

**Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

Thoreau: Moralidade em Primeira Pessoa

**Eduardo Vicentini de Medeiros
Orientador: Dr. Jônadas Techio**

**Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em
Filosofia**

**Porto Alegre, Brasil
Maio de 2015**

Sumário

Resumo.....	1
Abstract.....	2
Prefácio	3
Abreviações.....	6
Introdução Paisagens da Nova Inglaterra.....	7
Tocqueville e o conceito de " <i>perfectibilité indéfinie de l'homme</i> "	14
Capítulo 1 Unitarismo.....	17
Capítulo 2 Formação em Harvard.....	42
Calculando recompensas no Paraíso: William Paley.....	46
Uma Epistemologia da Consciência: Dugald Stewart e Thomas Reid.....	57
<i>Active Powers</i> , associação de ideias e <i>moral sense</i>	59
Crítica de Stewart a Paley.....	63
Capítulo 3 Intuicionismo racional: Ralph Cudworth.....	71
Antivoluntarismo e moralidade.....	75
Capítulo 4 Transcendentalismo.....	80
4.1 <i>New Views of Christianity, Society, and the Church</i>	81
Sentimento religioso <i>versus</i> religião.....	83
Metafísica do <i>Atonement</i> : habitando o novo Éden.....	87

O filósofo e o homem de ação.....	91
Perfeccionismo e moralidade.....	93
“ <i>men seem mad for associations</i> ”	94
4.2 O sábio de Concord.....	97
<i>Unattained but attainable self</i>	97
<i>Cogito</i> emersoniano	98
<i>Aboriginal self</i>	102
Desconectividade.....	106
4.3 O sábio de Königsberg.....	110
“ <i>I know nothing of the writings of Kant, but...</i> ”.....	113
Arcanjo Rafael e a Razão Intuitiva.....	116
O Ecletismo de Victor Cousin.....	139
Thomas Carlyle e a promessa da Inglaterra	145
Capítulo 5 <i>Walden</i>: experimento autobiográfico e identidade ficcional	
“ <i>a simple and sincere account</i> ”.....	159
Fatos e exageros: autobiografia e ficcionalidade.....	163
Cumulatividade e habilidades	167
Sinédoques do caráter.....	172
“ <i>a worse man than myself</i> ”	175
Eles, a vizinhança	178
<i>Higher Law</i>	183
Identidade ficcional e Intuicionismo	188
Identidade ficcional e duplicidade	194
Recapitulação e comentários finais	207
Bibliografia	212

Resumo

A presente tese carrega o ônus de afirmar a relevância dos textos de Henry David Thoreau para a filosofia moral. Duas estratégias paralelas foram utilizadas para cumprir a tarefa.

A primeira consiste na discussão pormenorizada de um conjunto de autores que apresentaram para Thoreau diferentes visões sobre a moralidade e o papel da filosofia na tecitura de uma vida digna de ser vivida: o Unitarismo de William Ellery Channing, as doutrinas do *Scottish Common Sense* de Dugald Stewart e Thomas Reid, o utilitarismo teológico de William Paley, o intuicionismo racional dos Platonistas de Cambridge (representados aqui por Ralph Cudworth), Orestes Brownson e Ralph Waldo Emerson – dois dos principais nomes do Transcendentalismo da Nova Inglaterra e Samuel Taylor Coleridge, Victor Cousin e Thomas Carlyle – primeiros intérpretes do Idealismo Alemão para o mundo de língua inglesa.

A segunda estratégia articula a reação de Thoreau a essas diferentes posições sobre a moralidade, mostrando como, a partir dessa reação, ele foi capaz de formular um exercício de pensamento moral, cristalizado, emblematicamente, na escritura de *Walden*. O conceito de “identidade ficcional” foi pensado para capturar as diferentes técnicas utilizadas nesse exercício.

Abstract

The present thesis carries the burden of asserting the relevance of Henry David Thoreau's texts for moral philosophy. Two parallel strategies have been used to complete the task.

The first is a thorough discussion of a group of authors who presented to Thoreau different views on morality and the role of philosophy in the weaving of a life worthy of being lived: William Ellery Channing's Unitarianism, the doctrines of the *Scottish Common Sense* - Dugald Stewart and Thomas Reid, William Paley's theological utilitarianism, rational intuitionism of Cambridge Platonists (represented here by Ralph Cudworth), Orestes Brownson and Ralph Waldo Emerson - two of the leading names of New England Transcendentalism and Samuel Taylor Coleridge, Victor Cousin and Thomas Carlyle - first interpreters of German Idealism to the English-speaking world.

The second strategy articulates Thoreau's reaction to these different positions on morality, showing how, from this reaction, he was able to formulate an exercise in moral thinking, crystallized, emblematically, in the writing of *Walden*. The concept of "fictional identity" was designed to capture different techniques used in this exercise.

Prefácio

Se me arriscasse a dizer o que aprendi fazendo filosofia, começaria com a surpreendente alegação de que neste peculiar exercício intelectual não descobrimos nada de novo, que não realizamos descobertas em filosofia, ou, pelo menos, não no mesmo sentido em que a ciência as realiza. Isso aprendi com Wittgenstein, mas também com Thoreau, o que talvez seja uma surpresa para alguns.

O tipo de compreensão que a filosofia pode gerar é alcançada pelo meio de mudanças em nossos pontos de vista. É preciso sair do lugar para ver as coisas de outros ângulos, e é da experiência de sair do lugar que tratam as obras de Thoreau. Não é a toa que boa parte do que Thoreau escreveu foi apropriadamente editada sob o rótulo de "excursões". Excursões são formas programadas de deslocamento. A habitação provisória às margens do lago Walden, a viagem de canoa com seu irmão John em *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*, a subida deslumbrante ao monte Ktaadn em *The Maine Woods* são descrições desta exigente forma de estar no mundo que pressupõe deslocar-se de um ponto a outro. Esses deslocamentos programados nos legam cartografias onde conceitos fundamentais para uma leitura atenta de Thoreau apresentam seus limites: "estar próximo a", "ser vizinho", "sentir-se estrangeiro". E são essas cartografias, no mais das vezes sujeitas à correção contínua, que constituem o resultado da atividade filosófica.

Talvez não seja arriscado dizer de outras lições que aprendi lendo Thoreau: que toda reflexão moral que vale a pena é, do começo ao fim, uma investigação em primeira pessoa, uma espécie de autobiografia. Que este exercício de devorar-se a si mesmo (na feliz expressão de seu amigo Channing) se dá pela construção de identidades ficcionais. Que essas identidades, mesmo quando vistas na perspectiva correta, nunca retratam um ideal a ser atingido - pois não há tal ideal ao final do processo. Que o presente deve ser vivido sem remorso persistente, arrependimento paralisante ou expectativa exagerada. Que o enfeitiçamento por formas de vida não examinadas é tão onipresente e perigoso quanto o enfeitiçamento pelos meios de nossa linguagem. Que a participação política na sociedade civil só é possível depois dos períodos de muda e metamorfose pelos quais todos passamos, ou

natural ou artificialmente. Que essas temporadas de muda são cíclicas e, no limite, só terminam quando morremos. Que a sociedade civil deve existir para o indivíduo e nunca ao contrário.

Os filósofos, quase sempre, usam termos modais sem falsa modéstia ou assombro. Thoreau, junto com uma tradição tão antiga quanto persistente, da *República* de Platão até as *Investigações*, também quis nos esclarecer sobre as reais necessidades da vida. E aqui, novamente, não se tratou de descobrir algo novo, mas de colocar a olho nu aquilo que todos já sabíamos e, por variadas razões, deixamos de lado em nossas condutas do diário. Para muitos, em especial para aqueles mais afeitos a esta forma por vezes repleta de falsas pretensões de mover-se entre conclusões e premissas que caracteriza a aprioricidade da *armchair philosophy*, pode parecer decepcionante e deflacionária a assertiva de Thoreau em *Economia* sobre a real necessidade da vida, a saber, manter-se aquecido. Nada de abraçar a virtude, perseguir a felicidade ou maximizar o bem-estar; nada de participar na criação divina, nada de metafisicamente ruidoso... Apenas manter-se aquecido. Essa assertiva não se articula na forma de uma teoria, cumpre, antes, a função de um lembrete. Aliás, Thoreau não apresenta uma teoria moral, não aponta para um conjunto de teses sobre o bem viver. E neste sentido flerta com o particularismo moral. O que está sendo proposto em *Walden*, por meio de um experimento autobiográfico, é uma mudança de atitude em relação ao modo como vivemos nossa vida. Isso não é expresso teoricamente, na forma de um argumento, com o suporte mútuo entre premissas e conclusões, não é assim que a moral funciona. Não há, propriamente, um argumento em *Walden*. E compreendo esta característica como uma forma bastante peculiar de intuicionismo moral que caberá explicar. O que existe, o que salta aos nossos olhos, antes mesmo de qualquer elocubração metaética, é um exercício literário, ficcional por excelência, de apresentar o relato paradigmático de um experimento em primeira pessoa. Qual a razão para considerar esse relato “paradigmático”? Por que Thoreau descreve os eventos de *Walden* como um “experimento”? Qual a razão para esse experimento ser vivido e relatado, intransferivelmente, na perspectiva da primeira pessoa do singular? Estes e muitos outros interrogantes estarão presentes nesta tentativa de apresentar Henry David Thoreau

como um escritor que nos oferece uma riquíssima - e filosoficamente relevante - variedade de respostas.

No entanto, é fundamental esclarecer de antemão onde eu penso que essas respostas podem ser encontradas. E a solução é simples: no modo como Thoreau escreveu seus textos, em especial, *Walden*. O conceito de “identidade ficcional”, que apresentarei no capítulo cinco, pretende capturar traços essenciais desse modo de domesticação da língua paterna, desse exercício peculiar de escrita autobiográfica que encontramos em Thoreau. Mas para chegar lá, preciso de vários elementos que compuseram os estágios iniciais da formação do seu pensamento moral – tarefa dos primeiros quatro capítulos. Sendo assim, o presente texto permanecerá em pé apenas na medida em que esses diferentes elementos puderem ser justamente apresentados e sopesados e, além disso, que seu entrelaçamento final ofereça uma descrição perspicua do modo como Thoreau concebeu a atividade da filosofia no embate com os múltiplos desafios da vida moral.

Abreviações

Para identificar as citações das obras de Thoreau são utilizadas as seguintes abreviações:

- EEM *Early Essays and Miscellanies*, ed. Joseph J. Moldenhauer, Edwin Moser e Alexander Kern. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- JL *The Journal of Henry David Thoreau*, ed. Bradford Torrey e Francis H. Allen, 14 volumes. Boston: Houghton Mifflin, 1906.
- WA *Walden*, ed. Jeffrey Cramer. New Haven: Yale University Press, 2004.
- WE *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*. Pensilvania State University, 2003.

Thoreau é um ícone cultural americano e, como tal, sujeito a variegadas e por vezes contraditórias interpretações. Concord, nas pegadas da fama literária de *Walden*, transformou-se em lugar de peregrinação para tribos igualmente diversas. Desde amantes da reclusão dando as costas aos desafios da sociabilidade, passando por filhos e netos de uma geração que protestou em defesa dos direitos civis, até ecologistas que retroprojetam em *Walden* uma consciência planetária salvacionista.

Para retratar o pensamento de alguém tão ligado ao seu quinhão de solo nativo, que imaginou poder viver miríades de vidas sem abandonar as vizinhanças da heroica North Bridge, é natural investigar os elementos que compuseram sua imaginação moral nos arredores de sua cidade natal, na companhia de famosos conterrâneos, vizinhos por proximidade ou herança espiritual.

Um dos primeiros ensaios publicados de Thoreau, em que sua prosa encontra um tema e um estilo próprios, foi *Natural History of Massachussets*, encomenda de Emerson para *The Dial*.¹ Entremeado com breves e cortantes declarações de princípios sobre temas tão diversos como a degradação do homem em sociedade², a imersão saudável na natureza, a artificialidade do discurso do púlpito³, o amálgama de mito e misticismo encenando o argumento do desígnio⁴ e o esboço de uma epistemologia da *acquaintance* com os fenômenos naturais⁵, com o que está a mão (que Thoreau chama de “direct intercourse and sympathy”);

¹ Publicado na edição de julho de 1842.

² “In society you will not find health, but in nature. Unless our feet at least stood in the midst of nature, all our faces would be pale and livid. Society is always diseased, and the best is the most so.”

³ “We fancy that this din of religion, literature, and philosophy, which is heard in pulpits, lyceums, and parlors, vibrates through the universe, and is as catholic a sound as the creaking of the earth’s axle; but if a man sleep soundly, he will forget it all between sunset and dawn.”

⁴ “Nature is mythical and mystical always, and works with the license and extravagance of genius. She has her luxurious and florid style as well as art.”

⁵ “The true man of science will know nature better by his finer organization; he will smell, taste, see, hear, feel, better than other men. His will be a deeper and finer experience. We do not learn by inference and deduction, and the application of mathematics to philosophy, but by direct intercourse and sympathy. It is with science as with ethics, we cannot know truth by contrivance and method; the Baconian is as false as any other, and with all the helps of machinery and the arts, the most scientific will still be the healthiest and friendliest man, and possess a more perfect Indian wisdom.”

mesclado às ressonâncias emersonianas⁶, temos uma exaustiva descrição da flora e fauna do Estado de Massachussets.

Os primeiros quatro capítulos da tese oferecem uma descrição igualmente exaustiva do ambiente intelectual da primeira metade do século XIX na Nova Inglaterra, criando a perspectiva que julgo adequada para compreender a formação da consciência moral de Henry David Thoreau. Diversos elementos, alguns nem sempre devidamente destacados na vasta bibliografia sobre Thoreau, combinaram-se para gerar um pensamento moral que é fruto de uma época, mas nem por isso datado, pouco original ou surdo para o diálogo com outras vozes e outras culturas.

Um dos temas mais importantes, que corre transversalmente por vários momentos desta tese, é a passagem da *self-culture* Unitarista para a *self-reliance* emersoniana⁷. Ou seja, em que medida a transformação do sujeito moral deixa de ser algo compartilhado no cenário público, no desdobramento de nossos afetos naturais em princípios morais e religiosos (que comandam nossas relações, nem sempre amistosas, com outros sujeitos historicamente determinados) e passa a se articular, em alguns dos principais ensaios de Emerson, na privacidade autoconsciente de quem demanda por autonomia absoluta, autonomia que, no limite, afasta o sujeito de seus laços familiares, econômicos, religiosos e políticos.

Quando me proponho a descrever, a partir de uma perspectiva histórica, quais foram os lineamentos do pensamento moral de Thoreau, pode parecer que já tomo partido contrário a essa pretensa autonomia absoluta que hipostasia o sujeito moral fora e acima do seu tempo⁸. Além disso, pareço estar acenando ao longe com a bandeira do historicismo, implicando que discussões em filosofia devem estar ancoradas em um tempo que é medido pela sociabilidade, um tempo, portanto, que une e é comum a todos seus membros. Mas não creio que seja necessário aceitar essa implicação.

Posso tentar explorar essa questão por meio de uma distinção cavelliana: a tradição analítica considera a filosofia como um conjunto de problemas esperando por solução ou dissolução, enquanto a tradição continental herda a filosofia como um conjunto de textos a

⁶ Quase todas rastreáveis em *Nature*.

