie”. Mais tarde, a unidade foi reinterpretada como uma síntese superior, que incorpora a razão, e a unidade imediata é vista como inspiradora e, no entanto, suicida, uma combinação capturada na figura de Empédocles:

“Das Leben suchst du, suchst, und es quillt und glänzt
Ein göttlich Feuer tief aus der Erde dir,
Und du in schauderndem Verlangen
Wirfst dich hinab, in des Ätna Flammen”

Friedrich Hölderlin: *Poems and Fragments*, ed. Michael Hamburger, Londres, Routledge, 1960, p. 30.

caminho leva-nos além do período que estamos discutindo aqui. Talvez só tenhamos chegado ao final dessa estrada em nossa época, com a “geração paz e amor” da década de 1960.

Da mesma forma, a fonte que dá uma vibração mais elevada à nossa vida pode ser distanciada da benevolência e da solidariedade. Mas isso também ocorre mais tarde. Virá a ser articulado da forma mais memorável pelo grande anti-romântico, Nietzsche.

Essa passagem, ao longo de qualquer um desses caminhos, tende a dissolver a distinção entre o ético e o estético. A categoria do estético em si desenvolve-se no século XVIII, junto com uma nova compreensão da beleza natural e artística, que se centrava menos na natureza do objeto e mais no tipo de experiência evocado. O próprio termo “estético” indica um modo de experiência. E esse tendeu a ser o foco de várias teorias do século, desenvolvidas, *inter alia*, pelo abade do Bos, Baumgarten, e Kant¹⁰. Agora que a ética passou a ser definida em parte de acordo com sentimentos, fica mais fácil camuflar as linhas divisórias. Em geral, achamos que não há dificuldade em distinguir objetos ou questões éticas e estéticas. Mas, quando se trata de sentimentos, e quando, além disso, as questões “éticas” são redefinidas de uma forma que abandona as virtudes tradicionais de temperança, justiça e beneficência, fica difícil traçar as linhas divisórias. Ainda há algum sentido em traçá-las? Se deixarmos de lado a polêmica de Nietzsche contra a “moral” e apenas tentarmos classificar seu ideal de super-homem, deveremos chamá-lo de ético ou estético? Será que essa oposição não acaba se revelando falsa aqui?

21.2

Se nosso acesso à natureza ocorre por meio de um impulso ou voz interior, só podemos conhecer plenamente essa natureza pela articulação do que encon-

10. O abade do Bos, em *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, Paris, 1719, remete o julgamento da beleza aos sentidos e não à razão. Nisso, sua obra se une a *Inquiry*, de Hutcheson, publicada em 1725, para criar um novo clima de pensamento que definia a beleza em termos de nossas respostas. Nossa propensão a reagir com uma forma particular de prazer tornou-se essencial na explicação da beleza. É essa a forma que mais tarde veio a ser chamada de “estética”, em parte sob a influência de Baumgarten (*Aesthetica*, 2 vols., Frankfurt an der Oder, 1750-1758). Burke, em seu *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, Londres, 1757; 2ª edição, 1759, reeditado por J. T. Boulton, Londres, Routledge, 1958, apóia-se nisso em sua celebrada e influente definição do sublime segundo nossas respostas à dor, ao perigo e ao terrível. Kant (*Kritik der Urteilskraft*, 1790) recorreu a isso, mas naturalmente se distanciou da teoria do senso estético assim como o fizera com relação à teoria do senso moral. Não obstante, tanto o belo como o sublime são definidos de acordo com a resposta do sujeito e sua relação com as faculdades que tem.

tramos dentro de nós. Isso está ligado a outro traço crucial dessa nova filosofia da natureza, a idéia de que sua realização em cada um de nós é também uma forma de expressão. Essa é a visão que chamei em outra parte de “expressivismo”¹¹. Estou focalizando características particulares de expressão ao usar este termo. Expressar algo é torná-lo manifesto em determinado meio. Expresso meus sentimentos no rosto; expresso meus pensamentos nas palavras que falo ou escrevo. Expresso minha visão das coisas em uma obra de arte, talvez num romance ou numa peça de teatro. Em todos esses casos, tenho a noção de estar tornando algo manifesto e, em cada um deles, em um meio que tem certas propriedades específicas.

Mas falar em “tornar manifesto” não implica que aquilo que é assim revelado já estivesse inteiramente formulado de antemão. Isso pode acontecer às vezes, como quando finalmente revelo sentimentos que já coloquei em palavras para mim mesmo há muito tempo. Mas, no caso do romance ou da peça de teatro, a expressão também envolve uma formulação do que tenho a dizer. Estou tomando algo, uma visão, uma percepção das coisas, que era rudimentar e só parcialmente formada, e dando-lhe uma forma específica. Nesse caso, temos dificuldade em distinguir perfeitamente entre meio e “mensagem”. Em relação às obras de arte, sentimos imediatamente que o fato de estar naquele meio em que se encontram é parte integrante delas. Mesmo quando fica claro que estão dizendo algo, percebemos que não é possível traduzi-las inteiramente em outra forma. Richard Strauss pode escrever um poema musical chamado *Assim falou Zaratustra*. Mas, mesmo que o pretendesse, essa não poderia ser uma transposição adequada da obra de Nietzsche para outro meio, não da mesma forma que “*ne pas fumer*” traduz adequadamente para o francês a instrução de “proibido fumar”.

E assim, para esse tipo de objeto expressivo, pensamos em sua “criação” não apenas como um ato de tornar manifesto, mas também como uma construção, um ato de trazer à existência. Essa noção de expressão é, ela mesma, moderna. Desenvolve-se ao mesmo tempo que a compreensão da vida humana que estou tentando formular. Na verdade, é uma de suas facetas. Só a utilizo porque é mais facilmente reconhecível por nós nesse campo de obras artísticas.

Minha alegação é que a idéia de natureza como fonte intrínseca caminha junto com uma visão expressiva da vida humana. Realizar minha natureza significa comungar com o *élan*, a voz ou impulso, interior. E isso torna manifesto para mim e para os outros o que estava oculto. Mas essa manifestação também ajuda a definir o que deve ser realizado. A direção desse

11. Ver Taylor, *Hegel*, cap. 1.

élan não estava e não podia estar clara antes dessa manifestação. Ao realizar minha natureza, tenho de defini-la no sentido de dar-lhe uma formulação; mas isso também é uma definição num sentido mais forte: estou realizando essa formulação e, assim, dando à minha vida uma forma definitiva. Uma vida humana é vista como algo que manifesta um potencial que também está sendo modelado por essa manifestação; não é apenas uma questão de copiar um modelo externo ou de levar a cabo uma formulação já determinada.

Essa concepção reflete o retorno maciço dos modelos biológicos de crescimento, em contraposição aos modelos mecanicistas de associação, para explicar o desenvolvimento mental humano, modelos que Herder articulou tão bem e tão efetivamente nesse período. Obviamente, isso deve muito à idéia aristotélica da natureza que realiza seu potencial. Mas há uma diferença importante. Onde Aristóteles fala da natureza de uma coisa tendendo à sua forma completa, Herder vê o crescimento como a manifestação de uma força interior (ele fala de *Kräfte*), lutando para se realizar externamente. A natureza agora está no interior. Na verdade, os conceitos aristotélicos foram entrelaçados com a noção moderna da expressão como uma articulação que tanto manifesta como define. Isso está intimamente ligado à idéia de um *self*, de um sujeito. Já não se trata de uma “Forma” ou “natureza” impessoal que chega à sua realização, mas de um ser capaz de auto-articulação. Leibniz foi uma fonte importante do expressivismo. Sua noção de *mônada* já tinha feito a conexão entre a idéia aristotélica de natureza e um particular ligado ao sujeito. A *mônada* foi um *proto-self*.