⁷ E como ambos movimentos estão vinculados com o conceito de identidade ficcional thoreauviano.

⁸ O título do clássico de 1971, de Quentin Anderson, *Imperial Self*, dá o tom do que está em jogo aqui.

serem lidos.⁹ A importância metodológica de uma abordagem histórica é claramente assimétrica entre as tradições. Para nossa sorte, Thoreau escreve em um momento em que as condições para que essa divisão fosse criada ainda não existiam. O que me permite transitar com mais liberdade, inclusive como se essa distinção, de fato, não existisse, ou mais modestamente, não estivesse presente no modo como penso a atividade da filosofia.¹⁰

No entanto, mesmo que eu utilize argumentos históricos sobre a recepção do Idealismo Alemão para afastar Thoreau de Kant, a motivação principal reside na consideração prévia de que esses autores estão, *ab ovo*, conceitualmente apartados.

Em boa medida, a própria investigação histórica é vista com ambivalência tanto por Emerson quanto por Thoreau. A concentração no passado – um passado incipiente na América Jacksoniana – estaria na contramão de um otimismo plural em relação às potencialidades do futuro.¹¹

A discussão histórica apresentada nos primeiros quatro capítulos da tese passa por diferentes momentos evolutivos. No primeiro assalto, realizado ainda na presente introdução, usarei os comentários de Alexis de Tocqueville sobre a ideia de uma perfectibilidade indefinida nas sociedades igualitárias, em *De la démocratie en Amérique*, como um trampolim para apresentar alguns aspectos sócio-econômicos da Nova Inglaterra da primeira metade do século XIX.

No segundo momento, teremos o pano de fundo da experiência religiosa do Unitarismo pelo exame de um de seus textos mais representativos, *Likeness to God*, de William Ellery Channing, sermão ministrado em 1828. A pretensão é mostrar como as disputas teológicas com o Calvinismo repercutiram não apenas em Thoreau, mas no clima intelectual do período.

⁹ *The Philosopher in American Life* in Cavell 2003, p. 45

¹⁰ Esta postura é claramente inspirada no prefácio de *The Senses of Walden*, de Stanley Cavell: "From this perspective, *Walden* appeared and appealed to me in a succession of lights. It was written in an, as it were, pre-philosophical moment of its culture, a moment as yet primitive with respect to the sophistication or professionalization of philosophy, when philosophy and literature and theology (and politics and economics) had not isolated themselves out from one another but when these divorcements could be felt as imminent, for better or worse. This pre-philosophical moment, measured in American time, occurred before the German and the English traditions of philosophy began to shun one another, and I hoped that if I could show *Walden* to cross my own philosophical site, I might thereby re-enact an old exchange between these traditions".

¹¹ "One of Emerson's signal achievements, after all, had been to assure his readers and listeners that to be born without an extensive history or rich traditions was actually a blessing and not a liability[...]" (Sattelmeyer, 1988, p. 42)

Alguns pontos de *Likeness to God* ganham relevo quando associados à discussão de outro importante sermão de Channing, *Self-Culture*, de 1838. O tema de *self-culture* será esquadrihado em várias direções, rascunhando comparações com Emerson e Thoreau.

Num terceiro estrato, me interessará os anos de formação em Harvard, em especial a crítica da epistemologia lockiana pelos autores do *Scottish Common Sense*, por meio da apresentação que Dugald Stewart faz da filosofia de Thomas Reid. Algumas das teses principais do Senso Comum Escocês ecoam na prosa de Thoreau. A defesa da existência e autonomia de um senso moral e o realismo perceptual de Reid, que está pressuposto no seu ataque à teoria das ideias do empirismo clássico, ocupam um espaço privilegiado na reconstrução das influências decisivas na sua trajetória intelectual. Por um lado, moldando seu pensamento moral em uma tradição de valorização da consciência que pode ser reconstruída a partir dos Platonistas de Cambridge, passando por Reid e Stewart e desembocando no moralismo Unitarista. Por outro, informando uma epistemologia do contato direto com o mundo externo.

Ainda nos anos de Harvard, Thoreau aprende os pontos fracos do peculiar utilitarismo do *The Principles of Moral and Political Philosophy*, de William Paley, que servirá de contraste absoluto para seus primeiros *insights* filosóficos sobre moralidade.

No quarto passo, apresentarei o Intuicionismo racional dos Platonistas de Cambridge, que serviu de inspiração para os moralistas do Unitarismo. Em especial Ralph Cudworth, lido por Thoreau no ano filosoficamente denso de 1840.¹²

No quinto e último estágio, serão examinados dois nomes seminais do Transcendentalismo da Nova Inglaterra: Ralph Waldo Emerson e Orestes Brownson. A escolha dos nomes atende a dois critérios. Ambos escreveram obras fundamentais para o rompimento do tecido moral Unitarista: *New Views of Christianity, Society, and the Church* e *Nature* – que constam entre os itens da biblioteca pessoal de Thoreau.¹³ E, além disso, tanto Brownson

¹² Benjamim Whichcote é considerado o primeiro nome do platonismo de Cambridge, influência decisiva sobre Henry More e Ralph Cudworth. Thoreau, além da exposição indireta às doutrinas morais do neoplatonismo em seu contato com os professores em Harvard, leu *The True Intellectual System of the Universe*, de Cudworth, em 1840 - livro emprestado da biblioteca pessoal de Emerson. Detalhes sobre o desdobramento dessa influência serão expostos ao longo da tese.

¹³ Todas as afirmações feitas nesta tese sobre as leituras de Thoreau estão baseadas no excepcional trabalho de Robert Sattelmeyer, *Thoreau's Reading - A Study in Intellectual History with Bibliographical Catalogue*.

como Emerson foram amigos muito próximos de Thoreau, atuando em momentos decisivos de sua formação intelectual.

Brownson foi um contato marcante e definidor de novos caminhos a serem trilhados em uma época rica de perspectivas, em meio aos anos de formação em Harvard. Ideias fundamentais, que foram desenvolvidas por Brownson em *New Views*, reaparecem na prosa de Thoreau.

Emerson atuou como mentor, incentivador, empregador e, como em toda amizade moldada por parâmetros perfeccionistas, também antagonista e crítico, do outono de 1837 até a tão marcante e surpreendente eulogia lida no funeral de Thoreau. Por mais que a relação entre os dois tivesse altos e baixos, por mais que a insistência em colocar Thoreau como apenas um discípulo de Emerson seja um equívoco, uma discussão de aspectos do pensamento emersoniano é inescapável. De Emerson, Thoreau recebe uma lição central sobre a psicologia moral do *self* perfeccionista. E para detalhar não só a lição, como também sua centralidade, preciso ir além de *Nature* e comentar outros textos de *Essays: First Series*.

Ainda nos marcos do Transcendentalismo, é necessária uma apresentação, mesmo que sumária, da recepção do Idealismo Alemão pelos corações e mentes da Nova Inglaterra da primeira metade do século XIX. Para muitos comentadores a influência de Kant no ambiente cultural da Nova Inglaterra foi importante e até mesmo decisiva na formação de Thoreau.

Uma forma usual de demonstrar essa influência é incorporando-a nas preocupações intelectuais do Unitarismo, em que as discussões, especialmente no campo teológico, por meio de Benjamin Constant, Friedrich Schleiermacher, Johann von Herder e Samuel Coleridge sugeriram, para toda uma geração, que o Idealismo Alemão constituiria uma epistemologia alternativa ao empirismo de Locke ou à sua reformulação por Reid e Stewart.

O que estava no ar era a percepção compartilhada de que o cavalo de batalha empirista da mente como uma *tabula rasa* estava sendo contraposto a um sentimento religioso universal (Constant), à religião como uma emoção profunda (Schleiermacher), à fé como fenômeno interior com base em uma compreensão imaginativa do mundo natural (Herder) ou à natureza

subjetiva da experiência religiosa (Coleridge).¹⁴ Thoreau manteve uma distância calculada desse caldeirão teológico, o que desaconselha essa via.

Outra forma de pensar essa influência é quando começamos a descortinar o pensamento moral de Thoreau. Na ausência de marcos teóricos evidentes é comum optar por algumas trilhas mais batidas. A principal delas, quase uma unanimidade entre os comentadores, é abraçar uma filiação kantiana. Feitas as contas, Thoreau foi um participante quase de primeira hora no Transcendentalismo, publicou e colaborou de forma ativa no *The Dial* – o principal órgão de divulgação do movimento. Esteve próximo de Emerson praticamente durante toda sua vida adulta, sendo Emerson a figura de proa no Transcendentalismo. Estudou a língua alemã com seu amigo e pastor Unitarista, Orestes Brownson, enquanto lecionava em Canton para ajudar a custear sua permanência em Harvard. O contato com Brownson, um dos entusiastas junto com George Ripley do Ecletismo de Victor Cousin, certamente teve consequências sobre o jovem Thoreau. É sabido, pela correspondência com Brownson,¹⁵ que as poucas semanas que conviveram, entre dezembro de 1835 e março de 1836, deixaram marcas. Provavelmente uma delas tenha sido uma curiosidade redobrada sobre o Idealismo Alemão, que era uma das principais influências que o Ecletismo pretendia reunir.

Thoreau leu bastante Coleridge, inclusive o influente *Aids to Reflection*. Leu tudo de Carlyle, chegando a escrever um longo e elogioso ensaio – *Thomas Carlyle and His Works* – durante o período em que morou no lago Walden. Coleridge e Carlyle eram os grandes arautos em língua inglesa do Idealismo Alemão.

Afinal de contas, que outra referência a não ser Kant podemos buscar para explicar o famoso capítulo “*Higher Laws*” de *Walden* onde lemos:

“I found in myself, and still find, an instinct toward a higher, or, as it is named, spiritual life, as do most men, and another toward a primitive rank and savage one, and I reverence them both. I love the wild not less than the good.”

¹⁴O capítulo “*Reinvigorating a Faith*” de *American Transcendentalism - A History* de Philip F. Gura é imprescindível para fixar estes pontos.

¹⁵Harding, Walter, *The Days of Henry Thoreau - A Biography*, p. 46.

Não seria essa dualidade uma expressão literária da doutrina dos dois pontos de vista da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*?

Por mais que tenhamos uma grande variedade de sinais indicando uma filiação kantiana para o pensamento de Thoreau, considero que é um erro grave procurar compreender seu pensamento como uma espécie de continuação do Idealismo, seja na sua versão kantiana ou pós-kantiana. E esse erro pode ocorrer, quer explicando nossa relação cognitiva com o mundo natural, ou na dimensão prática de nossa atitude moral.

Determinadas passagens de Thoreau que parecem soar uma nota kantiana¹⁶, podem também ser lidas como um eco um pouco mais distante de timbre neoplatônico sob a regência de Cudworth, ou mesmo como ressonâncias de um Senso Comum, numa partitura *a la Reid*. Contar a história da recepção de Kant na época de Thoreau ajudará no reconhecimento dessas possíveis diferenças, pois ficarão evidentes, assim espero, as transfigurações (algumas dramáticas) que a Filosofia Crítica sofreu pelas mãos de Samuel Taylor Coleridge, Thomas Carlyle e Victor Cousin, antes de tornar-se moeda corrente entre a *intelligentsia* da Nova Inglaterra. A escolha desses nomes também obedece a um critério: sabemos que Thoreau leu as obras que iremos apresentar. É claro que do simples fato dele ter lido Coleridge, Carlyle ou Cousin, não é seguro concluir que os tenha compreendido satisfatoriamente ou mesmo concordado, de forma geral ou no detalhe, com esses autores. No entanto, o ponto que vou defender é de que a influência de Coleridge, Carlyle e Cousin é detectável em textos e temas específicos do pensamento moral de Thoreau – e o que é mais importante, que essa influência processa-se independente da consideração sobre quão fiéis esses três autores foram ao Idealismo de Kant. Também é óbvio que a recepção de Kant no ambiente intelectual da Nova Inglaterra se deu por diversas outras vias. Não obstante, estamos interessados naqueles caminhos que estiveram no horizonte de Thoreau. Se tivéssemos que detalhar o modo como essa recepção se processou para outros protagonistas do Transcendentalismo, como Frederic Henry Hedge, Theodore Parker ou George Ripley, o resultado seria completamente diverso, pois, diferente de Thoreau, todos foram pastores Unitaristas e tiveram um contato de primeira

¹⁶ Penso, por exemplo, naquela que Cavell, em *The Senses of Walden*, considera um resumo da *Crítica da Razão Pura*: “The universe constantly and obediently answers to our conceptions; whether we travel fast or slow, the track is laid for us”.

mão com os textos kantianos, o que, por si só, não constitui garantia para tal, mas gerou uma compreensão bem mais fiel aos propósitos da Filosofia Crítica.¹⁷

Tocqueville e o conceito de “*perfectibilité indéfinie de l'homme*”

Quero encerrar essa introdução apresentando alguns dos aspectos sócio-econômicos da Nova Inglaterra de Thoreau que ajudam a compreender, não apenas seu pensamento moral, mas também as aspirações da sociedade branca¹⁸ nos Estados Unidos nas primeiras décadas do século XIX.

Quando Alexis de Tocqueville fez sua primeira viagem para a América, Thoreau tinha 14 anos e cursava a Academia de Concord junto com seu irmão John. Em boa medida os meninos (e também as duas filhas, Helen e Sophia) eram impulsionados pelo desejo de sua mãe, Cynthia Thoreau, de que todos os seus filhos e filhas tivessem a melhor educação possível – mesmo que isso custasse uma parcela significativa do orçamento familiar, que no começo da década de 30 era composto, basicamente, pela renda obtida com a locação de quartos na residência da família e dos proventos da incipiente indústria de lápis tocada pelo pai, que caminhava, lentamente, na direção de um modesto sucesso empresarial depois de várias tentativas desastradas de estabelecer-se no comércio; primeiro em Concord no ano de 1808, apenas completada a maioridade, depois em Bangor no Maine, trabalhando com seu cunhado e, por último, entre 1818 e 1821, na cidadezinha de Chelmsford.

Esse brevíssimo retrato dos esforços dos pais de Thoreau para assegurar educação e relativa estabilidade econômica para seus filhos é suficiente para ilustrar dois pontos fundamentais da sociedade americana nas três décadas que antecederam a Guerra Civil: a possibilidade de mobilidade social e o valor ético da liberdade para invenção da própria vida.

¹⁷ Ripley publicou, em 1832, um interessante artigo na *Christian Examiner*, sobre o discurso inaugural de Charles Follen (um dos pioneiros na divulgação da literatura alemã na América) na cátedra de língua e literatura alemã em Harvard, no qual, comparando o estilo de Kant e Coleridge, dá, surpreendentemente, toda vantagem para o primeiro.

¹⁸ Esse qualificativo é fundamental. Thoreau insistentemente denunciou os abusos da escravidão negra e o desrespeito para com as comunidades indígenas na América.

A Nova Inglaterra de 1830, de forma mais intensa do que qualquer outro território americano, testemunhou as mudanças ocasionadas pelo rápido crescimento do comércio e da industrialização a ele associado. A multiplicação de ocupações e oportunidades mercantis em um vasto território, sem riscos geopolíticos em suas fronteiras, com recursos naturais em escala muito maior do que seu crescimento populacional, são fatores que auxiliam a entender o caráter errático da atividade profissional do pai de Thoreau, passando por quatro diferentes cidades, do comércio para a indústria, em apenas 13 anos. Também ajudam a explicar o desejo da mãe de Thoreau por uma educação de qualidade para seus filhos, o que significava, para a época, uma garantia de independência financeira que, por sua vez, era encarada como pré-condição de duas tarefas morais inescapáveis: a busca da felicidade e a construção de uma identidade própria a cada indivíduo.

Em *De la démocratie en Amérique*, Tocqueville faz uma observação fundamental sobre o *ethos* da sociedade americana: o princípio da igualdade, estampado na certidão de nascimento da América¹⁹, sugeriu ao povo americano a ideia de uma perfectibilidade indefinida ou sem limites para os homens. Tocqueville toma de empréstimo o neologismo “*perfectibilité*” que Rousseau havia utilizado no *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754) para designar a faculdade de se aperfeiçoar e o expande em uma direção que seria inusitada até mesmo para o autor do *Segundo Discurso*.

Para Tocqueville, sociedades aristocráticas e democráticas concebem a ideia de perfectibilidade de modos muito distintos. Nas primeiras, concede-se que possa haver melhoramento nas condições de vida de um indivíduo ou de uma classe, desde não coloquem em risco um ordenamento social altamente enrijecido, onde os acasos do nascimento ditam boa parte dos projetos futuros do indivíduo ou da classe a que pertence. Em sociedades democráticas, a perfectibilidade é levada ao extremo pela ausência de obstáculos intransponíveis à realização das capacidades humanas. O contínuo esforço de realizar um plano de vida, com erros e acertos, é sempre alimentado pela convicção de que cada erro é apenas um lembrete de nossa falibilidade e os acertos, a confirmação (talvez apressada ou

¹⁹ Na celeberrima frase de abertura da Declaração de Independência: “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the Pursuit of Happiness”.

demasiado otimista, como sugere Tocqueville) de que somos dotados de uma habilidade para o aperfeiçoamento indefinido:

“Aristocratic nations are naturally led to compress the limits of human perfectibility too much, and democratic nations to extend them sometimes beyond measure.”²⁰

Na Nova Inglaterra de Thoreau, a ideia de uma “*perfectibilité indéfinie*” recebeu o nome de *self-culture*, pelas mãos do principal arauto da Igreja Unitarista, o reverendo William Ellery Channing. Teremos oportunidade de examinar o sermão “*Self-Culture*” de Channing com mais vagar no primeiro capítulo, mas quero aqui apenas chamar atenção para o fato de que a plateia de Channing era composta majoritariamente de trabalhadores – “those who live by the labor of their hands [...] the great fraternity of working men”²¹ – ou seja, a possibilidade de aperfeiçoamento ou aprimoramento pessoal não era privilégio de uma classe de eruditos bem-nascidos e sim uma prerrogativa de todo e qualquer indivíduo que tomasse para si o desafio de criar uma vida digna de ser vivida.²²

²⁰ Tocqueville, 2010, p. 762.

²¹ <http://www.americanunitarian.org/selfculture.htm>

²² Não por outra razão, Thoreau imagina os leitores de *Walden* como estudantes pobres: “Perhaps these pages are more particularly addressed to poor students” WA, p. 2.

A Week on the Concord and Merrimack Rivers, talvez por ser o primeiro resultado dos esforços literários de Thoreau, talvez por destilar um amargo epitáfio sobre a morte do amado irmão John, guarda um frescor de opiniões e uma franqueza nos temas, criando um ambiente propício para tentarmos fisgar algumas das suas intuições mais persistentes, em especial sobre a articulação e a expressão individual da experiência religiosa. Não é novidade que Thoreau, sistemática e publicamente, por escrito e por exemplo, manteve-se distante de todo e qualquer tipo de prática religiosa institucional. Para alguns, isto pode soar como uma sábia perspectiva secular sobre a moral e a política. Para outros, e aqui me incluo, isso apenas nos lembra que devemos tomar as influências religiosas sobre o pensamento de Thoreau com cautela. Seja quando essa influência vem do Oriente distante, seja quando ela bate na porta de sua casa, no convívio com amigos próximos ou, ainda, quando articula seus momentos de dor profunda ou êxtase quase panteísta.

A razão para explicar essa influência, começando por uma passagem de *A Week*, é simples. O tema religioso por excelência, para as mentes do século XIX em uma não tão nova América é o tema da Queda, o Pecado Original, a exclusão do paraíso. Para a ética puritana esse é o começo, pouco auspicioso, é verdade, da reflexão sobre a natureza humana. Somos seres caídos, imersos no pecado e dependentes – exclusivamente – da eleição divina para nossa salvação. O reflexo da Queda, nossa total depravação, é o primeiro dos cinco pontos doutrinários do Calvinismo e, em boa medida, fundamento teológico dos demais. E como aparece esse tema em *A Week*? Assim começa o capítulo *Sunday* (para as mentes cristãs, o dia dedicado ao Senhor):

“In the morning the river and adjacent country were covered with a dense fog, through which the smoke of our fire curled up like a still subtler mist; but before we had rowed many rods, the sun arose and the fog rapidly dispersed, leaving a slight steam only to curl along the surface of the water. It was a quiet Sunday morning, with more of the auroral rosy and white than of the yellow light in

it, as if it dated from earlier than the fall of man, and still preserved a heathenish integrity”

A silenciosa aurora dedirósea da *Odisseia*, colorindo a integridade de uma manhã anterior à Queda. Que outra imagem poderia ser mais representativa da singular intuição aqui presente, que combina paganismo homérico e otimismo de matiz Unitarista? Quanto aos traços classicistas, o próprio Thoreau se encarregou de realçar²³. Já a origem do otimismo sobre a condição humana (dado que a cena descrita não é a de um passado anterior à Queda e, por suposição, anterior ao próprio homem; aliás, trata-se de uma cena de viagem, onde o narrador e seu companheiro estão imersos no curso do rio, reiniciando uma jornada) que Thoreau reinterpreta em seu próprio vocabulário, ficará clara no exame de algumas passagens do famoso sermão *Likeness to God*, de William Ellery Channing. E o ponto subjacente é reconhecer que esse otimismo é, no mínimo, próximo da imagem da natureza humana que contagia o pensamento moral de Thoreau e, no limite, uma influência decisiva, e, exatamente por ser decisiva, posta sob a lente desperta da autocrítica em sua recepção e em seu desenvolvimento.

Há um amplo consenso, tanto entre críticos literários quanto entre historiadores, que o nascimento do Transcendentalismo da Nova Inglaterra (ou “Renascença Americana”) esteve umbilicalmente ligado à expressão mais acabada do Liberalismo Cristão, que foi o Unitarismo. Ou, para colocar de modo mais radical, que o Transcendentalismo não teria existido caso o Unitarismo não tivesse rompido amarras com a ortodoxia Calvinista para, em meados dos anos 1830, gerar um movimento de similiar inconformidade dentro da própria denominação, pelas ações e palavras de nomes como Ralph Waldo Emerson, seu primo George Ripley, Orestes Brownson, Amos Bronson Alcott, Theodore Parker e Frederic Hedge.²⁴

Não creio que haja um ganho expressivo na compreensão do pensamento moral de Thoreau filiando-o ao Transcendentalismo. Uma discussão pormenorizada dessa afirmação

²³ Para um apanhado sistemático de elementos do classicismo na formação intelectual de Thoreau ver Ethel Seybold, *Thoreau: The Quest and the Classics*. New Haven: Yale University Press, 1951.

²⁴ 1836 é considerado o *annus mirabilis* do Transcendentalismo. Neste ano, além do primeiro encontro do Hedge’s Club, são publicados *Nature* de Emerson, *Discourses on the Philosophy of Religion* de George Ripley, *New Views of Christianity, Society, and Church* de Orestes Brownson e *Record of Conversions in the Gospel* de Bronson Alcott.

será feita mais adiante. Por ora, é suficiente sugerir, mesmo sem apresentar evidências, que esse movimento era por demais polifônico e até mesmo cacofônico, dissonante, na expressão de seus compromissos intelectuais para gerar algum tipo de força doutrinal. Contudo, um ganho mais concreto pode ser obtido pensando no modo como a formação de Thoreau, em especial em seus anos em Harvard, se deu na época de ouro do enraizamento institucional do Unitarismo no *establishment* bem pensante da Nova Inglaterra. William Ellery Channing foi o porta voz unânime²⁵ de uma minoria que tomou de assalto os corações e mentes da *intelligentsia* de Boston, a emblemática *city upon a hill*, capital da outrora colonial Baía de Massachusetts. Foi lá que ele se fez ouvir, do alto do púlpito da Federal Street Church e pelas páginas do *Christian Examiner*, em uma América predominantemente puritana, Calvinista e trinitária.

As disputas teológicas entre trinitaristas e antitrinitaristas fermentaram discussões não apenas acadêmicas, mas, também, no caso da família de Thoreau, domésticas. As três tias de Thoreau, Elizabeth, Jane e Maria, em 7 de maio de 1826 assinaram petição pedindo o desligamento da First Parish Church, então Unitarista, sob os cuidados do reverendo Ezra Ripley. E, ato seguinte, fizeram sua filiação na nova Trinitarian Congregational Church de Concord. A mãe de Thoreau, Cynthia, provavelmente sob pressão das cunhadas, tentou o mesmo caminho quase um ano depois, mas teve seu registro negado na congregação Trinitarista, permanecendo, até seus últimos dias, associada à First Parish Church, do pacífico Ezra, onde Thoreau havia sido batizado em outubro de 1817.²⁶

Reverendo Channing era irmão de Edward Tyrell Channing, professor de Thoreau em Harvard, que ensinava, entre outras disciplinas, Gramática Inglesa, Retórica e Elocução – especialmente relevantes para quem optaria, depois de um brevíssimo período como professor primário, pela carreira de escritor e conferencista. Além disso, Channing era tio do poeta de mesmo nome – William Ellery Channing (1818-1901), que foi companheiro de longa data de Thoreau para caminhadas, conversas e excursões; além de ter sido seu primeiro biógrafo.²⁷

²⁵ Sobre o papel de Channing como líder moral incontestado nos primeiros anos da American Unitarian Association ver Howe, Daniel Walker, *The Unitarian Conscience*, em especial p. 17-20.

²⁶ Harding, Walter, *The Days of Henry Thoreau – A Biography*, p. 24-5.

²⁷ Ellery Channing publicou, em 1873, o elegiaco, errático e inspirado *Thoreau – The Poet- Naturalist*.

Essas duas observações, sobre as práticas religiosas de familiares de Thoreau e os laços de parentesco e amizade com a família Channing, pretendem apenas indicar a plausibilidade biográfica da aproximação entre temas clássicos da dicção Unitarista e a formação moral de Thoreau.²⁸ Para a proximidade conceitual e textual, outros argumentos virão em breve.

Por mais que se queira afastar determinados temas cristãos da *bildung* thoreauviana – o que me parece um erro – seria, além de tudo, um descuido não atentar para estas conexões dentro de sua própria casa, nos seus anos em Harvard e no trato com seus amigos mais próximos.

No entanto, esse tipo de resistência normalmente aparece em duas versões. De um lado, temos o ímpeto de desconsiderar quaisquer influências das discussões teológicas do Cristianismo Liberal, baseando-nos nas variadas críticas que o próprio Thoreau fez à religiosidade institucional de seus pares. Por outro lado, o ímpeto na supervalorização do contato de Thoreau, pioneiro no ambiente intelectual americano, com textos religiosos da tradição oriental, como os *Vedas*, *Bhagavad Gita*, *Sutra do Lótus* ou o *Código de Manu*.

Cavell, o intérprete mais imaginativo da prosa de Thoreau, identifica a origem da terminologia de *Economia* não em uma sátira a Adam Smith, como era de se esperar, mas sim no Novo Testamento e na apropriação que a Ética Protestante faz de termos econômicos (ganho, perda) para tratar do que é celestial ou mesmo como indicativos da eleição divina e consequente salvação.²⁹

A reinvenção do tema cristão da Queda nos textos de Thoreau, reinvenção que só foi possível depois da liberação originada no Unitarismo, é um de seus momentos mais emblemáticos. Tudo se passa como se a Natureza fosse surda à Queda, passando incólume e

²⁸ Um outro fato relevante: Thoreau tinha em sua biblioteca particular uma edição de 1830 de *Discourses, Reviews & Miscellanies*, do Reverendo Channing. Nesta edição, entre outros sermões, estão os fundamentais *The Moral Argument Against Calvinism*, de 1820, e *Discourse at the Ordination of the Rev. F.A. Farley*, de 1828 – que ficou conhecido como *Likeness to God* – objeto de nosso exame.

²⁹ Cavell 1972, p.89: "There is just enough description, in this chapter, of various enterprises we think of as the habitual and specific subjects of economics, to make unnoticeable the spillage of these words over our lives as a whole. It is a brutal mocking of our sense of values, by forcing a finger of the vocabulary of the New Testament (hence of our understanding of it) down our throats. For that is the obvious origin or locus of the use of economic imagery to express, and correct, spiritual confusion: what shall it profit a man; the wages of sin; the parable of talents; laying up treasures; rendering unto Caesar; charity. What we call the Protestant Ethic, the use of worldly loss and gain to symbolize heavenly standing, appears in *Walden* as some last suffocation of the soul. America and its Christianity have become perfect, dreamlike literalizations or parodies of themselves".

preservando essa “integridade pagã” como uma porta de reentrada ao Éden³⁰, oportunidade para nosso renascimento:

“Perhaps on that spring morning when Adam and Eve were driven out of Eden Walden Pond was already in existence, and even then breaking up in a gentle spring rain accompanied with mist and a southerly wind, and covered with myriads of ducks and geese, which had not heard of the fall, when still such pure lakes sufficed them.”³¹

O mesmo tema adâmico³², agora encarnado em um personagem rusticamente thoreauviano, está presente também nos *Diários*, em 09 de fevereiro de 1851:

“I believe that Adam in paradise was not so favorably situated on the whole as is the backwoodsman in America. You all know how miserably the former turned out, or was turned out, but there is some consolation at least in the fact that it yet remains to be seen how the western Adam in the wilderness will turn out.

In Adam's fall
We sinned all.
In the new Adam's rise
We shall all reach the skies.³³

An infusion of hemlock in our tea, if we must drink tea, not the poison hemlock, but the hemlock spruce, I mean, or perchance the Arbor-Vitae, the tree of life, is what we want.”³⁴

³⁰ Cavell novamente: “Everyone is saying, and anyone can hear, that this is the new world; that we are the new men; that the earth is to be born again; that the past is to be cast off like a skin; that we must learn from children to see again; that every day is the first day of the world; that America is Eden.” Cavell 1972, p.59.

³¹ WA, p.174

³² *The American Adam – Innocence, Tragedy and Tradition in the Nineteenth Century*, de R.W.B. Lewis, é o texto clássico para a compreensão dos temas adâmicos na literatura americana.

³³ “In Adam’s Fall / We sinned all” é umas das passagens mais famosas do *New England Primer*, mistura de livro-texto para alfabetização e catecismo puritano, extremamente popular durante todo o século XVIII da América Colonial.