O expressivismo foi a base de uma individuação nova e mais completa. Essa é a idéia que se desenvolve no fim do século XVIII: cada indivíduo é diferente e original, e essa originalidade determina como ele deve viver. Apenas a noção de diferença individual, claro, não é nova. Nada é mais evidente, nem mais banal. Nova é a idéia de que isso realmente faz diferença quanto ao modo de vida que somos chamados a levar. As diferenças não são apenas variações sem importância dentro da mesma natureza humana básica; ou diferenças morais entre indivíduos bons e maus. Implicam, em vez disso, que cada um de nós tem um caminho original que devemos percorrer; colocam para cada um de nós a obrigação de viver de acordo com nossa originalidade.

Herder formulou essa idéia com uma imagem eloqüente: “*Jeder Mensch hat ein eignes Mass, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander*” (“Cada ser humano tem sua própria medida, como se houvesse um acordo peculiar a ele entre todos os seus sentimentos”)¹².

12. Herder, *Ideen*, vii.1, em *Sämtliche Werke*, XIII, 291.

Cada pessoa deve ser avaliada com uma medida diferente, que seja apropriadamente sua.

Podemos ver na tradição algumas idéias que prepararam o terreno para isso: a noção cristã de uma diversidade de talentos, por exemplo, correspondente à diversidade de vocações, que vemos expressa em São Paulo e depois retomada pelos puritanos. Aqui, temos a noção de que o bem viver para você não é o mesmo bem viver para mim; cada um de nós tem sua própria vocação, e não devemos trocá-las. Imitar o outro pode ser uma traição à minha própria vocação, mesmo que esse outro esteja sendo fiel à dele. O que o final do século XVIII acrescenta é a noção de originalidade. Isso ultrapassa um conjunto fixo de vocações, chegando à noção de que cada ser humano tem uma "medida" original e irrepetível. Somos todos chamados a viver de acordo com nossa originalidade.

Essa individuação radical foi obviamente facilitada pelo expressivismo e pela noção da natureza como fonte. O que a voz da natureza nos chama a fazer não pode ser inteiramente conhecido fora ou antes de nossa articulação/definição. Só podemos saber o que é realizar nossa natureza profunda depois de realizá-la. Mas, se isso é válido para os seres humanos em geral, por que não deveria ser válido para cada ser humano em particular? Assim como as manifestações da grande corrente da vida no resto da natureza não podem ser iguais à sua realização na vida humana, sua realização em uma pessoa também pode ser diferente de sua realização em outra. Se a natureza é uma fonte intrínseca, então cada um de nós tem de seguir o que está dentro; e isso pode ser algo sem precedentes. Não devemos esperar encontrar nossos modelos do lado de fora.

Essa foi uma idéia tremendamente influente. A individuação expressiva tornou-se um dos pilares da cultura moderna. Tanto que mal a percebemos, e achamos difícil aceitar que seja uma idéia tão recente na história humana e que teria sido incompreensível em épocas anteriores. Além disso, essa noção de originalidade como vocação não se aplica somente aos indivíduos. Herder também a usou para formular uma noção de cultura nacional. Diferentes *Völker* têm sua forma própria de ser humanos e não devem traí-la macaqueando os outros. (Em particular, os alemães não devem imitar os franceses. Mas Herder foi também um dos primeiros e fervorosos anticolonialistas.) Essa é uma das idéias originadoras do nacionalismo moderno.

A visão expressiva da vida humana harmonizou-se naturalmente com uma nova compreensão da arte. Se a expressão define num duplo sentido, isto é, tanto formula como modela, então a atividade humana mais importante irá partilhar dessa natureza. A atividade pela qual os seres humanos realizam sua natureza também definirá nesse duplo sentido.

É a arte que acaba por ocupar esse nicho. Em nossa civilização, moldada pelas concepções expressivistas, ela passou a ocupar um lugar central em nossa vida espiritual, substituindo, em alguns aspectos, a religião. O maravilhamento que sentimos diante da originalidade e criatividade artísticas coloca a arte na fronteira do numinoso e reflete o lugar crucial que a criação/expressão ocupa em nossa compreensão da vida humana.

Mas, ao se tornar central dessa maneira, a arte também foi reinterpretada. Se definir a mim mesmo é dar ao que ainda está imperfeitamente determinado uma definição completa, se o veículo paradigmático para isso é a criação artística, a arte não pode mais ser definida nos termos tradicionais. A compreensão tradicional da arte era de uma mimese. A arte imita a realidade. Isso naturalmente deixava uma série de questões cruciais em aberto, em particular a questão do tipo e do plano de realidade que deviam ser imitados. Seria a realidade empírica à nossa volta? Ou a realidade superior das Formas? E qual era a relação entre elas? Mas, segundo a nova forma de entendimento, a arte não é imitação, mas expressão, no sentido discutido aqui. Torna algo manifesto, ao mesmo tempo em que o realiza e o completa.

Essa foi a mudança que M. H. Abrams descreveu tão bem em *The Mirror and the Lamp*¹³. A passagem da mimese à expressão já estava em andamento muito antes do período romântico, na realidade ao longo de todo o século XVIII. Alimentou-se de uma série de coisas: em parte, o novo valor atribuído ao sentimento deu maior importância à sua expressão; em parte também, as novas concepções das origens da linguagem e da cultura no grito expressivo deram força à visão de que a linguagem mais antiga era poética, que os povos primitivos falavam em versos porque falavam com o coração e a expressão natural do sentimento é a poesia. Isso pôde combinar-se facilmente com o sentimento primitivista de que a poesia mais arcaica, mais primitiva, era também a mais pura. A admiração pela poesia dos primórdios, tosca, intata, intensamente expressiva, cresceu na segunda metade do século XVIII e levou as pessoas em direção à poesia popular (Herder desempenhou um papel particularmente importante aqui), assim como em direção a Homero, à Bíblia hebraica e até mesmo ao escritor inteiramente inventado "Ossian". Na década de 1770, escritores influentes sobre estética, como sir William Jones e J. G. Sulzer, declarariam errada a teoria da mimese de Aristóteles no que dizia respeito à poesia¹⁴. No entanto, algo mais era necessário para produzir a concepção de arte do período romântico, e foi o que estou chamando aqui de idéia

13. Nova York, Oxford University Press, 1953.

14. Ver Abrams, *Mirror*, cap. 4, para uma discussão desses desenvolvimentos.

da natureza como fonte. Essa idéia vai além da doutrina de que a poesia é primordialmente uma expressão do sentimento. Ela leva isso adiante em uma revolução das idéias morais que atribui tremenda importância a essa expressão. É agora o que nos realiza e completa como seres humanos, o que nos resgata do domínio mortal da razão desprendida. Essa revolução não só leva a interpretação expressiva para além da poesia (e, claro, também para além da música, em que ela sempre teve uma base) para a arte em geral, como também dá à arte seu novo e elevado *status* na vida humana. A teoria expressiva da arte é dada uma importância crucialmente humana e até cósmica, ao passar a fazer parte da concepção expressivista da humanidade e da natureza.

Uma dimensão cósmica é introduzida na medida em que vemos a fonte não apenas como a natureza em nós, mas como algo ligado à corrente maior da vida ou do ser, como o fez a maioria dos grandes escritores da época romântica. O tema do artista como criador que vinha se desenvolvendo desde a Renascença é retomado com nova intensidade. O artista não imita a natureza tanto quanto imita o autor da natureza. O artista não cria uma imitação de algo fenomenalmente preexistente. Por analogia, a obra de arte não manifesta tanto algo visível além dela mesma, mas constitui ela própria o *locus* da manifestação. Shelley baseia-se na linguagem dos neoplatônicos renascentistas ao dizer que a poesia é “a criação de ações de acordo com as formas imutáveis da natureza humana... Faz de nós habitantes de um mundo para o qual o mundo conhecido é um caos... Cria de novo o universo depois de este ter sido aniquilado em nossa mente pela recorrência de impressões embotadas pela reiteração”¹⁵. Aqui, a criação também é uma manifestação, ou uma transfiguração. E algo do gênero é indicado por Wordsworth quando ele comenta

“How exquisitely the individual Mind
... to the external World
is fitted: — and how exquisitely too

...
The external World is fitted to the Mind;
And the creation (By no lower name
Can it be called) which they with blended might
Accomplish”.

(“Com que perfeição a Mente individual
... no Mundo externo
se encaixa: — e com que perfeição

15. Citado em Abrams, *Mirror*, p. 282.

...
O Mundo externo encaixa-se na Mente;
E a criação (por nenhum outro nome inferior
pode ser chamada) que eles com poder dobrado
Realizam”¹⁶.

Herder fala mais claramente: “O artista torna-se um Deus criador”¹⁷. Talvez uma imagem do artista romântico que capte melhor a mistura de construção e revelação seja a do adivinho ou vidente. Por meio da arte, o que está oculto e não-revelado na natureza torna-se manifesto. “*Jeder Künstler ist Mittler für alle übrigen*” (“Cada artista é um mediador para todos os outros”)¹⁸. Para Shelley, o poeta “rasga o véu de familiaridade do mundo e expõe a beleza adormecida e nua, que é o espírito de suas formas”¹⁹. Como mediador da realidade espiritual para os seres humanos, o artista pode ser comparado a um sacerdote, como Schleiermacher o vê:

“*Ein wahrer Priester des Höchsten, indem er ihn [Gott] denjenigen näher bringt, die nur das Endliche und Geringe zu fassen gewohnt sind, er stellet ihnen das Himmlische und Ewige dar als ein Gegenstand des Genusses und der Vereinigung*”.

(“Um verdadeiro sacerdote do Mais Elevado, por trazê-lo [Deus] para mais perto daqueles que estão acostumados a compreender somente o finito e o trivial; presenteia-os com o celeste e eterno como um objeto de prazer e unidade”)²⁰.

Mas, como afirmei acima, essa revelação envolvia não apenas uma cópia do que já estava formulado; a manifestação requeria articulação. É por isso que os escritores desse período atribuem um papel tão central à imaginação criativa. É no século XVIII que surge a distinção entre a imaginação meramente reprodutiva, que apenas traz de volta à mente o que já experienciamos, talvez combinado de novas formas, de um lado, e a imaginação criativa, que pode produzir algo novo e sem precedentes, de outro. Essa distinção adquire importância vital no período romântico. Coleridge formulou-a em sua famosa oposição entre “fantasia” (que apenas reproduz) e a imaginação propriamente dita.

16. Prefácio a “The Excursion”, II.63-71.

17. Citado em T. Todorov, *Théories du symbole*, Paris, Seuil, 1977, p. 185 (*Teorias do símbolo*, Lisboa, Edições 70, 1979).

18. F. Schlegel, *Ideen* 44, em *Kritische Schriften*, p. 91; citado em Furst, *Romanticism in Perspective*, p. 321, n. 18.

19. Shelley, *Defense of Poetry*, em *Complete Works*, Nova York, Gordian Press, 1965, VII, 137. Novalis também se vê levantando o véu do mundo do espírito, mas acentua igualmente que o poeta refaz, transforma, transfigura esse mundo por meio da imaginação. “*Ich bin der Mittelpunkt, der heilige Quell*”; *Heinrich von Ofterdingen*, em *Sämtliche Werke*, I, 321-322.

20. F. Schleiermacher, *Über die Religion*, Berlim, Realschulbuchhandlung, 1806, p. 9; Furst, *Romanticism in Perspective*, p. 335, n. 83.

"A IMAGINAÇÃO primária afirmo ser o Poder vivo e o Agente primeiro de toda Percepção humana, e como uma repetição na mente finita do ato eterno de criação no infinito EU SOU."²¹

Essa imaginação criativa é o poder que temos de atribuir a nós mesmos, uma vez que passemos a ver a arte como expressão e não mais apenas como mimese. A manifestação da realidade envolve a criação de novas formas que articulam uma visão incompleta, e não apenas a reprodução de formas já existentes. É por isso que o período romântico desenvolveu seu conceito particular do símbolo. O símbolo, ao contrário da alegoria, fornece a forma de linguagem em que algo, de outra maneira fora de nosso alcance, pode se tornar visível. Onde o termo alegórico aponta para uma realidade à qual também podemos nos referir diretamente, o símbolo permite que aquilo que está expresso nele entre em nosso mundo. É o *locus* de uma manifestação do que, de outra maneira, continuaria invisível. Como diz A. W. Schlegel: "*Wie kann nun das Unendliche auf die Oberfläche zur Erscheinung gebracht werden? Nur symbolisch, in Bildern und Zeichen*" ("Como então o infinito pode ser levado a manifestar-se na superfície? Só simbolicamente, em imagens e signos")²². E Coleridge defende a mesma idéia. Define o símbolo como algo "caracterizado por uma translucidez do especial no individual... acima de tudo pela translucidez do eterno através do, e no, temporal"²³. Ele não pode ser separado do que revela, como um signo externo pode ser separado de seu referente. Ele "sempre participa da Realidade que ele torna inteligível; e, enquanto enuncia o todo, continua sendo uma parte viva dessa Unidade, da qual é o representante"²⁴. Ou o símbolo perfeito "vive dentro daquilo que ele simboliza e a que se assemelha, como o cristal vive dentro da luz que transmite e é transparente como a própria luz"²⁵.

Esse conceito de símbolo é o que está por trás do ideal de uma interpenetração completa de matéria e forma na obra de arte. A imagem de translucidez de Coleridge torna essa ligação compreensível. Numa obra de arte perfeita, a "matéria" — a linguagem de um poema ou o material de uma escultura — deve participar inteiramente da manifestação; e, reciprocamente, o que se manifesta deve ser acessível apenas no símbolo e não meramente indicado como um objeto independente cuja natureza poderia ser definida por algum outro

21. Coleridge, *Biographia Literaria*, Londres, Oxford University Press, 1954, 1202.

22. A. W. Schlegel, *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*, Heidelberg, Mohr & Winter, 1817, p. 91.

23. *Statesman's Manual: Political Tracts of Wordsworth, Coleridge and Shelley*, Cambridge, Cambridge University Press, 1953, p. 25.