³⁴ JL, V2 p. 153

O novo Adão Americano, personagem literário de Emerson, de Whitman, de Melville, de Hawthorne; personagem das esperanças milenaristas de Orestes Brownson³⁵, é compartilhado aqui por Thoreau em sua versão plena de esperança, desejoso por recomeço.

Mas, então, como esse otimismo e essa esperança estão relacionados com o que chamei de “liberação Unitarista”?

O Unitarismo, em sua versão americana, foi uma extensão do movimento Congregacionista em ação na Reforma Puritana da Igreja Anglicana. A filiação Congregacionista explica a liberalidade teológica que o Unitarismo apresentou na Nova Inglaterra. Esse tipo particular de Cristianismo liberal representou uma reação a determinados pontos doutrinários, em especial ao dogma da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo em uma só Divindade), à Dupla Predestinação, em que Deus determina o destino de cada ser humano, seja pela salvação, seja pela punição eterna; e à Total Depravação da natureza humana pelo Pecado Original.

Afirmo que Thoreau estudou em Harvard na época de ouro do Unitarismo na Nova Inglaterra.³⁶ Essa época inicia com a conturbada eleição, em 1805, de Henry Ware, como “*Hollis Professor of Divinity*”. A partir da segunda década do século XIX, Harvard passa a ser o principal centro de formação para os pastores Unitaristas, e a herança cultural deixada por um grupo de professores atuando em Harvard à época marca o cenário do Protestantismo Americano, deslocando o foco da atenção para as questões morais antes que pelas disputas teológicas. Esse grupo de moralistas Unitaristas era basicamente formado por 12 nomes³⁷: Levi Frisbie, Levi Hedge (pai de Frederic Henry Hedge – figura central no surgimento do Transcendentalismo), James Walker e Francis Bowen – todos responsáveis, em momentos distintos, pela cátedra Alford de Filosofia Moral; o já citado Henry Ware, professor de Teologia na cátedra Hollis; Henry Ware Jr., seu filho, ensinava Teologia Pastoral; Andrews Norton, polemista e professor de Literatura Sacra e Edward Tyrrell Channing, responsável pelo ensino de Gramática, Retórica e Oratória. Por último, um conjunto de destacados pastores

³⁵ No capítulo sobre *New Views* de Orestes Brownson retomarei o tema do novo Éden.

³⁶ O estudo mais completo deste período é o fabuloso *The Unitarian Conscience – Harvard Moral Philosophy, 1805-1861* de Daniel Walker Howe. Na escolha dos principais nomes do Unitarismo, sigo a lição de Howe.

³⁷ Três foram professores de Thoreau entre 1833 e 1837: Henry Ware Jr., Francis Bowen e Edward Channing.

Unitaristas, todos treinados em Harvard: John Emery Abbot, Joseph Stevens Buckminster, Joseph Tuckerman e o principal nome do grupo: William Ellery Channing.

Em um ambiente intelectual majoritariamente secular, como é o acadêmico, precisamos fazer um esforço para compreender a centralidade da religião na vida moral da Nova Inglaterra do século XIX. Esforço ainda maior é necessário para compreender como religião e moralidade, pelas mãos do Unitarismo, formaram um amálgama progressista na antecâmara da Guerra Civil.

A imagem dos puritanos, primeiros habitantes do Novo Éden que era a América, deve estar presente não na forma de uma caricatura grotesca, mas naquilo que ela tem de especialmente emblemática: a mitologia do renascimento americano, do novo homem, da terra da liberdade e igualdade. Importante atentar aos vários aspectos da mitologia da Queda para entender o quão radical era a mensagem de Channing em *Likeness to God*.

Para produzir o inebriante efeito daquele momento, onde apreciação estética e investigação filosófica andam juntas, a postura mais honesta e recomendada é tentar ler um texto como um leitor razoavelmente bem educado da época o leria. Para reconstruir essa proximidade ficcional, temos que fazer o esforço de entender *Likeness to God*, um sermão de 1828, como um contemporâneo de Thoreau o entenderia. A tarefa não é simples e não creio que esta deva ser a postura onipresente – pois obstaculizaria o criticismo que o distanciamento de outra cultura, de outra época, com quase dois séculos de diferenças acumuladas, nos faculta exercitar.

A experiência religiosa Unitarista e o quão radicalmente afasta-se do Calvinismo puritano, é fundamental para compreender a direta ironia de Thoreau dirigida à ideia de uma divindade interior, presente em todos os homens, na abertura de *Economia*:

“Talk of a divinity in man! Look at the teamster on the highway, wending to market by day or night; does any divinity stir within him? His highest duty to fodder and water his horses! What is his destiny to him compared with the shipping interests? Does not he drive for Squire Make-a-stir? How godlike, how immortal, is he?”

Aqui parece que a pena está dirigida frontalmente à cartilha Unitarista. Para os leitores de sua época seria uma identificação quase óbvia³⁸. No entanto, é para esta divindade do homem que Channing aponta já na escolha da citação de Efésios 5:1 que cumpre o papel de epígrafe em *Likeness to God*: “Sede, pois, imitadores de Deus, como filhos amados”.

O discurso inicia dizendo sobre o caráter da verdadeira religião, ou seja, se descuidarmos desse traço essencial, corremos o risco de uma experiência religiosa ineficaz:

“To promote true religion is the purpose of the Christian ministry. For this it was ordained. On the present occasion, therefore, when a new teacher is to be given to the church, a discourse on the character of true religion will not be inappropriate. I do not mean, that I shall attempt, in the limits to which I am now confined, to set before you all its properties, signs, and operations; for in so doing I should burden your memories with divisions and vague generalities, as uninteresting as they would be unprofitable. My purpose is, to select one view of the subject, which seems to me of primary dignity and importance; and I select this, because it is greatly neglected, and because I attribute to this neglect much of the inefficacy, and many of the corruptions, of religion.”³⁹

O parágrafo seguinte ilustra o tema do perfeccionismo moral⁴⁰, que é central para a compreensão das diferenças e possíveis aproximações com o que virá depois em Emerson e

³⁸ Jeffrey Cramer, na versão anotada de *Walden*, chama atenção para a possível influência de Channing na frase imediatamente anterior a esta citação: “I sometimes wonder that we can be so frivolous, I may almost say, as to attend to the gross but somewhat foreign form of servitude called Negro Slavery, there are so many keen and subtle masters that enslave both north and south. It is hard to have a southern overseer; it is worse to have a northern one; but worst of all when you are the slave-driver of yourself. Talk of a divinity in man!” Para Cramer, esta imagem pode estar ecoando a seguinte passagem de “*Spiritual Freedom*” de Channing: “The worst tyrants are those which establish themselves in our own breast. The man who wants force of principle and purpose is a slave, however free the air he breathes.”

³⁹ As citações são feitas a partir do texto disponibilizado em <http://www.americanunitarian.org/likeness.htm>. Meus sublinhados.

⁴⁰ Channing não é um perfeccionista religioso no sentido estrito em que Cavell emprega este termo, por exemplo, em *Conditions Handsome and Unhandsome*, xxxiv. Dado que a perfeição Divina é um ideal a ser perseguido, não há, propriamente falando, um objetivo fixo a ser atingido. Para o Unitarismo, seguir Jesus como um modelo de perfeição não é o mesmo que buscar a semelhança com Deus. Deus e Jesus não são a mesma pessoa. Deus guarda a marca da infinitude. Jesus é um episódio na história humana, um passo a frente no desenvolvimento dessa semelhança, mas mesmo assim, filho de Deus e não igual a ele.

Thoreau. Na dicção de Channing, o traço perfeccionista está na semelhança com Deus como fim a ser perseguido pelo desenvolvimento humano:

“The text calls us to follow or imitate God, to seek accordance with or likeness to him, and to do this, not fearfully and faintly, but with the spirit and hope of beloved children. The doctrine which I propose to illustrate, is derived immediately from these words, and is incorporated with the whole New Testament. I affirm, and would maintain, that true religion consists in proposing, as our great end, a growing likeness to the Supreme Being. Its noblest influence consists in making us more and more partakers of the Divinity. For this it is to be preached. Religious instruction should aim chiefly to turn men's aspirations and efforts to that perfection of the soul, which constitutes it a bright image of God”

O importante deste ponto é perceber como o ideal de desenvolvimento perfeccionista que Thoreau herda de Emerson⁴¹ – talvez o dividendo mais persistente e filosoficamente relevante desta conturbada relação – está esboçado em Channing. Em outro momento, Channing explica “perfeição” nos seguintes termos:

“The desire for an excellence never actually reached by humanity, the aspiration towards that Ideal which we express by the word PERFECTION, this is the seminal principle of religion”⁴²

O relevante aqui é que esta excelência nunca é de fato alcançada, funcionando como um Ideal. Essa função regulativa também está presente em outro tema fundamental da teologia moral de Channing: a *self-culture*, o esforço individual autoconsciente pelo constante e perpétuo aprimoramento. E aqui é preciso ir além de *Likeness to God* para compreender como o conceito de identidade ficcional, que será desenvolvido nesta tese⁴³ com a função de

⁴¹ A psicologia moral do *unattained but attainable self* será discutida no capítulo sobre Emerson.

⁴² *The Religious Principle in Human Nature*, na coletânea *The Perfect Life in Twelve Discourses*, Boston, 1873, p. 4-5. Editado por William Henry Channing, a partir de manuscritos de William Ellery Channing.

⁴³ No capítulo “Walden: experimento autobiográfico e identidade ficcional”.

articular os elementos perfeccionistas do pensamento moral thoreauviano, é um ponto de fuga formado por variadas perspectivas: a *bildung* romântica do *Wilhelm Meisters Lehrjahre* de Goethe, a *self-reliance* emersoniana, o elogio da figura do herói em Carlyle, a *self-cultivation* como uma extensão metafórica do cultivo do solo que Thoreau toma de empréstimo dos romanos Cato, Columella e Varro⁴⁴ e, *at last but not least*, a *self-culture* Unitarista de Channing.

No sermão que leva este nome, Channing expõe as pré-condições da *self-culture* nos seguintes termos:

“There are two powers of the human soul which make self-culture possible,—the self-searching and the self-forming power. We have first the faculty of turning the mind on itself: of recalling its past, and watching its present operations; of learning its various capacities and susceptibilities, what it can do and bear, what it can enjoy and suffer; and of thus learning in general what our nature is, and what it was made for. It is worthy of observation, that we are able to discern not only what we already are, but what we may become, to see in ourselves germs and promises of a growth to which no bounds can be set, to dart beyond what we have actually gained to the idea of perfection as the end of our being. It is by this self-comprehending power that we are distinguished from the brutes, which give no signs of looking into themselves. Without this there would be no self-culture, for we should not know the work to be done; and one reason why self-culture is so little proposed is, that so few penetrate into their own nature. To most men, their own spirits are shadowy, unreal, compared with what is outward. When they happen to cast a glance inward, they see there only a dark, vague chaos. They distinguish, perhaps, some violent passion, which has driven them to injurious excess; but their highest powers hardly attract a thought; and thus multitudes live and die as truly strangers to themselves as to

⁴⁴ O destaque para a importância desta metáfora que conecta agricultura e educação de si devo ao capítulo *Self-Culture* da erudita biografia escrita por Robert D. Richardson, *Henry Thoreau - A Life of the Mind*, p. 57. Richardson usa essas referências para sugerir uma leitura moral para o capítulo *The Bean Field* de *Walden*: “He came to value the Roman agricultural writers Varro, Columella, and Cato as much or more than Homer, as he came to believe that the cultivation of one’s self has a good deal in common with the cultivation of the soil. He made his Walden Pond bean field a major metaphor for his particular idea of self-cultivation, which was to avoid the extremes of over-refinement on one side and savagery on the other.”

countries of which they have heard the name, but which human foot has never trodden.

But self-culture is possible, not only because we can enter into and search ourselves. We have a still nobler power, that of acting on, determining, and forming ourselves. This is a fearful as well as glorious endowment, for it is the ground of human responsibility. We have the power not only of tracing our powers, but of guiding and impelling them; not only of watching our passions, but of controlling them; not only of seeing our faculties grow, but of applying to them means and influences to aid their growth.(...) Of all the discoveries which men need to make, the most important, at the present moment, is that of the self-forming power treasured up in themselves."

Desculpem-me a longa citação, mas preciso de tudo que está sendo dito aí. Começando com a distinção entre *self-searching* e *self-forming power*, pois o modo de definir essas capacidades e o valor dado a elas é o eixo no qual gira minha compreensão da gestação, a partir da *self-culture* Unitarista, dos conceitos de *self-reliance* em Emerson e identidade ficcional em Thoreau.

Para colocar de forma esquemática, em Channing temos <*self-searching* + *self-forming power*> = <*self-culture*> e esta <*self-culture*> está orientada para <Deus>, como modelo infinito de perfeição. Em Emerson temos a substituição da <*self-culture*> pela <*self-reliance*> orientada para o <*Aboriginal Self*>⁴⁵. Em Thoreau, teremos a transformação da <*self-reliance*> em <identidade ficcional> e já não persistirá uma orientação para algo externo ou anterior ao sujeito moral, mas apenas a compreensão das infinitas possibilidades contidas em uma vida: "I left the woods for as good a reason as I went there. Perhaps it seemed to me that I had several more lives to live, and could not spare any more time for that one"⁴⁶.

Em *The Commercial Spirit of Modern Times*, seu ensaio de formatura que antecipa uma variedade de temas que aparecerão em *Walden*, destacando elementos positivos da febre de empreendedorismo da época, Thoreau escreve:

⁴⁵ Na exposição sobre Emerson apresentarei este conceito.

⁴⁶WA, p.313.

“Our subject has its bright as well as its dark side. The spirit we are considering is not altogether and without exception bad. We rejoice in it as one more indication of the entire and universal freedom which characterizes the age in which we live – as an indication that the human race is making one more advance in that infinite series of progressions which awaits it.”⁴⁷

Voltando ao texto de Channing, *self-searching power* é apenas outro nome dado para o sentido interno lockiano. Estamos, se eu estiver correto nesta afirmação, dentro de uma epistemologia perceptual da introspecção de sabor nitidamente empirista, até mesmo no vocabulário utilizado, na definição dos termos. Vejamos a passagem no detalhe, marcando algumas expressões-chave: “the self-searching...power...the faculty of turning the mind on itself: of recalling its past, and watching its present operations; of learning its various capacities and susceptibilities, what it can do and bear, what it can enjoy and suffer; and of thus learning in general what our nature is, and what it was made for.”

E agora, vejamos como o sentido interno é definido canonicamente em *An Essay Concerning Human Understanding* de Locke:

“...the other fountain from which experience furnisheth the understanding with ideas is,—the perception of the operations of our own mind within us, as it is employed about the ideas it has got;—which operations, when the soul comes to reflect on and consider, do furnish the understanding with another set of ideas, which could not be had from things without. And such are perception, thinking, doubting, believing, reasoning, knowing, willing, and all the different actings of our own minds;—which we being conscious of, and observing in ourselves, do from these receive into our understandings as distinct ideas as we do from bodies affecting our senses. This source of ideas every man has wholly in himself; and though it be not sense, as having nothing to do with external objects, yet it is very like it, and might properly enough be called internal sense.”⁴⁸

⁴⁷ *Early Essays and Miscellanies*, p. 117.