24. De *The Statesman's Manual*, citado em M. H. Abrams, *The Correspondent Breeze*, Nova York, Norton, 1984, p. 221.

25. Citado em Charles Rosen e Henri Zerner, *Romanticism and Realism*, Nova York, Norton, 1984, p. 26.

meio. Uma das fontes dessa concepção do símbolo perfeito foi a terceira crítica de Kant e sua noção do objeto estético como algo que manifesta uma ordem para a qual não seria possível encontrar nenhum conceito adequado. Essa foi uma idéia que influenciou Schiller profundamente e, por meio dele, a estética de toda uma geração²⁶.

É tentador ver a nova compreensão da arte como algo que surge para preencher seu nicho na nova concepção expressivista da vida humana. Mas outras mudanças concorreram para isso. Em particular, há o desvanecimento gradual de uma noção verossímil da ordem cósmica, cuja natureza poderia ser especificada e compreendida independentemente da realização/manifestação da corrente da natureza em nossa vida. A antiga ordem baseada no *logos* ôntico não era mais aceitável. Ficou difícil aceitar até mesmo a ordem mais recente dos propósitos interligados do século XVIII. Isso deveu-se em parte a fatores mencionados no capítulo anterior: a força da objeção antipanglossiana; o surgimento das visões materialistas; as novas descobertas científicas que colocaram o universo numa escala temporal de mudanças cataclísmicas que tornavam raquíticos os confortáveis quadros de harmonia anteriores.

Mas também houve razões específicas das visões romântica e expressivista. O universo interligado aderiu à noção de uma harmonia dos propósitos pré-morais, que fazia parte da visão de mundo do humanismo iluminista; e esta era cada vez menos aceitável para os que percebiam a inadequação desse tipo de humanismo. O que substituiu a ordem interligada foi a noção romântica de um propósito ou corrente de vida que percorre a natureza.

De certa maneira, a idéia romântica desenvolveu-se a partir da ordem deísta de naturezas harmonizadas. Vimos no capítulo 16 que, com Pope, essa concordância e harmonia de fins pôde ser poeticamente expressa

26. Ver Schiller, *Cartas sobre a educação estética da humanidade*, São Paulo, EPU, 1991. Furst, em seu *Romanticism in Perspective*, faz a interessante observação de que a mesma ênfase na imaginação não estava em evidência entre escritores românticos franceses, ao contrário do que ocorria com suas contrapartes alemãs e inglesas. Isso sem dúvida estava relacionado a seu foco na descrição não forçada da natureza e na expressão do sentimento autêntico, em oposição à articulação de uma realidade mais ampla na natureza. O símbolo não tinha para eles um papel-chave. Mas ela assinala que, em alguns aspectos, os escritores simbolistas da última parte do século — Nerval, Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud — foram os primeiros a ter transposto de modo completo o romantismo inglês e alemão para a cultura francesa, ao mesmo tempo em que faziam dele a base para uma nova caminhada pessoal. Baudelaire, ao contrário de seus compatriotas românticos anteriores, deu à imaginação um lugar central, tal como Novalis; ver *ibid.*, pp. 287-288. Ver também a discussão de H. G. Gadamer sobre o desenvolvimento dessa noção de símbolo em seu *Wahrheit und Methode*, Tübinga, Mohr, 1975, pp. 66-77. Para uma crítica da concepção de que o símbolo é central à literatura pós-romântica, ver Paul de Man, "The Rhetoric of Temporality", em seu *Blindness and Insight*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1983.

como amor²⁷. E, com isso, Pope mostra as raízes dessa visão, que passa por Shaftesbury remontando a Ficino e ao platonismo florentino, raízes também da visão romântica da natureza. Mas, para Pope, o amor mantém a coesão de uma ordem cujo princípio de coerência já é suficientemente evidente para a razão desapassionada. É o círculo da natureza em que cada coisa é útil para outra ("ver plantas agonizantes alimentando a vida")²⁸. A ordem romântica, em contraste, não se organizava em torno de princípios que poderiam ser apreendidos pela razão despreendida. Seu princípio de ordem não era acessível exotericamente. Em vez disso, era ele mesmo um enigma, e só se podia entendê-lo completamente participando dele. O amor é tal que é preciso ser iniciado nele para vê-lo. A antiga idéia de uma harmonia de naturezas racionalmente evidente dá lugar a uma nova idéia de uma corrente de amor ou de vida, que tanto está próxima de nós como desafia o entendimento. "Nah ist/Und schwer zu fassen der Gott" ("É próximo/E difícil de captar, o Deus")²⁹.

Mas, se a ordem das coisas não está exotericamente ali para ser imitada pela arte, então ela deve ser explorada e manifestada por meio do desenvolvimento de uma nova linguagem, que pode trazer à manifestação algo em princípio esotérico e não inteiramente visível.

Wasserman mostrou como o declínio da antiga ordem com sua base estabelecida de significados tornou necessário o desenvolvimento de uma nova linguagem poética pelos românticos. Pope, por exemplo, em seu *Windsor Forest*, pôde fazer uso das antigas visões de ordem da natureza como uma fonte comum de imagens poéticas. Para Shelley, esse recurso não é mais possível; o poeta precisa articular seu próprio universo de referências e torná-lo verossímil.

"Até o final do século XVIII, havia suficiente homogeneidade intelectual para os homens compartilharem certos pressupostos... Em graus variados... o homem aceitava... a interpretação cristã da história, a sacramentalidade da natureza, a Grande Cadeia do Ser, a analogia dos vários planos da criação, a concepção do homem como microcosmo... Eram sintaxes cósmicas de domínio público; e o poeta podia dar-se ao luxo de ver sua arte como imitativa da 'natureza', uma vez que esses modelos eram o que ele entendia por 'natureza'.

No século XIX, essas visões de mundo já haviam saído da consciência... A mudança de uma concepção mimética para uma concepção criativa da poesia não é apenas

27. Alexander Pope, *An Essay on Man*, III.7-26.

28. *Ibid.*, III.15.

29. Os primeiros versos de "Patmos", de Hölderlin.

um fenômeno crítico ou filosófico... Agora... um ato formulador adicional era exigido do poeta... Em seu interior, o poema moderno deve tanto formular sua própria sintaxe cósmica como modelar a realidade poética autônoma que a sintaxe cósmica permitir: a 'natureza', que antes era anterior ao poema e estava à disposição para ser imitada, agora compartilha com o poema uma origem comum na criatividade do poeta."³⁰

O poeta romântico tem de articular uma visão original do cosmo. Quando Wordsworth e Hölderlin descrevem o mundo natural que nos rodeia, em *The Prelude*, *The Rhine* ou em *Homecoming*, não manipulam mais um leque de referências estabelecido, como Pope ainda pôde fazer em *Windsor Forest*. Eles nos dão consciência de algo na natureza para o qual ainda não há palavras apropriadas³¹. Os próprios poemas estão encontrando as palavras para nós. Nessa "linguagem mais sutil" — a expressão é emprestada de Shelley — algo é definido e criado, além de ser manifestado. Uma linha divisória foi traçada na história da literatura.