⁴⁸ Locke 1689/1975, II, 1.iv

Os pares “turning the mind on itself” / “the soul comes to reflect on and consider” e “watching its present operations” / “the perception of the operations” são suficientes para provar o ponto, se é que alguma prova é necessária em um cenário (final da segunda década do século XIX) em que a epistemologia empirista do mental era totalmente hegemônica.

Quando Channing fala em “learning its various capacities and susceptibilities, what it can do and bear, what it can enjoy and suffer” é plausível pensar que dentre essas capacidades e suscetibilidades estejam também aspectos da personalidade do sujeito que são relevantes para uma avaliação moral como, por exemplo, benevolência, caridade ou egoísmo. Capacidades que estão aí, prontas para serem “descobertas” ou “observadas”. Esta é uma das consequências previsíveis de uma teoria perceptual empirista como a de Locke, a saber, considerar estas características moralmente relevantes como estados mentais ocorrentes que são transparentes ao sujeito mediante reflexão ou uso do sentido interno. Mas, é exatamente neste ponto que Channing se afasta dessa consequência introduzindo dois novos elementos para sua “self-searching power”. O primeiro deles é o que vou chamar de capacidade projetiva: “It is worthy of observation, that we are able to discern not only what we already are, but what we may become”. Essa capacidade, que diz respeito à descoberta de potencialidades (e não apenas atualidades) para o sujeito moral, pode parecer estranha de ser descrita nestes exatos termos, como algo a ser descoberto, observado. Seria mais natural pensar que essa capacidade projetiva depende antes de um exercício da imaginação ou da construção de hipóteses sobre meu comportamento futuro. Lembro minhas experiências passadas e projeto situações futuras ou, independente da memória, imagino situações, inclusive introduzindo cláusulas contrafactuais, para meu comportamento futuro. Qual a razão para dizer que se trata de algo a ser observado? Em *Likeness to God*, temos uma paradoxal equação que responde a esta pergunta, uma explicitação sobre os “germs and promises of a growth to which no bounds can be set” em que autoconhecimento é conhecimento de Deus:

“We call God a Mind. He has revealed himself as a Spirit. But what do we know of mind, but through the unfolding of this principle in our own breasts? That unbounded spiritual energy which we call God, is conceived by us only through consciousness, through the

knowledge of ourselves.–We ascribe thought or intelligence to the Deity, as one of his most glorious attributes. And what means this language? These terms we have framed to express operations or faculties of our own souls. The Infinite Light would be for ever hidden from us, did not kindred rays dawn and brighten within us. God is another name for human intelligence raised above all error and imperfection, and extended to all possible truth.”⁴⁹

Ou seja, as potencialidades do sujeito moral são observadas ou descobertas pela capacidade de “self-searching” por serem desdobramentos ou desenvolvimentos de princípios implantados por Deus e que possibilitam nosso aperfeiçoamento na direção da semelhança a Ele.

O segundo elemento, este não propriamente novo, pois pode ser alocado em uma das mais realistas e moralmente provocativas tradições do pensamento cristão, a discussão sobre autoengano ou *self-ignorance*⁵⁰, que é introduzida por Channing em uma magnífica passagem que merece ser relida: “...and one reason why self-culture is so little proposed is, that so few penetrate into their own nature. To most men, their own spirits are shadowy, unreal, compared with what is outward. When they happen to cast a glance inward, they see there only a dark, vague chaos. They distinguish, perhaps, some violent passion, which has driven them to injurious excess; but their highest powers hardly attract a thought; and thus multitudes live and die as truly strangers to themselves as to countries of which they have heard the name, but which human foot has never trodden.”

Em contraste com esse belíssimo mas raro momento de pessimismo puritano, para o Unitarismo de Channing toda alma é expressão da divindade. Mesmo no pecado, a alma permanece pura, como que preservando a bondade natural, aguardando por expressão e aprimoramento, como lemos em outro momento de *Likeness to God*:

⁴⁹ Impossível não lembrar, ao ler essa passagem, da semelhança com um dos momentos mais elevados de *Self-Reliance*: “A man should learn to detect and watch that gleam of light which flashes across his mind from within, more than the lustre of the firmament of bards and sages. Yet he dismisses without notice his thought, because it is his. In every work of genius we recognize our own rejected thoughts: they come back to us with a certain alienated majesty.”

⁵⁰ Exponentes nessa tradição: Joseph Butler, Daniel Dyke e Richard Baxter. Em *On the Mischief of Self-Ignorance*, de Baxter, lemos inclusive a mesma expressão utilizada por Channing: “He that is a stranger to himself, his sin, his misery, his necessity, etc is a stranger to God, and to all that might denominate him wise or happy.”

“Lofty views of the nature of man are bound up and interwoven with the whole Christian system. Say not, that these are at war with humility; for who was ever humbler than Jesus, and yet who ever possessed such a consciousness of greatness and divinity? Say not that man's business is to think of his sin, and not of his dignity; for great sin implies a great capacity; it is the abuse of a noble nature; and no man can be deeply and rationally contrite, but he who feels, that in wrong-doing he has resisted a divine voice, and warred against a divine principle, in his own soul.”

Quanto ao *self-forming power* é importante destacar seu papel de controle e deliberação racional, o que explica sua relação com a noção de responsabilidade aludida no texto: “This is a fearful as well as glorious endowment, for it is the ground of human responsibility. We have the power not only of tracing our powers, but of guiding and impelling them; not only of watching our passions, but of controlling them”. Essa função de controle e guia assumiu diferentes nomes em diferentes momentos. Podemos buscar comparações e modelos tanto na *Phronesis* e *Prohairesis* estóica, na deliberação prática aristotélica, como na *Conscience* butleriana⁵¹, e não estaríamos longe do que Channing está pensando aqui como a propriedade essencial do *self-forming power* – com um adendo importante: não parece haver limites para a execução desta capacidade, ao contrário da *akrasia* que é reconhecida por Aristóteles como um fenômeno moral usual ou da discrepância entre potência e autoridade

⁵¹ Em relação a Butler, que voltará a nos interessar adiante, vale a explicação de Langston: “The authority of conscience over the parts of a human being should be absolute. Any failure to follow the directions of conscience is, in fact, a failure to follow one’s own nature. Butler is not shy in attributing qualities to conscience. He regards it as an unerring faculty that judges actions as well as the agent; it is essentially a law unto itself, and it always leads us to the good (...). Its one defect seems to be that it cannot enforce its decisions for, although possessing authority, it lacks power. But there is no doubt in Butler’s mind that the world would be better off if conscience had such power: “Had it strength, as it has right; had it power, as it has manifest authority, it would absolutely govern the world”. The strong view of conscience one finds in Butler’s writing is a departure from the more limited conception found in scholastic writers. It is, however, reminiscent of Luther’s views about conscience. Butler, of course, goes beyond even Luther’s views, seeing conscience as an unerring faculty. He was apparently influenced by William Perkins on this issue. Perkins considered conscience as the vice-gerent of God, so that the voice of conscience was the infallible voice of God. Similarly, Butler sees conscience as implanted by God to represent God’s own commands”.(Langston 2001, p.81-2)

que constitui um desafio a ser solucionado pela consciência butleriana. Ou seja, estamos mergulhados em otimismo sobre a possibilidade de direcionarmos nossas ações futuras de acordo com uma decisão consciente e equilibrada: "We can fix our eyes on perfection, and make almost every thing speed towards it"⁵²

Um ponto central na reconstrução das influências Unitaristas sobre o Transcendentalismo em geral, e sobre Thoreau em particular, é reconhecer a importância da relação entre religião e moralidade que citamos anteriormente. Dado que temos a equação já apresentada entre conhecimento de Deus e autoconhecimento ("Deus é outro nome para a inteligência humana elevada sobre todo erro e imperfeição"), é natural pensar que o conhecimento da moralidade, portanto, seja também o resultado da aplicação detida das capacidades que são pré-condição da *self-culture*, ou seja, que o conhecimento da moralidade seja um empreendimento racional com o mesmo tipo de evidência intuitiva que atribuímos a princípios lógicos e, além disso, com o mesmo tipo de capacidade de controle e execução que Channing atribui ao *self-forming power*:

"It is conceivable that we might have been so framed as to prefer darkness to light, or to find nourishment in what is now poisonous. But a being so constituted as to see baseness in disinterested love and venerableness in malignity, would be a inconceivable monster. In truth we can no more imagine such a moral being, that we can imagine an intelligent being who could think of a part as being greater than the whole".⁵³

Essa visão sobre a moralidade é uma das formas que o neoplatonismo faz sua reentrada no cerne da renascença intelectual americana:

"The Cambridge Platonists, of whom the most often read in New England were Ralph Cudworth (1617–1688) and Henry More (1614– 1687), proved attractive to the Unitarian moralists on

⁵² Channing, *Self-Culture*.

⁵³ *God Revealed in the Universe and in Humanity*, da coletânea *The Perfect Life in Twelve Discourses*, p.45. Meu sublinhado.

many counts. They taught the freedom of the will and the power of human reason, advocated mutual forbearance among religious sects, promoted biblical scholarship, and subordinated theology to ethics.”⁵⁴

Quando leio os textos de Thoreau, em especial *Resistance to Civil Government*, me parece clara sua filiação a algum tipo de intuicionismo moral⁵⁵, em particular por seu apelo à consciência como uma espécie de *higher law* em comparação a qualquer instituição jurídica. Confesso que não sei exatamente para qual direção aponta a breve sugestão de Cavell que *Walden* esboça uma “epistemologia da consciência”⁵⁶, mas consigo saber com clareza o que seria uma *teologia da consciência* em *Likeness to God*:

“The same is true of all the moral perfections of the Deity. These are comprehended by us, only through our own moral nature. It is conscience within us, which, by its approving and condemning voice, interprets to us God's love of virtue and hatred of sin; and without conscience, these glorious conceptions would never have opened on the mind. It is the lawgiver in our own breasts, which gives us the idea of divine authority, and binds us to obey it. The soul, by its sense of right, or its perception of moral distinctions, is clothed with sovereignty over itself, and through this alone, it understands and recognises the Sovereign of the Universe. Men, as by a natural inspiration, have agreed to speak of conscience as the voice of God, as the Divinity within us. This principle, reverently obeyed, makes us more and more partakers of the moral perfection of the Supreme Being, of that very excellence, which constitutes the rightfulness of his sceptre, and enthrones him over the universe. Without this inward law, we should be as incapable of receiving a law from Heaven, as the brute. Without this, the thunders of Sinai might startle the outward ear, but would have no meaning, no authority to the mind. I have

⁵⁴ Howe, Daniel Walker, *The Unitarian Conscience*, p.43.

⁵⁵ Esta hipótese será examinada no capítulo dedicado a Ralph Cudworth.

⁵⁶ SW, p.88: “Walden, in its emphasis upon listening and answering, outlines an epistemology of conscience.” Compreendo o que constitui uma “epistemologia da consciência” para Reid e Stewart. No caso de Thoreau, faço minha aposta sobre a direção desta pista no capítulo “*Walden*: experimento autobiográfico e identidade ficcional”

expressed here a great truth. Nothing teaches so encouragingly our relation and resemblance to God; for the glory of the Supreme Being is eminently moral.”

Na imagem da consciência como a voz de Deus, temos a expressão teológica originária que surge com toda força na analogia constitucional de Joseph Butler, que criou um arcabouço hierárquico para a autoridade da consciência. Ou ainda podemos ver a identidade entre a voz de Deus e a consciência humana sistematizada no Intuicionismo racional de *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* de Ralph Cudworth. É nesta tradição que julgo esclarecedor encaixar os primeiros passos do pensamento moral de Thoreau. Anterior, portanto, a qualquer influência kantiana de coloração deontológica, mas ainda avesso às orientações hobbesiano-mandevillianas que dependam de algum tipo de egoísmo psicológico ou versões do sentimentalismo moral *a la The Theory of Moral Sentiments*. Tanto Hobbes quanto Smith⁵⁷, alvos de crítica nos bancos escolares da Harvard Unitarista.

O modo como leio Thoreau afasta qualquer influência direta de Kant ou do idealismo pós-kantiano. Uma das formas em que esta leitura ganha plausibilidade é tingi-lo de neoplatonismo, *via* Cudworth e os autores do *scottish common sense*. Essa tarefa, por mais que ande na contramão da interpretação usual, me parecia bem mais complicada antes da leitura de *Making the American Self* do historiador Daniel Walker Howe:

“The prominence of Cambridge Platonist and other Neoplatonic themes in classic Unitarian thought helped lay the groundwork for the reception of the philosophy of Immanuel Kant (1724–1804) by the Transcendentalist Unitarians. Although the emergence of New England Transcendentalism is usually traced to the impact of Kant and the post-Kantians, it is possible to tell the story (as we have done) with surprisingly little reference to Kantianism, simply in terms of the reactivation by the Transcendentalists of idealist themes going back through Unitarianism to Platonism. Indeed, it is possible to view Kant himself as “the continuer of the modern Platonic tradition.”

⁵⁷ Para perceber o tom de crítica na recepção de Adam Smith pela ortodoxia Unitarista de Harvard, é suficiente ler o artigo “*Examination of Dr. Adam Smith’s Theory of Moral Sentiments*”, de Levi Frisbie, publicado na *North American Review* em 1819.

Emerson and the Transcendentalists co-opted Kant into the service of an intellectual tradition that included Cudworth and Coleridge, as well as James Marsh, the Transcendentalists' Calvinist contemporary who mediated Coleridge to Americans."⁵⁸

Ainda em *Likeness to God*, temos outro tema que atravessa toda tradição moral do Ocidente e para o qual Thoreau pretende oferecer um contraponto: a oposição entre paixões e apetites, por um lado, e a natureza espiritual do homem por outro. E de como essa natureza espiritual está inteiramente disponível para cada indivíduo, devendo ser cultivada ao invés de mantida dormente, pervertida ou obstaculizada:

"I begin with observing, what all indeed will understand, that the likeness to God, of which I propose to speak, belongs to man's higher or spiritual nature. It has its foundation in the original and essential capacities of the mind. In proportion as these are unfolded by right and vigorous exertion, it is extended and brightened. In proportion as these lie dormant, it is obscured. In proportion as they are perverted and overpowered by the appetites and passions, it is blotted out. In truth, moral evil, if unresisted and habitual, may so blight and lay waste these capacities, that the image of God in man may seem to be wholly destroyed."