Algo semelhante acontece na pintura do começo do século XIX. Caspar David Friedrich, por exemplo, distancia-se da iconografia tradicional. Está à procura de um simbolismo na natureza que não se baseie nas convenções aceitas. A ambição é deixar "as formas da natureza falarem diretamente, seu poder liberado por sua ordenação dentro da obra de arte"³². Friedrich também está buscando uma linguagem mais sutil; está tentando dizer algo para o qual não existem termos adequados e cujo significado tem de ser procurado em suas obras e não num léxico de referências preexistente³³. Ele elabora o senso de afinidade entre nossos sentimentos e os cenários naturais do final do século XVIII, mas na tentativa de articular mais que

30. Earl Wasserman, *The Subtler Language*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1968, pp. 10-11.

31. Assim, Wordsworth fala de como ele
"would stand,

*If the night blackened with a coming storm,
Beneath some rock, listening to notes that are
The ghostly language of the ancient earth,
Or make their dim abode in distant winds".*

(ficava./Se a noite escurecia com uma tormenta vindoura./Sob alguma pedra, ouvindo notas que são/A linguagem espectral da antiga terra./Ou que fazem sua obscura morada em distantes ventos.)

("The Prelude", II.307-311)

O próprio poeta tem de forjar as imagens mediante as quais passamos a ouvir essa "linguagem espectral".

32. Rosen e Zerner, *Romanticism*, p. 58. Este capítulo (2) contém uma excelente discussão da aspiração romântica a um simbolismo natural.

33. *Ibid.*, pp. 68ss.

uma reação subjetiva. "O sentimento nunca pode ser contrário à natureza, sempre é coerente com ela."³⁴

21.3

Estive examinando duas respostas às inadequações sentidas no naturalismo iluminista: a teoria da autonomia de Kant e o movimento difuso do pensamento que passa a ver a natureza como fonte. Ambas reagem ao que parece a falta de uma dimensão moral adequada no deísmo e no naturalismo típicos. Mas reagem de formas diferentes e incompatíveis.

Kant quer recuperar a integridade da moral, que ele vê num tipo inteiramente diferente de motivação. Ser impelido por ela é liberdade, mas também implica uma ruptura radical com a natureza, um desprendimento num sentido mais radical do que o Iluminismo naturalista imaginara. A compreensão da natureza como fonte toma um caminho diverso. Ela também pretende resgatar a dimensão moral, mas esta agora deve ser descoberta no *élan* da própria natureza, da qual nos separamos. As duas seguem cursos incompatíveis: a separação entre natureza e razão para Kant parece tanto uma negação da natureza como fonte quanto a visão típica do Iluminismo; e a exaltação da natureza como fonte deve parecer tão heterônoma quanto o utilitarismo, aos olhos de um kantiano. E, apesar disso, há também profunda afinidade entre as duas, e sentia-se necessidade de combiná-las. Podemos ver indícios disso no próprio Kant. Sua terceira crítica foi ao mesmo tempo uma resposta à crescente estética da expressão e uma obra seminal importante em seu desenvolvimento. E a ambição torna-se geral na década de 1790: a autonomia deve conciliar-se com a unidade com a natureza, Kant e Spinoza devem ser unidos; essas eram as palavras de ordem. O jovem Schelling, por exemplo, via sua tarefa nesses termos. Desejo examinar rapidamente tanto a oposição como a aspiração à unidade.

Ambas as visões são reações às inadequações sentidas no naturalismo e do deísmo iluminista típicos. O que parecia comum a elas era a falta de uma dimensão moral apropriada, como afirmei acima. Isso poderia ser descrito de uma forma que se tornou popular hoje em dia, dizendo-se que elas eram "unidimensionais"³⁵. Mas isso não significa necessariamente que havia diferenças em questões morais ou opções políticas substantivas. Tanto os kantianos como os utilitaristas tendem a ter visões liberais e acreditam em políticas hu-

34. Citado em *ibid.*, p. 67. Rosen e Zerner vinculam isso a uma afirmação de Constable: "Para mim, a pintura é apenas outra palavra para sentimento".

35. Herbert Marcuse, *O homem unidimensional*, Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

manitárias e liberais, assim como grande parte daqueles que adotavam a visão da natureza como fonte. Havia uma ala reacionária entre os românticos; e questões importantes a respeito da natureza da liberdade — se ela deve ser vista como "positiva" ou "negativa" — separam os seguidores de Rousseau dos de Hobbes, Locke e Bentham. Essas diferenças políticas apóiam-se em diferenças metafísicas, mas não estão implícitas nelas. Vemos em Humboldt uma defesa apaixonada da liberdade individual de um ponto de vista expressivista³⁶. E o positivismo comtista foi uma grande fonte de pensamento reacionário no século XIX.

Considerar a visão iluminista típica unidimensional é não ver espaço nela para o que torna a vida significativa. A vida humana parece apenas uma questão de satisfação dos desejos, mas a base para a avaliação forte, para a existência de desejos ou metas que *valem* intrinsecamente a pena realizar, parece ausente. O naturalismo é particularmente vulnerável, porque tenta de modo explícito subverter as distinções tradicionais que fundamentaram formas anteriores de avaliação forte. Como argumentei no capítulo anterior, ele se apóia intensamente em seu próprio reconhecimento implícito do significado da vida humana, mas há grandes resistências à articulação declarada desse significado.

Na esteira desse naturalismo moderno e de seu suposto desmascaramento das bases tradicionais de avaliação forte, tornou-se comum perguntar se de fato existia alguma base. Parecia oportuno indagar se a própria noção de que certas realizações humanas têm um significado especial não é uma ficção cômoda, uma projeção de nossos sentimentos na realidade, quer isso surja como uma conjectura filosófica desprendida, quer como uma questão de angústia existencial. E, apesar disso, toda a ética iluminista exige alguma noção de significado desse tipo.

A visão kantiana encontra sua segunda dimensão na idéia de uma autonomia radical dos agentes racionais. A vida da mera satisfação dos desejos não é apenas rasa, mas também heterônoma. Essa crítica foi a origem de uma família de teorias que definiram a dignidade humana em termos de liberdade. A vida plenamente significativa é aquela escolhida pelo próprio sujeito.

As visões expressivistas encontram sua segunda dimensão na natureza como fonte. A vida da razão instrumental carece da força, da profundidade, da vibração, da alegria que decorre de estarmos conectados com o *élan* da natureza. Mas há algo pior. Ela não apenas carece disso; a postura instrumental em relação à natureza constitui um obstáculo à sua obtenção.

36. Wilhelm von Humboldt, *On the Limits of State Action*, Londres, Cambridge University Press, 1969.

A postura instrumental envolve a objetificação da natureza, o que significa, como descrevi anteriormente, que a vemos como uma ordem neutra das coisas. Isto é, nenhum fato relativo à posição das coisas nessa ordem equivale por si só a uma consideração em favor de uma ou outra definição do bem viver, mas talvez apenas em combinação com alguma premissa de valor tirada de alguma outra parte. Ao objetificar ou neutralizar alguma coisa, declaramos nossa separação dela, nossa independência moral. O naturalismo neutraliza a natureza, tanto fora como dentro de nós.