Explicando o caráter moral da *self-culture*, Channing retomará este tema dez anos depois com ênfase redobrada sobre o papel da consciência:

"First, self-culture is moral, a branch of singular importance. When a man looks into himself, he discovers two distinct orders or kinds of principles, which it behoves him especially to comprehend. He discovers desires, appetites, passions, which terminate in himself, which crave and seek his own interest, gratification, distinction; and he discovers another principle, an antagonist to these, which is impartial, disinterested, universal,

⁵⁸ HOWE 1997, p 209, meu sublinhado.

enjoining on him a regard to the rights and happiness of other beings, and laying on him obligations which must be discharged, cost what they may, or however they may clash with his particular pleasure or gain. No man, however narrowed to his own interest, however hardened by selfishness, can deny that there springs up within him a great idea in opposition to interest, the idea of duty, that an inward voice calls him, more or less distinctly, to revere and exercise impartial justice and universal good-will. This disinterested principle in human nature we call sometimes reason, sometimes conscience, sometimes the moral sense or faculty. But, be its name what it may, it is a real principle in each of us, and it is the supreme power within us, to be cultivated above all others, for on its culture the right development of all others depends. The passions indeed may be stronger than the conscience, may lift up a louder voice; but their clamor differs wholly from the tone of command in which the conscience speaks. They are not clothed with its authority, its binding power. In their very triumphs they are rebuked by the moral principle, and often cower before its still, deep, menacing voice. No part of self-knowledge is more important than to discern clearly these two great principles, the self-seeking and the disinterested; and the most important part of self-culture is to depress the former, and to exalt the latter, or to enthrone the sense of duty within us."

O contraponto de Thoreau virá no capítulo *Higher Laws* de *Walden*:

"I found in myself, and still find, an instinct toward a higher, or, as it is named, spiritual life, as do most men, and another toward a primitive rank and savage one, and I reverence them both. I love the wild not less than the good."⁵⁹

Quão desafiadora e, no limite, herética, deve ter soado esta passagem para os leitores da época, mesmo entre aqueles que transitavam no círculo transcendentalista. Em especial, se mantivermos em tela a oposição clássica entre apetites e natureza espiritual que Channing

⁵⁹ WA, p.202.

está apenas recordando aqui. A heresia está encapsulada, mais uma vez, na peculiar reconstrução do mito da Queda. Se a natureza é surda para o Pecado Original, qual a razão para manter apetites e paixões sob vigilância permanente? Qual a razão para temê-los? Para o Adão americano – *western Adam in the wilderness* – os frutos da árvore da vida estão ao alcance da mão. Não há querubins ou espadas em chamas bloqueando seu acesso.

É notável a mudança drástica no pensamento de Thoreau sobre a disputa “apetites e paixões” *versus* “natureza espiritual ou razão”. No seu diário, em 21 de maio de 1839, lemos, sob o presumível título “*self-culture*”, uma sequência de perguntas cujas respostas só estarão disponíveis anos mais tarde:

“Who knows how incessant a surveillance a strong man may maintain over himself, how far subject passion and appetite to reason, and lead the life his imagination paints? Well has the poet said,

‘By manly mind
Not e'en in sleep is will resigned.’

By a strong effort may he not command even his brute body in unconscious moments?”⁶⁰

A estrofe pinçada de *The Lady of the Lake* do escocês Walter Scott, poema de circulação transatlântica no começo do século XIX, já indica que esta “vigilância constante” está fadada ao fracasso. “I love the wild not less than the good” ele dirá, quinze anos depois. É provável, que uma mudança tão drástica tenha sido embalada pela ávida leitura de poesia romântica e suas incontáveis encenações de uma vontade férrea que não se dobra nem mesmo para além da vigília.

O que devemos manter sob vigilância não são os apetites e as paixões, e sim as falsas necessidades que julgamos, erroneamente, como naturais, e acabam por impregnar nossos hábitos, condicionando-nos a luxos desmedidos que transformam-se, ao fim, em reais obstáculos ao nosso desenvolvimento. Com isso em mente, podemos retomar a passagem

⁶⁰ JL V1,p 79

sobre o carroceiro na estrada e pensar que o *moral evil* que destrói sua divindade não é o livre trânsito das paixões e apetites, mas sim encontrar-se preso a uma falsa opinião sobre si mesmo:

“See how he cowers and sneaks, how vaguely all the day he fears, not being immortal nor divine, but the slave and prisoner of his own opinion of himself, a fame won by his own deeds. Public opinion is a weak tyrant compared with our own private opinion.”⁶¹

O conjunto desta passagem, antecedendo o famoso diagnóstico de *quiet desperation* que enegrece a vida da maioria dos homens, indica mais do que uma ironia dirigida à cartilha Unitarista: mostra, na verdade, um diagnóstico diferente sobre os modos de esquecimento e alienação voluntária desta divindade interior. Não é apenas pelo descompasso hedonista, pelo choque descontrolado entre as capacidades da mente e as paixões e apetites, que destruímos nossa aparência divina. Tomar falsas necessidades por reais, considerar que não temos escolha, aquiescendo, ajoelhando perante essa perversa forma de autoengano – este sim é o mais daninho dos males. Mas essa percepção será fruto do constante exercício autobiográfico que *Walden* emblematiza em uma dimensão que seus escritos anteriores ainda não haviam alcançado.

Nos termos de Channing, a crítica thoreauviana das falsas necessidades é uma demonstração de soberania da capacidade de “self-forming”.

Existe outra importante dimensão da racionalização dos afetos que está presente na *self-culture* Unitarista, e sem compreendê-la podemos perder o quão distinto ela é da *self-reliance* emersoniana ou dos discursos políticos de Thoreau. Enquanto em Emerson, como veremos, temos o apogeu do individualismo liberal, em que o sujeito moral não se mostra cativo em laços de nenhum tipo⁶², vemos Channing, ainda no sermão *Self-Culture*, explicando o papel social da educação de si:

⁶¹ WA, p 6.

⁶² “I shun father and mother and wife and brother, when my genius calls me.” Emerson, *Self-Reliance*. Este aspecto que estou chamando aqui de “individualismo liberal” em Emerson é característico de alguns de seus textos, especialmente em *Essays, First Series*. Não quero me comprometer com uma análise deste conceito na totalidade da obra de Emerson. É plausível pensar que o reconhecimento da inserção social do indivíduo tenha

“Self-culture is social, or one of its great offices is to unfold and purify the affections which spring up instinctively in the human breast, which bind together husband and wife, parent and child, brother and sister; which bind a man to friends and neighbors, to his country, and to the suffering who fall under his eye, wherever they belong. The culture of these is an important part of our work, and it consists in converting them from instincts into principles, from natural into spiritual attachments, in giving them a rational, moral, and holy character. For example, our affection for our children is at first instinctive; and if it continue such, it rises little above the brute's attachment to its young. But when a parent infuses into his natural love for his offspring moral and religious principle; when he comes to regard his child as an intelligent, spiritual, immortal being, and honors him as such, and desires first of all to make him disinterested, noble, a worthy child of God and the friend of his race, then the instinct rises into a generous and holy sentiment. It resembles God's paternal love for his spiritual family. A like purity and dignity we must aim to give to all our affections.”

Podemos dizer que a *self-culture* Unitarista tem o propósito de racionalizar nossa sociabilidade natural. Colocar na forma de um princípio, moral ou religioso, aquela disposição afetiva que a natureza nos dotou, seja no cuidado e atenção àqueles que nos são próximos, seja na compaixão com o sofrimento dos amigos e vizinhos.

Não uso a expressão “sociabilidade natural” de modo desavisado. Encontramos defesas da sociabilidade natural contra teorias atomistas do sujeito moral tanto nos Platonistas de Cambridge (Cudworth, More e, especialmente, Whichcote), em Thomas Reid e também em Shaftesbury. Creio não ser uma generalização apressada dizer que, em todos estes autores, a

recebido uma importante dimensão ética no pensamento tardio de Emerson, em especial a partir de seu papel como ativista contra escravidão. David M. Robinson argumenta de modo convincente nesta direção em *Emerson and the Conduct of Life* onde *Essays: Second Series* (1844), *Representative Men* (1850), *English Traits* (1856), *The Conduct of Life* (1860) e *Society and Solitude* (1870) são sistematicamente analisados. Para meus propósitos interessam apenas *Nature* (1836) e *Essays: First Series* (1841). Thoreau tinha em sua biblioteca pessoal a grande maioria destes títulos, exceto *English Traits* e, obviamente, *Society and Solitude*. Sam McGuire Worley em *Emerson, Thoreau, and the role of the Cultural Critic* (2001) tenta apresentar, a meu ver sem sucesso, *Essays: First Series*, em especial *Self-Reliance*, em uma coloração comunitarista.

sociabilidade natural aparece como uma reação a uma pressuposição de método, clássica na teoria do direito natural, de um estado de natureza anterior à sociedade. E não é nenhuma novidade que a visão moral do Unitarismo está em total acordo, nesse ponto, com Whichcote, Reid e Shaftesbury. Howe coloca a questão nestes termos:

“Unitarian theology, which taught that men were not innately depraved, colored Unitarian social thought. The early Calvinists had been disposed toward the Augustinian view that social order had been instituted by God as a remedy for the sinfulness of man. Unitarian, in contrast, followed Richard Hooker and Thomas Reid in holding that man was a political animal and society the natural outgrowth of human nature as God intended it to be. “Man is evidently made for living in society”, Reid had written. “His social affections shew this as evidently as that the eye was made for seeing”. Whereas the traditional Calvinist view of society has been somewhat negative and repressive, the Unitarian view was essentially a positive one, a view of society as an aid to the expression of human purposes.”⁶³

Channing vai ainda mais além desse otimismo teológico e considera a participação política efetiva, seja na discussão pública ou na construção de instituições democráticas, como um dos meios de obtenção da *self-culture*. Estar realmente preocupado com temas que dizem respeito à comunidade, independente de partidarismos, é um modo de pensar além do próprio interesse e, por essa razão, um meio de desenvolvimento pessoal que não estaria disponível em organizações sociais com menor grau de liberdade:

“In a free state, solemn responsibilities are imposed on every citizen; great subjects are to be discussed; great interests to be decided. The individual is called to determine measures affecting the well-being of millions and the destinies of posterity. He must consider not only the internal relations of his native land, but its connection with foreign states, and judge of a policy which touches the whole civilized world. He is called, by his

⁶³ Howe, *The Unitarian Conscience*, p. 126.

participation in the national sovereignty, to cherish public spirit, a regard to the general weal. A man who purposes to discharge faithfully these obligations, is carrying on a generous self-culture. The great public questions which divide opinion around him and provoke earnest discussion of necessity invigorate his intellect, and accustom him to look beyond himself. He grows up to a robustness, force, enlargement of mind, unknown under despotic rule.”

O tema da sociabilidade natural e suas ramificações morais e políticas formam um divisor de águas, tanto no desenvolvimento de uma ética da *self-reliance* em Emerson, quanto na defesa do direito à resistência civil em Thoreau. Em ambos os casos, será importante medir quão vigoroso será o embate com esse ideário Unitarista de participação política na comunidade como uma forma de crescimento pessoal.

Harding e Richardson relatam⁶⁴ uma conversa entre Emerson e Thoreau em que o primeiro se vangloriava de que praticamente todos os ramos do conhecimento eram ensinados em Harvard, ao que o segundo teria respondido algo como: "Sim, de fato, todos os ramos, e nenhuma das raízes".⁶⁵ É sabido, por essa e por outras passagens, que Thoreau nunca deu grande valor aos seus anos de formação acadêmica. Emblemático desse descaso premeditado, o seguinte exemplo da retórica cortante de *A Plea for Captain John Brown*:

"He did not go to the college called Harvard, good old Alma Mater as she is. He was not fed on the pap that is there furnished. As he phrased it, "I know no more of grammar than one of your calves." But he went to the great university of the West, where he sedulously pursued the study of Liberty, for which he had early betrayed a fondness, and having taken many degrees, he finally commenced the public practice of Humanity in Kansas, as you all know. Such were *his humanities*, and not any study of grammar. He would have left a Greek accent slanting the wrong way, and righted up a falling man."

No entanto, nenhum de seus biógrafos está disposto a tomar as declarações do próprio biografado pelo seu valor de face. É consensual, entre os principais biógrafos e comentadores de Thoreau,⁶⁶ que o contato com o ambiente de Harvard foi fundamental. Harding, na sequência da anedota sobre ramos e raízes, é claro sobre o ponto:

"Yet unquestionably Harvard had a profound influence on Thoreau's thought. Although German Transcendentalism had not reached the Harvard curriculum in his day, the so-called Scottish

⁶⁴ O episódio foi narrado originalmente pelo poeta John Albee em *Reminiscences of Emerson*, 1882.

⁶⁵ Harding, p.51: "In his later years Thoreau was wont to disparage the importance of his college training. When Emerson once boasted that most of the branches of learning were taught at Harvard, Thoreau retorted, "Yes, indeed, all the branches, none of the roots." O mesmo episódio é narrado por Richardson na p. 12-13.

⁶⁶ Robert Richardson Jr. (p.8) e Robert Sattelmeyer (p. 5- 24) são igualmente explícitos sobre a importância dos anos em Harvard.

“common sense” philosophers Thomas Reid, Dugald Stewart, and Thomas Brown had. These Scottish philosophers suggested the inadequacy of Locke’s then prevalent theory of knowledge, especially with regard to moral values, and thus provided for Thoreau and some of his contemporaries a transition to the newly discussed philosophy of Transcendentalism. Coming just as it did at the most intellectually formative years of his life, his Harvard training broadened his horizons in many ways as they never could have been broadened in Concord alone.”⁶⁷

Não vai me interessar examinar a completa extensão desses anos de formação. Vou manter meu foco apenas no seu contato com a tradição filosófica hegemônica ensinada na Harvard Unitarista da primeira metade do século XIX. É claro que, para além dos seus primeiros contatos com a filosofia acadêmica, em especial com a filosofia moral esposada pelo Unitarismo, os anos em Harvard foram decisivos para nutrir seu interesse por Literatura grega e alemã, por ciência natural e, até mesmo, para aquisição da base matemática necessária para a prática da agrimensura, que representou parte expressiva de seus poucos rendimentos na vida adulta. Sem contar o acesso às bibliotecas de Harvard (as mais completas do país à época) e da sociedade literária “*Institute of 1770*”. É importante ainda destacar as aulas de Edward Tyrrel Channing, irmão mais novo de William Ellery Channing. A lista dos principais pupilos de Edward Channing é expressiva: Ralph Waldo Emerson, o poeta James Russel Lowell, o abolicionista e editor de Emily Dickinson, Thomas Higginson – todos passaram por suas aulas de retórica e oratória. Muito do interesse de Thoreau por poesia inglesa, interesse de toda uma vida, foi resultado de seu estímulo e exemplo.

As conexões históricas entre Harvard e o Unitarismo já foram expostas. Cabe agora compreender qual filosofia moral estava inscrita nas bases doutrinárias do Unitarismo e de que modo esse conjunto, diminuto mas consistente, de autores e textos foi apresentado ao jovem Thoreau no currículo de Harvard.

⁶⁷ Harding 1962/1982, p 51

De acordo com Robert Sattelmeyer⁶⁸, em 1835 e 1836 Thoreau estudou, em razão do currículo de Harvard, *The Principles of Moral and Political Philosophy* e *A View of the Evidences of Christianity* de William Paley, *Analogy of Religion* de Joseph Butler e *Elements of the Philosophy of the Human Mind* de Dugald Stewart. Em seu último ano leu e provavelmente respondeu exercícios de aula⁶⁹ sobre *Essay Concerning Human Understanding* de John Locke. Ainda dentro da disciplina chamada “filosofia intelectual”, Richardson⁷⁰ nos diz que Thoreau leu, nesse mesmo período, *A Treatise on Political Economy; or the Production, Distribution, and Consumption of Wealth* do economista francês Jean-Baptiste Say e *Commentaries on the Constitution of the United States* escrita pelo jurista e advogado Joseph Story, então membro da Suprema Corte Americana.