Essa postura de separação é o que nos bloqueia. Impede nossa abertura para o *élan* da natureza, tanto dentro como fora. Uma das grandes objeções ao desprendimento iluminista era que criava barreiras e divisões entre os seres humanos e a natureza³⁷ e, talvez mais deploravelmente ainda, dentro dos próprios seres humanos; e também, como consequência, entre os seres humanos. Esta última divisão parece se seguir tanto por causa das afinidades atomistas do naturalismo como pelo fato de que a postura puramente instrumental em relação às coisas não permite na sociedade uma unidade mais profunda do que o compartilhamento de certos instrumentos comuns.

Assim, entre as grandes aspirações que nos legou a era romântica estão as de reunificação: devolver-nos o contato com a natureza, eliminar as divisões interiores entre razão e sensibilidade, superar as divisões entre as pessoas e criar a comunidade. Essas aspirações ainda estão vivas: embora as religiões românticas da natureza tenham se extinguido, a idéia de estarmos abertos para a natureza dentro e fora de nós ainda é muito poderosa. A batalha entre a razão instrumental e essa compreensão da natureza ainda é travada hoje nas controvérsias sobre política ecológica. Por trás das questões particulares quanto aos perigos da poluição ou do esgotamento dos recursos, essas duas perspectivas espirituais estão em confronto. Uma vê a dignidade do homem em seu controle de um universo objetificado por meio da razão instrumental. Se há problemas de poluição ou limites ecológicos, eles próprios serão resolvidos por meios técnicos, por usos melhores e mais amplos da razão instrumental.

A outra vê nessa posição diante da natureza uma negação obtusa de nosso lugar entre as coisas. Devemos reconhecer que somos parte de uma ordem maior de seres vivos, no sentido de que nossa vida vem dela e é mantida por ela. Reconhecer isso envolve admitir certo compromisso com essa ordem maior. A idéia é que compartilhar um sistema de vida de

37. "O trabalho de base, portanto, de toda verdadeira filosofia é a plena apreensão da diferença entre... a intuição das coisas que vêm quando somos senhores de nós mesmos, em unidade com o todo... e aquela que se apresenta quando... pensamos a nós mesmos como seres separados, pondo a natureza em antítese à mente, como objeto ao sujeito, coisa a pensamento, vida a morte"; Wordsworth, *The Friend*, 3 vols., Londres, 1818, III, 261-262.

sustentação mútua com outras criaturas cria vínculos: uma espécie de solidariedade existente no processo de vida. Estar em sintonia com a vida é reconhecer essa solidariedade. Mas isso é incompatível com a adoção de uma postura puramente instrumental em relação a esse contexto ecológico.

Ou, invertendo a argumentação, a adoção de uma postura instrumental é uma negação da necessidade dessa sintonia. É uma espécie de separação, uma afirmação *a priori* de nossa independência moral, de nossa auto-suficiência.

A luta entre essas perspectivas espirituais, que começa no século XVIII, ainda está sendo travada hoje, apesar de as doutrinas românticas sobre a corrente da vida, ou o Todo da natureza, terem praticamente desaparecido. Assim como o humanismo iluminista já não existe em sua forma deísta, mas sobrevive no naturalismo, também a idéia da natureza como fonte já não se refere a um Deus ou a um espírito cósmico do mundo, mas ainda permanece muito viva a exigência de estarmos abertos à natureza ou sintonizados com ela, dentro e fora de nós. Claro que a própria perda da crença num espírito da natureza gerou crise e dúvida, mas a compreensão da natureza como fonte ainda sobrevive, embora suas bases sejam muito incertas e problemáticas.

Essa luta entre perspectivas espirituais está profundamente enraizada nos conflitos internos das sociedades capitalistas industriais avançadas. A razão instrumental desempenha um papel tão importante em suas instituições e práticas, que tudo quanto abala nossa confiança nela como postura espiritual provoca também um profundo mal-estar nas sociedades avançadas contemporâneas. Existe uma relação causal circular entre as outras crises e dificuldades do capitalismo e esse mal-estar espiritual, que procurei retratar em outra obra³⁸.

Demorei-me bastante na crítica expressivista ao naturalismo iluminista. Mas, a partir do que vimos até agora, podemos ver que o expressivismo também vai estar em conflito com a crítica kantiana. Esta também poderia ser acusada de nos separar da natureza exterior e de nossa própria natureza interior. Na verdade, essas duas acusações parecem aplicar-se com uma força maior ainda à visão kantiana, que indica uma separação e uma oposição claras entre liberdade e natureza. E, de fato, Kant é severamente censurado por isso no período romântico.

Mas o que é igualmente perceptível é a tentativa de combinar as duas críticas de alguma forma. E há boas razões para isso, que remotam profundamente às raízes de ambas. As duas não só partem do mesmo ponto, a superficialidade do Iluminismo típico, como também têm afinidades impor-

38. Ver meu "Legitimation Crisis?", em *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

tantes. Ambas são internalizações. Ambas procuram situar as fontes no interior. Portanto, ambas mostram sua herança rousseauniana e fazem da liberdade um bem central. E, por causa disso, ambas tornam-se vulneráveis à crítica da outra.

Exatamente por ser uma teoria da liberdade, a filosofia moral de Kant tem dificuldade em ignorar a crítica de que o agente racional não é a pessoa inteira. Isso não levou Kant a querer alterar sua definição de autonomia, mas ele percebeu que a condição de oposição polar entre razão e natureza era menos que perfeita; que as exigências de moralidade e liberdade apontam para uma realização em que natureza e razão, mais uma vez, estariam alinhadas. Essa condição é definida, por exemplo, pelo sumo bem da segunda crítica, em que virtude e felicidade chegam a ser coordenadas³⁹. E uma união de outro tipo é indicada nestas linhas de "Início Hipotético da Raça Humana" em que, depois de falar do antagonismo que agora vemos entre cultura e natureza, Kant fala de um futuro em que "*vollkommene Kunst wieder Nature wird: als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist*" ("a arte aperfeiçoada torna-se outra vez natureza; o que é o objetivo final do destino moral da raça humana")⁴⁰.

No entanto, também por ser uma teoria da liberdade, a visão da natureza como fonte não pode ignorar a questão de que o mero mergulho na unidade com a natureza seria uma negação da autonomia humana. É por isso que os grandes pensadores que surgiram da corrente expressivista desse período lutaram todos para unir a autonomia radical com a unidade expressiva, como vemos em Schiller, Hölderlin e Hegel, por exemplo.

Desenvolveu-se a idéia de que a ruptura da razão com a natureza era necessária; que o homem teve de levá-la a cabo a fim de desenvolver sua capacidade de raciocínio e abstração. Schiller defende esse ponto em suas *Cartas sobre a educação estética da humanidade*⁴¹, assim como Hölderlin em seu *Hiperion*⁴². A crença era de que o destino humano era retornar à natureza num plano mais elevado, depois de ter feito uma síntese de razão e desejo. A unidade original avança por caminhos divididos, na razão e na natureza, e depois se refaz numa reconciliação. Hölderlin evoca esse retorno da unidade nesta passagem de *Hiperion*:

39. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, segundo livro, primeira seção, em *Kants Werke*, edição da Academia de Berlim, V, 107-110.