Fora do currículo, mas ainda como parte de sua formação filosófica, entre 1836 e 1837, sabemos que Thoreau leu, sob influência de Orestes Brownson, *De la Religion* de Benjamin Constant e *Introduction to the History of Philosophy* do fundador do Ecletismo Francês, Victor Cousin. Plausível supor que tenha lido, nessa mesma época, uma das obras seminais do Transcendentalismo, *New Views of Christianity, Society and the Church*, do próprio Brownson. E, coroando seus esforços e direcionamentos pessoais, em abril de 1837, lê *Nature* de Emerson que, como mostra Sattelmeyer⁷¹, teve um impacto imediato, visível pelo vocabulário e pelos temas de seus últimos ensaios escolares de 1837 como *Common Reasons* em maio, *Barbarities of Civilized States* de junho, e por fim, no seu texto de formatura, *The Commercial Spirit of the Times*, em agosto.

Apesar dos catálogos do curso de Harvard da época⁷² anunciarem como disciplinas distintas, (a) filosofia intelectual, (b) filosofia moral e política, (c) religião e teologia natural, (d) lógica e, por fim, (e) filosofia natural; que esta diversidade de títulos, passando de Locke a Say,

⁶⁸ *Thoreau's Reading – A Study in Intellectual History with Bibliographical Catalogue*. Em especial o primeiro capítulo: *Harvard College, 1833-1837*.

⁶⁹ O catálogo do curso, neste ano, anunciava o *Essay* de Locke e observava: “A written analysis of the student, and a commentary of the instructor, exhibiting the opinions of other philosophers on controverted questions.” Sattelmeyer, p.19

⁷⁰ *A Life of the Mind*, p.12.

⁷¹ p. 22-23.

⁷² Ver *Philosophical Ideas at Harvard College 1817- 1837* de Edgeley Woodman Todd, publicado no *The New England Quarterly* V. 16, n. 1 (Mar 1943) p. 63-90.

estivesse abrigada sob o título “filosofia” nos pede para lembrar uma observação de Cavell no prefácio de *The Senses of Walden*:

“From this perspective, *Walden* appeared and appealed to me in a succession of lights. It was written in an, as it were, pre-philosophical moment of its culture, a moment as yet primitive with respect to the sophistication or professionalization of philosophy, when philosophy and literature and theology (and politics and economics) had not isolated themselves out from one another but when these divorcements could be felt as imminent, for better or worse.”

Não é uma tarefa banal articular as relações entre filosofia, economia e política no currículo de Harvard, no período anterior a Guerra Civil. Mas aqui e agora a missão é descrever qual filosofia moral foi apresentada para Thoreau nos anos em Harvard. Em função das obras e autores com que teve contato, destaque evidente deve ser dado para William Paley e Dugald Stewart. E a razão para montar um quadro de oposição entre o utilitarismo teológico de Paley e o intuicionismo ético do *scottish common sense* de Stewart e Reid é resumida exemplarmente por Daniel Howe:

“The coordinates of Thoreau’s thinking about politics had been established by his study of moral philosophy as an undergraduate. The philosophers whom Harvard College took most seriously in his day were ethical intuitionists like the Scotsman Dugald Stewart. A favorite whipping-boy of Harvard moral philosophy was William Paley, Archdeacon of Carlisle and popularizer of “Christian Evidences.” Paley’s eighteenth-century theological utilitarianism equated virtue with a prudential desire for a heavenly reward—a position that Thoreau regarded with contempt. As the title “Resistance to Civil Government” indicates, Thoreau framed his argument as a sarcastic commentary on Paley’s chapter on the “Duty of Submission to Civil Government” in his *Moral and Political Philosophy*.⁷³

⁷³ Howe 1997, p.244.

Calculando recompensas no Paraíso: William Paley

Se olharmos para a totalidade dos escritos de Thoreau, o único filósofo que ele explicitamente procura refutar é Paley. Natural, portanto, pensar que Thoreau situe-se nas antípodas do utilitarismo. E esta é uma pressuposição que assumo explicitamente. Como lembra a citação acima de Howe, *Resistance* foi escrito como um “comentário sarcástico” de teses de *The Principles of Moral and Political Philosophy*. Importa-me por ora deixar claro que a presença do compêndio moral de Paley no *curriculum* de Harvard tinha uma função pedagógica. Praticamente todos os professores do período de hegemonia Unitarista eram críticos das doutrinas morais de Paley. Howe, novamente, oferece uma descrição detalhada:

“Harvard philosophers often took issue with Paley’s ethical theory in their writings. In 1819 Levi Frisbie declared that the ‘popular doctrine of Paley, which at first seems to furnish so easy an explication of the difficulties which embarrass the theory of morals, will be found, we are persuaded, the more it is examined, more and more inconsistent with sound philosophy and safe practice.’ Dr. Channing, while praising some of Paley’s works in other fields, complained that he had carried moral philosophy ‘backward’. Henry Ware, Sr., regarded all forms of utilitarianism as essentially prudential and not truly ‘ethical’ in the only sense that he, an intuitionist, could accept. James Walker’s views on Paley were best explained in an article he wrote for the *Christian Examiner*. He believed there was a place for Paley’s book, ‘regarded merely as a practical work for the use of [Christian] believers’ but the Unitarian would ‘hardly go to the extent of clearing it from all reasonable objections as a scientific treatise.’”⁷⁴

Portanto, quando Thoreau critica Paley, não está sozinho, mas sim fazendo coro a uma tradição instaurada em Harvard quase 15 anos antes de seu exame de admissão. Tradição que

⁷⁴ Howe, 1970/1988, p.66.

também tinha uma contraparte no Velho Continente, onde *The Principles* igualmente era usado como livro texto em várias universidades, em particular Cambridge.⁷⁵

Quais eram as características mais salientes da teoria moral de Paley para suscitar admiração a ponto de servir como livro-texto e, simultaneamente, despertar críticas em ambos lados do Atlântico? Howe resume a posição de Paley nos seguintes termos:

“His *Principles of Moral and Political Philosophy* (1785) espoused a doctrine that has become known as theological utilitarianism. This theory may be summed up, in Paley’s own words, as follow: ‘Virtue consists in doing good to mankind, in obedience to the will of God, and for the sake of everlasting happiness’. Paley’s views are of some historical interest, as foreshadowing those of Bentham, but as ethical philosophy, they are extremely naive. He grounded the ‘right’ in the will of God, with all the difficulties that entails; then, by saying that actions were only virtuous if performed for the sake of a heavenly reward, reduced all virtue to calculated self-interest.”⁷⁶

Mesmo que Howe não tenha errado o alvo na sua apresentação da teoria moral de Paley, é tendencioso considerá-la “extremamente ingênua”. Na verdade, o utilitarismo teológico é uma tradição no moralismo britânico que assume de bom grado pressuposições egoístas, imaginando que esta é a forma mais sensata de explicar nossa motivação moral, ainda que usando estratégias diferentes e até mesmo opostas em comparação com o egoísmo clássico de Hobbes ou Mandeville.⁷⁷

O capítulo “*The noble effects of self-love*” do monumental *The Invention of Autonomy* de Jerome B. Schneewind apresenta Paley como o autor mais bem-sucedido em uma breve tradição que abriga nomes praticamente esquecidos no desenvolvimento do moralismo britânico posterior ao século XVIII, como John Gay (1699-1745) Edmund Law (1703-1787) David

⁷⁵ Instrutivo neste contexto ler *A Vindication of Dr. Paley’s Theory of Morals* do Reverendo Latham Wainwright, publicado em Londres em 1830, onde o autor, como sugerido no título, procura responder as objeções de Dugald Stewart, Thomas Gisborne, Edward Pearson e Thomas Brown contra Paley.

⁷⁶ Howe 1970/1988, p. 65.

⁷⁷ Esse “novo egoísmo”, segundo Schneewind em *The Invention of Autonomy*, também teve representantes no outro lado do Canal da Mancha: Baron d’Holbach e Claude Helvetius.

Hartley (1705-1757) e John Brown⁷⁸ (1715-1766). Não se trata, portanto, de ingenuidade teórica, mas de uma escolha deliberada por colocar o amor de si no centro de uma explicação da motivação moral. Paley, após apresentar sua definição de virtude, que aparece na citação de Howe, prossegue com o seguinte esclarecimento:

“According to which definition, ‘the good of mankind’ is the subject; the ‘will of God’ the rule; and ‘everlasting happiness’ the motive of human virtue.”⁷⁹

As dificuldades que Howe vê na definição da correção moral como dependente da vontade de Deus não era um problema para o otimismo teológico de Paley. A natureza oferece amplos exemplos da benevolência divina, e compreender a benevolência divina é reconhecer que é a vontade de Deus que nossas ações moralmente relevantes estejam orientadas para o maior grau de felicidade do maior número de pessoas. Descobrir qual é a vontade de Deus passa ser o propósito da moralidade, e para esta tarefa Paley indica dois “métodos”:

“As the will of God is our rule; to inquire what is our duty, or what we are obliged to do, in any instance, is, in effect, to inquire what is the will of God in that instance? which consequently becomes the whole business of morality.

Now there are two methods of coming at the will of God on any point:

I. By his express declarations, when they are to be had, and which must be sought for in Scripture.

II. By what we can discover of his designs and dispositions from his works; or, as we usually call it, the light of nature.”⁸⁰

Em relação ao segundo método, Thoreau certamente não estaria de acordo. Em última instância ele compartilhava da opinião prevalente em seu meio acadêmico, como vimos na citação de Howe anteriormente, que uma visão prudencial não era suficientemente “ética”

⁷⁸ Este homônimo do herói thoreauviano publicou o interessantíssimo *Essays on the Characteristics of the Earl of Shaftesbury* em 1751, uma crítica proto-utilitarista da visão moral de Shaftesbury.

⁷⁹ Paley 1785, Livro I, Cap VII.

⁸⁰ Paley 1785, Livro II, Cap IV.

para seus parâmetros de excelência.⁸¹ Ser prudencial aqui é considerar “the tendency of the action to promote or diminish the general happiness”⁸², ou seja, implica assumir a postura típica do cálculo utilitarista que leva em consideração apenas as consequências de um curso de ação para as recompensas prováveis neste mundo.⁸³

Em seu último ano em Harvard, Thoreau já tinha reservas também quanto ao primeiro “método” – a interpretação das Escrituras. Em um ensaio escolar de 26 de maio de 1837, no qual a pergunta proposta como tema para redação era “Whether Moral Excellence tend directly to increase Intellectual Power?” vemos uma resposta ousada e direta:

“First, what is moral excellence? Not, surely the mere acknowledgement of the divine origin of the Scriptures, and obedience to their dictates as such; (...) It consists rather in allowing the religious sentiment to exercise a natural and proper influence over our lives and conduct - in acting from a sense of duty, or, as we say, from principle.”⁸⁴

Ação por princípio ou por senso do dever, no vocabulário que Thoreau aprendeu a usar em Harvard no contato com o intuicionismo moral dos seus professores Unitaristas, é a ação de acordo com a consciência ou, mais amplamente, de acordo com a razão:

“The morally excellent, then, are constantly striving to discover and pursue the right. This is their whole duty; for, in the inquiry what is right, reason alone can decide, and her dictates are ever identical with the dictates of duty.”⁸⁵

⁸¹ Outra fonte provável para sua recusa ao utilitarismo é *De la Religion* de Benjamin Constant. Uma boa exposição das críticas ao utilitarismo no pensamento moral de Constant é *The Place of Religion in the Liberal Philosophy of Constant, Tocqueville and Lord Acton* de Ralph Raico, Ludwig von Mises Institute, 2010.

⁸² Paley 1785, Livro II, Cap IV.

⁸³ Paley introduz uma distinção bastante idiossincrática entre ação prudencial e ação pelo dever: “The difference, and the only difference, is this; that, in one case [act of prudence], we consider what we shall gain or lose in the present world; in the other case [act of duty], we consider also what we shall gain or lose in the world to come.” Livro II, Cap III.

⁸⁴ The Writings of Henry David Thoreau, *Early Essays and Miscellanies*, p.106

⁸⁵ Idem, p.107. Meu sublinhado.

Quando o papel da consciência entra em cena é visível o quanto Thoreau se distancia de Paley e, na mesma proporção, o quanto Paley diverge do moralismo Unitarista. Senso moral, consciência ou intuição moral não jogam nenhum papel fundamental na explicação da argumentação moral. Após uma longa apresentação de diferentes argumentos contrários à existência de um senso moral compartilhado pela humanidade, Paley afirma:

“Upon the whole, it seems to me, either that there exist no such instincts as compose what is called the moral sense, or that they are not now to be distinguished from prejudices and habits; on which account they cannot be dependent upon in moral reasoning: I mean that is not a safe way of arguing, to assume certain principles as so many dictates, impulses, and instincts of nature, and then to draw conclusions from these principles, as to the rectitude or wrongness of actions, independent of the tendency of such actions, or of any other considerations whatever.”⁸⁶

A obrigação moral não é resultado de um ditame da consciência, mas sim uma obrigação de agir “urged by a violent motive, resulting from the command of another”⁸⁷. E, neste sentido, a obrigação está sempre ligada a uma recompensa ou punição futura:

“And from this account of obligation it follows, that we can be obliged to nothing, but what we ourselves are to gain or lose something by: for nothing else can be a ‘violent motive’ for us. As we should not to be obliged to obey the laws, or the magistrate, unless reward or punishments, pleasure or pain, somehow or other, depended upon our obedience; so neither should we, without the same reason, be obliged to do what is right, to practise virtue, or to obey the commands of God.”⁸⁸

⁸⁶ Paley 1785. Livro I, Cap V.

⁸⁷ Idem, Livro II, Cap.2. Meu sublinhado.

⁸⁸ Ibidem.

Na resposta de Paley sobre a razão da obrigação em manter uma promessa vemos suas cartas claramente na mesa:

“Let it be remembered, that to be *obliged*, is ‘to be urged by a violent motive, resulting from the command of another.’

And then let it be asked, Why am I *obliged* to keep my word? and the answer will be, ‘Because I am urged to do so by a violent motive’ (namely, the expectation of being after this life rewarded, if I do, or punished for it, if I do not), ‘resulting from the command of another’ (namely, of God).

This solution goes to the bottom of the subject, as no further question can reasonably be asked. Therefore, private happiness is our motive, and the will of God our rule.”⁸⁹

Na conclusão de *Walden*, Thoreau nos conta uma anedota que pode ser útil aqui:

“We read that the traveller asked the boy if the swamp before him had a hard bottom. The boy replied that it had. But presently the traveller’s horse sank in up to the girths, and he observed to the boy, “I thought you said that this bog had a hard bottom.” “So it has,” answered the latter, “but you have not got half way to it yet.”⁹⁰

Ao largo do otimismo ou da presunção de Paley, a filosofia moral continuou achando razoável perguntar pelo fundamento da obrigação de cumprir promessas. Não que o limite para a razoabilidade desta questão filosófica seja tão difícil de alcançar quanto o fundo sólido do pântano na história de Thoreau, mas, simplesmente, por que a resposta de Paley ainda não havia chegado nem ao meio do caminho, ou melhor, talvez estivesse chafurdando no pântano errado.