40. Kant, "Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte", *Kants Werke*, edição da Academia de Berlim, VIII, 116n.

41. Schiller, *Cartas*, VI, par. 6.

42. Discuti isso em detalhes em *Hegel*, cap. 1.

"Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder. Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles".

("Como brigas de namorados são as dissonâncias do mundo. A reconciliação está no meio da discórdia, e todas as coisas separadas se juntam outra vez. As veias separam-se e voltam ao coração, e tudo é uma só Vida unificada, eterna, fulgurante")⁴³.

As filosofias expressivistas da natureza como fonte tenderam a desenvolver uma teoria da história que a via numa forma semelhante a uma espiral, partindo de uma unidade primitiva indiferenciada, passando por uma divisão conflituosa entre razão e sensibilidade, entre ser humano e ser humano, até chegar a um terceiro momento superior de reconciliação, em que os ganhos do segundo período, razão e liberdade, eram inteiramente preservados. Essa estrutura tem suas raízes, muito obviamente, na descrição cristã da salvação, que começa no Paraíso original, passa por uma Queda e chega à Redenção final. Mas está ligada mais imediatamente aos desdobramentos milenaristas do pensamento judeu-cristão, que estavam então adquirindo nova relevância política.

Pois no final do século XVIII há um terceiro desenvolvimento que também deveu algo a Rousseau e introduziu no pensamento iluminista uma polarização entre bem e mal. É o que foi chamado de messianismo político moderno⁴⁴. Refiro-me ao espírito que se encontrava em evidência, por exemplo, no auge do fervor da Revolução Francesa, a sensação de que uma nova época estava nascendo, refletida na adoção de um novo calendário.

O milenarismo, como é mais adequadamente chamado, tem uma longa história na civilização ocidental. Seus primórdios remontam à Idade Média e aos escritos de Joaquim de Fiore, que previu o surgimento de uma terceira era, a do Espírito Santo, sucedendo as duas primeiras: a do Pai (a época do Antigo Testamento) e a do Filho. Seria uma era de espiritualidade, de uma forma superior de vida humana, em preparação para a consumação de todas as coisas. Um certo conjunto de expectativas milenaristas, isto é, um certo conjunto de noções de como seriam as últimas coisas, desenvolveu-se na Idade Média e, de vez em quando, era ativado por seitas. O cenário em geral incluía uma batalha entre as forças da luz e as das trevas, entre Cristo e o

43. Citado em Richard Unger, *Hölderlin's Major Poetry*, Bloomington, Indiana University Press, 1975, p. 21.

44. Ver J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, Secker & Warburg, 1952, e idem, *Political Messianism*, Londres, Secker & Warburg, 1960; embora Talmon vá um pouco mais longe que eu.

anticristo; depois, haveria um reinado dos justos durante mil anos, antes da consumação final⁴⁵.

A previsão milenarista descreve um momento de crise, em que um conflito violento está prestes a ser deflagrado, em que o mundo é polarizado como nunca antes entre o bem e o mal. É um momento em que o sofrimento e a tribulação do bem aumenta dramaticamente. Mas, ao mesmo tempo, promete uma vitória sem precedentes sobre o mal e, depois, uma nova era de santidade e felicidade sem paralelos na história.

As fontes dessa previsão, claro, têm raízes profundas na tradição religiosa do judaísmo e do cristianismo e nas expectativas messiânicas que sempre estiveram abrigadas nela. De tempos em tempos, elas tomam forma na Europa medieval e definem uma consciência de crise e revolta, ao lado da expectativa de um outro começo radicalmente novo. Isso não termina com a Idade média. As expectativas milenaristas também tiveram um papel na Reforma — na revolta em Münster na década de 1530, por exemplo. Vieram de novo para o primeiro plano entre alguns dos participantes da guerra civil inglesa. Os homens da quinta monarquia definiam-se de acordo com outra profecia bíblica, do Livro de Daniel: o reino de Deus sucede os impérios terrenos.

O que vemos na Revolução Francesa é algo semelhante ao mesmo tipo de expectativas mas, pela primeira vez, secularizadas. Uma vez mais, o quadro é de crise, gerada por uma polarização sem precedentes entre as forças do bem e do mal, aumentando até um conflito decisivo, que introduzirá uma era de bem sem paralelos. Mas, a curto prazo, nossas tribulações intensificam-se muito como resultado inevitável da crise e do conflito.

Parte do conteúdo secular dessas expectativas foi proporcionado pelo humanismo iluminista. A nova era seria de razão e de benevolência, de liberdade e humanitarismo, de igualdade, justiça e autogoverno. Mas elas exigiam algo mais rico que o naturalismo iluminista como base. O quadro da polarização requeria uma noção muito bem definida de bem e mal, e não uma visão que se voltasse apenas para a diferença entre o interesse pessoal esclarecido e o não-esclarecido. E, assim, encontramos a linguagem rousseauiana vindo para o primeiro plano no auge da Revolução. A batalha é entre virtude, patriotismo e liberdade, de um lado, e vício, traição e tirania, do outro. A Revolução oferece a esperança de uma nova época, não porque se propõe administrar finalmente a sociedade de forma racional; a esperança é que ela possa por fim despertar a grande benevolência latente nos homens virtuosos, depois que os servos corruptos da tirania tiverem sido removidos.

45. Ver Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Londres, Secker & Warburg, 1957 (*Nas sendas do milênio*, Lisboa, Presença, 1970).

Há uma confiança rousseauiana na bondade da natureza não-corrompida no momento revolucionário, sem a percepção aguda e mesmo desesperançada de Rousseau da impossibilidade de recuperar o contato com essa natureza nos grandes Estados modernos.

Essas expectativas milenaristas, que são mais um estado de espírito que uma doutrina, surgem no calor da luta revolucionária. E não só na França: na verdade, foram expressas de forma mais bem articulada na Inglaterra e na Alemanha, que tinham tradições milenaristas mais fortes e mais recentes. Southey, em seus últimos anos mais conservadores, contou como se sentiu no momento da Revolução: "As coisas antigas pareciam estar acabando, e não se sonhava com nada além da regeneração da espécie humana". Priestley, radical e unitarista, via nela a realização de profecias bíblicas e previu o advento "do milênio, ou o estado feliz e pacífico do mundo futuro"⁴⁶.

E é na Alemanha, onde a revolução propriamente dita ocorre apenas como uma importação, juntamente com os exércitos franceses invasores, que as expectativas milenaristas são elaboradas filosoficamente. Nesse processo elas são transpostas, refletindo não tanto as esperanças do Iluminismo radical quanto as da teoria expressivista da natureza como fonte. O que surge é a visão em espiral da história de que falei acima, em que rompemos nossa integração original com a grande corrente da vida para entrar numa fase de divisão e oposição, seguida por um retorno à unidade num plano superior.

Vemos essa perspectiva elaborada em Schiller e depois adotada por uma série de outros, inclusive Schelling, Hölderlin e Hegel. Em princípio, isso levou a expectativas muito imediatas de mudança dramática. Essa filosofia combinou-se a uma sensação de crise e à nova possibilidade engendrada pela Revolução Francesa, que de fato a inspirara em parte. Definia a possibilidade de uma nova política e de uma nova cultura, das quais a Alemanha seria a iniciadora. Podemos ver expectativas desse tipo brilhando nas linhas da *Phänomenologie des Geistes* de Hegel, de 1807, embora a transformação seja vista em termos bastantes apolíticos. No Hegel mais maduro, a sensação de transformação radical iminente desapareceu. O que fica é a noção de uma era nova e superior, que já raiou e agora está vendo o desenvolvimento de uma forma política nova e mais elevada, e da cultura religiosa e filosófica que a acompanha.

Hegel incorpora toda a perspectiva tradicional do milenarismo ocidental, mas de uma forma filosófica transposta. Existem as três eras da história mundial, a crise de conflito extremo no começo da nova era (felizmente agora para trás de nós, na forma da Revolução e das guerras resultantes) e a nova resolução superior. Fica perdida na transposição filosófica, claro,

46. Citações de Abrams, *Mirror*, pp. 47, 51.

a batalha final entre o bem e o mal, resultando na vitória completa do primeiro. A batalha hegeliana nunca é entre o bem e o mal, mas entre duas exigências do bem; e esta resulta em síntese, e não em vitória total.

Mas Marx reformula esse elemento de polarização e vitória total em sua versão da espiral; e essa é a forma na qual o milenarismo político se tornou uma grande força na história e na civilização modernas. Procurei mostrar em outra obra⁴⁷ como a teoria da alienação de Marx e sua perspectiva de libertação baseiam-se não apenas no humanismo iluminista, mas também no expressivismo romântico e assim, em última instância, na idéia da natureza como fonte.

21.4

Assim, as teorias expressivistas da natureza como fonte desenvolvem suas próprias concepções de história e das formas narrativas da vida humana, tanto sobre a maneira em que a vida individual se desenrola no sentido da autodescoberta como sobre o modo em que essa vida se encaixa na história humana como um todo. Uma dessas formas é a espiral que acabei de descrever. Mas a crítica da civilização iluminista moderna como fragmentada e ressequida poderia também gerar uma impressão pessimista de que o mundo havia declinado, talvez irreversivelmente, depois de uma época anterior mais rica. Poderia inspirar a nostalgia por uma era passada de integridade — identificada muitas vezes com a Idade Média.

Ambas as formas rompem com as narrativas iluministas. Até a visão "otimista" da espiral, de certa forma semelhante à crença no progresso, era, em outros aspectos, diametralmente oposta. É semelhante na medida em que aponta para um futuro superior e melhor; mas muito diferente em sua polarização, no drama da separação e reunião. A descrição linear de progresso feita por Condorcet é completamente rejeitada. As coisas que podem progredir de forma linear — o conhecimento científico, o *know-how* tecnológico, riquezas — estão longe de ser aceitas como bens não-adulterados.

E a descrição do desenrolar da vida é extremamente diferente pelo lugar central que atribui à autodescoberta. A revolução expressivista constituiu um desenvolvimento prodigioso da interioridade moderna pós-agostiniana, em seu ramo auto-exploratório. Como um dos principais temas da Parte IV foi a tentativa de explicar nossa idéia moderna das profundezas interiores, só agora podemos compreender de fato o que está por trás dela. Com certeza vimos as bases de uma forte inclinação para a interioridade nas transposições de

47. Ver meu *Hegel*, cap. 20.

Agostinho feitas por Descartes e Montaigne, e nas práticas da auto-reforma desprendida e auto-exploração religiosa e moral, que surgem no começo do período moderno. Mas só com a idéia expressivista de articulação de nossa natureza interior vemos realmente o fundamento interpretar esse domínio interno como tendo *profundidade*, isto é, um domínio que vai muito além do que podemos chegar a articular, que ainda se estende até mais longe que nosso ponto mais remoto de expressão clara.

Que o exame da alma deva implicar a exploração de um vasto domínio não é, evidentemente, uma idéia nova. A tradição platônica concordaria com ela. Mas esse não é um domínio "interior". Para entender a alma, somos levados a contemplar a ordem em que ela se insere, a ordem pública das coisas. O que é novo na era pós-expressivista é que o domínio é interior, isto é, só está aberto a um modo de exploração que envolva a postura de primeira pessoa. É isso que significa definir a voz ou impulso como "interior".

É claro que Agostinho tinha uma noção de algo "interior" que, de formada similar, estendia-se muito além de nossa capacidade de visão: nossa "memória". Mas na base disso está Deus; penetrar nas profundezas de nossa memória seria sermos levados para fora de nós mesmos. E é assim que atingimos nossa integridade suprema como pessoas, nos olhos de Deus, a partir de fora. A interioridade de Agostinho leva ao superior, como dissemos. Na filosofia da natureza como fonte, o domínio inexaurível está realmente dentro. Na medida em que cavar até as raízes de nosso ser leva-nos para além de nós mesmos, isto é, para a natureza maior, da qual emergimos. Mas só temos acesso a ela por meio de sua voz em nós. Essa natureza, ao contrário do Deus de Agostinho, não pode nos oferecer uma visão mais elevada de nós mesmos a partir de um ponto além de nossa própria auto-exploração. O sujeito moderno pós-expressivista tem de fato, ao contrário dos indivíduos de qualquer cultura anterior, "profundezas interiores".

Esse conceito de um domínio interior inesgotável é o correspondente do poder de auto-articulação expressiva. A sensação de profundidade num espaço interior está ligada à sensação de que podemos nos mover para ele e trazer coisas para o primeiro plano. É o que fazemos quando articulamos. A sensação inevitável de profundidade deriva da percepção de que, seja o que for que trouxermos para cima, sempre vai haver mais lá embaixo. A profundidade reside em sempre haver, inevitavelmente, algo além de nossa capacidade de articulação. Essa noção de profundezas interiores está, portanto, intrinsecamente ligada à nossa compreensão de nós mesmos como seres expressivos, que articulam uma fonte interior.

Portanto, o sujeito com profundidade é um sujeito com essa capacidade expressiva. Algo fundamental muda no final do século XVIII. O sujeito moderno

já não se define apenas pela capacidade de controle racional desprendido, mas também por essa nova capacidade de auto-articulação expressiva — a capacidade que tem sido atribuída desde o período romântico à imaginação criativa. Ela atua, em certos aspectos, na mesma direção que a capacidade anterior: intensifica a sensação de interioridade e leva a um subjetivismo mais radical ainda e a uma internalização das fontes morais. Mas, em outros aspectos, essas capacidades estão em conflito. Seguir a primeira até o fim é adotar uma postura de desprendimento da própria natureza e dos próprios sentimentos, o que torna impossível exercer a segunda. Uma pessoa moderna que reconheça ambas essas capacidades está constitucionalmente em conflito.

No capítulo 19, eu disse que a cultura moderna diversificou nossas fontes morais e acrescentou duas fronteiras de exploração à fronteira teísta original: a natureza e nossas próprias capacidades. É evidente que ambas foram transformadas pela entrada das teorias expressivistas em nossa cultura. A natureza agora é concebida também como uma fonte, e nossas capacidades foram aumentadas. Além disso, o expressivismo relaciona essas duas fronteiras de maneira diferente do humanismo iluminista, no sentido de que a exploração do *self* e da natureza pode ser conduzida ao mesmo tempo. Isso tanto complica como enriquece muito a situação moral moderna.

SBD/FFLCH/USP

PARTE V

Linguagens mais sutis