⁸⁹ Livro II, Cap.3.

⁹⁰ WA, p. 321

Feitas as contas até agora, antes de examinar o *scottish common sense*, as duas principais construções morais que foram apresentadas a Thoreau – por um lado o elogio da nossa semelhança a Deus na contínua *self-culture* Unitarista, por outro um utilitarismo que tem na vontade divina a origem para o regramento da vida moral – dependem de pressupostos teológicos. No caso do Unitarismo, esse pressuposto está vinculado à crítica da soteriologia calvinista. Em Paley, a pressuposição assumida explicitamente é que haverá recompensa e punição após esta vida.⁹¹

Este pano de fundo teológico já incomodava Thoreau nos seus últimos escritos em Harvard. Por mais que existisse uma subordinação da teologia à ética no Unitarismo, no ensaio de 26 de maio de 1837 Thoreau já parecia ver a necessidade de um modelo moral distinto destes condicionante de uma religião particular:

“None, in fine, but the highest minds, can attain to moral excellence. With by far the greater part of mankind, religion is a habit, or rather, habit is religion, their views of things are illiberal and contracted, for the very reason that they possess not intellectual power sufficient to attain moral excellence. However paradoxical it may seem, it appears to me that to reject *Religion* is the first step towards moral excellence; at least, no man ever attained to the highest degree of the latter by any other road.”⁹²

O texto é provocativo, mas não é uma recusa da religiosidade e sim da religião institucionalizada, enrijecida. Uma das causas da erupção do Transcendentalismo no seio do Unitarismo foi o caráter cerebral, envelhecido deste último, rumando para a ortodoxia. Neste mesmo ensaio, em seu primeiro parágrafo (anteriormente citado), lemos:

⁹¹ “To us there are two great questions: I. Will there be after this life any distribution of rewards and punishments at all? II. If there, what actions will be rewarded, and what will be punished? The first question comprises the credibility of the Christian Religion, together with the presumptive proofs of a future retribution from the light of nature. The second question comprises the province of morality. Both questions are too much for one work. The affirmative therefore of the first, although we confess that is the foundation upon which the whole fabric rests, must in this treatise be taken for granted.” Livro II, cap. III.

⁹² The Writings of Henry David Thoreau, *Early Essays and Miscellanies*, p.107.

“It [moral excellence] consists rather in allowing the religious sentiment to exercise a natural and proper influence over our lives and conduct – in acting from a sense of duty, or, as we say, from principle.”

Já vimos como “agir pelo senso do dever”, no caso de Thoreau, é algo totalmente distinto das recompensas esperadas no Paraíso de Paley. Mas resta explicar a fundamental distinção que aparece nesse ensaio entre “sentimento religioso” e “religião”. Parece-me claro que a identificação entre hábito e religião é alvo constante das diatribes de Thoreau. A caridade calculada⁹³, o egoísmo disfarçado de filantropia⁹⁴ e o excesso de zelo ou fideísmo por um credo particular⁹⁵ são temas que se repetem na prosa de Thoreau e podem ser encontrados em vários textos dos transcendentalistas de primeira hora como Parker, Emerson e Brownson. Aliás, é por meio de Brownson e de sua interpretação de *De la Religion* de Benjamin Constant de Rebecque, que essa distinção surge para Thoreau⁹⁶:

“But if man is determined to religion by a fundamental law of his being, how comes it that men, even wise and virtuos men, at various epochs, are either indifferent or opposed to it? To solve this problem, we must distinguish between the religious sentiment, and religious institutions. The sentiment result from that craving, which we have, to place ourselves in communication with invisible powers; the institutions, the form, from that craving

⁹³ WA, p. 322: “How long shall we sit in our porticoes practising idle and musty virtues, which any work would make impertinent? As if one were to begin the day with long-suffering, and hire a man to hoe his potatoes; and in the afternoon go forth to practise Christian meekness and charity with goodness aforethought!”

⁹⁴ WA, p. 73: “Philanthropy is almost the only virtue which is sufficiently appreciated by mankind. Nay, it is greatly overrated; and it is our selfishness which overrates it.”

⁹⁵ *A Week*: “A man’s real faith is never contained in his creed, nor is his creed an article of his faith.”

⁹⁶ Sattelmeyer 1988, p.20, dá um lugar central para Constant e Brownson: “During his senior year (1836-1837), after returning to Cambridge, Thoreau read Benjamin Constant de Rebecque’s *De la Religion*, which Brownson had recommended in the preface to *New Views*. Like Brownson’s book, Constant’s stressed the distinction between the universality of religious sentiment in mankind and the transitory form it happened to take in particular religious sects. This concept, complementary to the notion of the common moral sense, is one of the cornerstones of Transcendentalism, as well as the chief source of its quarrel with prevailing religious institutions, which it persisted, to their exasperation, in regarding as merely temporary and probably distorted manifestations of this vast underlying religious instinct.”

which we also have, to render the means of that communication, we think to have discovered, regular and permanent.”⁹⁷

Teremos oportunidade para discutir como essa distinção evolui no pensamento moral de Thoreau em direção a um exercício de religião comparada em *A Week*.⁹⁸ Por ora, ela cumpre a função de afastar qualquer dogmatismo de credo ou tentativas de domesticação do sentimento religioso universal.

Uma dessas tentativas estava representada pelo utilitarismo teológico, pois também é possível pensar na identificação de religião e hábito como uma referência direta a Paley. Parte importante de sua teoria moral prescreve interpretar a vontade de Deus em regras gerais⁹⁹, que, por sua vez, devem estar cristalizadas em bons hábitos. Duas teses de Paley estão em jogo aqui. A primeira é uma tese empirista, humeana, sobre a psicologia do agente moral:

“Mankind act more from habit than reflection. It is on few only and great occasions that men deliberate at all; on fewer still, that they institute any thing like a regular inquiry into the moral rectitude or depravity of what they are about to do; or wait for the result of it. We are for the most part determined at once; and by an impulse, which is the effect and energy of pre-established habits”¹⁰⁰

A segunda tese está inclusa na sua caracterização do que consiste a felicidade. Ser feliz é ser saudável, exercitando não apenas os afetos sociais, mas também nossas faculdades mentais e corporais em vista de um fim que nos seja atrativo (“*engaging*”) e, por último, o ponto que nos interessa:

“Happiness depends upon the prudent constitution of the habits. The art in which the secret of human happiness in great measure

⁹⁷ Brownson, Orestes, resenha de *De la Religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, publicado no *The Christian Examiner*, setembro 1834 (XVII, p. 63-77)

⁹⁸ No capítulo sobre Brownson.

⁹⁹ “I answer, that general rules are necessary to every moral government: and by moral government I mean any dispensation, whose object is to influence the conduct of reasonable creatures.” Livro I, Cap. VII.

¹⁰⁰ Livro I, Cap VII.

consists, is to *set* the habits in such a manner, that every change may be a change for better”¹⁰¹

Do ponto de vista moral, Thoreau tem reservas em relação a essas teses. Nada mais avesso ao arcabouço de seu pensamento do que atrelar a felicidade a uma “prudente constituição dos hábitos” ou, pior, deliberar sobre a retidão moral “apenas em poucas e grandes ocasiões”. Um de seus *mottos* mais retumbantes é “Our whole life is startlingly moral. There is never an instant’s truce between virtue and vice”¹⁰² – o que me parece incompatível com o conformismo moral de Paley tão bem resumido por Schneewind:

“In short he does not tell us how to base a method of ethics on his principle. And if examination of accepted rules only confirms our existing moral habits, as Paley thinks, then his purified rational religious morality turns out to be not much more than an apology for the status quo.”¹⁰³

A cristalização dos hábitos na teoria de Paley oferece um alvo permanente de crítica moral. Em um ensaio sobre as vantagens de manter um diário privado, escrito em janeiro de 1835 (antes mesmo dele iniciar o seu próprio diário, cuja primeira entrada será feita em 22 de outubro de 1837), Thoreau já vislumbrava a centralidade moral do que Channing chamou *self-searching* e *self-forming powers*:

“Most of us are apt to neglect the study of our own characters, thoughts and feelings, and for the purpose of forming our own minds, look to others, who should merely be considered as different editions of the same great work. To be sure, it would be well for us to examine the various copies, that we might detect any errors, but yet, it would be foolish for one to borrow a work which he possessed himself, but had not perused. In fine, if we endeavoured more to improve ourselves by reflection, by making a business of thinking, and giving our thoughts form and

¹⁰¹ Livro I, Cap VI.

¹⁰² WA, p. 210.

¹⁰³ Schneewind 1998, p.413.

expression, we should be led to 'read not to contradict and confute, nor to believe and take for granted, nor to find talk and discourse, but to weigh and consider'."¹⁰⁴

Usando uma metáfora militar, que será incorporada no ensaio *The Service*, em 11 de fevereiro de 1840 lemos em seu diário:

"We must live on the stretch; not be satisfied with a tame and undisturbed round of weeks and days, but retire to our rest like soldiers on the eve of a battle, looking forward with ardor to the strenuous sortie of the morrow."¹⁰⁵

Mais tarde, em *Walden*, "viver deliberadamente"¹⁰⁶ será, em primeiro lugar, estar disposto a revisar seus hábitos. E essa revisão só é possível quando entendemos quais são nossas reais necessidades.

¹⁰⁴ *Early Essays and Miscellanies*, p.9. Meus sublinhados. Nessa passagem Thoreau cita "Of Studies" de Francis Bacon: "Crafty men condemn studies, simple men admire them, and wise men use them; for they teach not their own use; but that is a wisdom without them, and above them, won by observation. Read not to contradict and confute; nor to believe and take for granted; nor to find talk and discourse; but to weigh and consider."

¹⁰⁵ JL, p.118

¹⁰⁶ A frase mais citada de *Walden*: "I went to the woods because I wished to live deliberately, to front only the essential facts of life, and see if I could not learn what it had to teach, and not, when I came to die, discover that I had not lived."

Uma Epistemologia da Consciência: Dugald Stewart e Thomas Reid

É intelectualmente saudável estabelecer alguns pontos de partida em território bem conhecido. E um dos *indubitabilia* desta tese é reconhecer que a escola do *scottish common sense* era a filosofia ensinada em Harvard na primeira metade do século XIX. Além disso, o método de ficar próximo à letra e aos fatos da biografia de Thoreau ajuda a manter os pés no chão na hora de apontar quais autores ou textos foram fundamentais no seu desenvolvimento intelectual. Com isso em mente, quero retomar uma lição de Sattelmeyer:

“Thoreau’s formal study of philosophy began in his junior year with William Paley’s *Moral Philosophy* and Dugald Stewart’s *Elements of the Philosophy of the Human Mind*. These texts presented him, respectively and somewhat contradictorily, with a utilitarian ethical system and a common-sense epistemology. Following Locke, Paley denied the existence of innate ideas, including moral ones, and asserted that the general expediency of an action was one’s only guide to moral choice.(...) Stewart’s philosophy of the mind, on the other hand, like the Scottish philosophy in general, attempted to disprove the Lockean view of the mind and thought as merely the product of accumulated sense impressions. Stewart and the others Scots (notably Thomas Reid and Thomas Brown) posited the existence of certain innate principles and ideas in the human mind, among which was the ‘moral sense’, an intuitive guide to right and wrong shared by all men – hence the term ‘common sense’ applied to the school. (It must be stressed that ‘common’ means ‘shared’ and not ‘ordinary’ in this usage). Such views were popular because they offered a convenient way out of the troublesome extension of Lockean positions represented by the radical skepticism of Hume.”¹⁰⁷

A lição acerta em vários pontos: (a) que a teoria moral de Paley é contraditória com a epistemologia do mental de Thomas Reid, Thomas Brown e Dugald Stewart, (b) que essa

¹⁰⁷ Sattelmeyer 1988, p 18.

epistemologia postula princípios inatos para o funcionamento do mental, (c) que dentre esses princípios encontra-se o “senso moral”, (d) que esse “senso moral” é compartilhado, ou seja, é um traço da natureza humana e, por último, (e) que o *scottish common sense* representava uma via de escape dos impasses céticos a que chegou Hume tirando conclusões a partir de premissas lockianas.

Começando pelo último dos acertos, é razoável pensar que a dessubstancialização do “self” na teoria da identidade pessoal de Locke culmina em uma das passagens mais exasperantes¹⁰⁸ e justamente famosas da filosofia moderna:

“For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception. When my perceptions are remov'd for any time, as by sound sleep; so long am I insensible of myself, and may truly be said not to exist. And were all my perceptions remov'd by death, and cou'd I neither think, nor feel, nor see, nor love, nor hate after the dissolution of my body, I shou'd be entirely annihilated, nor do I conceive what is farther requisite to make me a perfect non-entity.”¹⁰⁹

Sendo esta conclusão humeana um desafio para a visão empirista do mental, qual a alternativa proposta pelo *scottish common sense*? E qual a razão para tomar esse desafio como algo que devesse ser enfrentado? Para a segunda pergunta, Daniel Howe oferece uma resposta certa:

“One of the reasons why Reid, Stewart, and other Scottish Moderates rejected David Hume’s radical skepticism in favor of an epistemology of common sense is that Hume dissolved human consciousness into a mere chain of sensory experiences. Reid and

¹⁰⁸ Para alguns, como Derek Parfit, antes de ser exasperante, com algumas adaptações, a teoria humeana do self pode ser liberadora. Minhas simpatias estão, neste ponto, todas, com Parfit. A reconstrução da ‘identidade ficcional’ thoreauviana que esta tese pretende apresentar é, em larga medida, uma reação a leitura continuada da parte 3 de *Reasons and Persons*, em especial do capítulo 13.

¹⁰⁹ Hume, *Treatise*, 1.4.6.3.

his circle were determined to retain the integrity of the individual self, as they believed the self could be improved and its powers cultivated. Their agenda of education and politeness would be threatened if the very existence of the self were called into question."¹¹⁰

Para primeira pergunta a resposta está esboçada no *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, de Dugald Stewart.

Elements é uma obra complexa e extensa que foi publicada, originalmente, em três volumes entre 1792 e 1827. Thoreau tinha em sua biblioteca particular uma edição publicada em Cambridge em 1833. Não farei uma exposição detalhada da obra, mas apenas darei destaque para dois temas de interesse para o desenvolvimento do pensamento moral de Thoreau: (a) as capacidades ativas da mente humana, em especial a função do *moral sense* como uma expressão da vontade para desfazer associações habituais e (b) a crítica de Stewart ao utilitarismo de William Paley.

Active powers, associação de ideias e moral sense

Que Thoreau fez uma leitura atenta de Stewart é evidenciado, *prima facie*, pelas referências que ele faz nos seus ensaios escolares.¹¹¹ Em 31 de março de 1836, em uma resenha que escreveu para *The Book of the Seasons or The Calendar of Nature*¹¹² do escritor inglês William Howitt, temos a primeira referência à teoria de associação de ideias apresentada por Stewart no quinto capítulo do primeiro volume de *Elements*:

"April is so called from the Latin, Aprilis, which is derived from Aperire, to open. The allusions is obvious.

¹¹⁰ Howe 1997, p.55.

¹¹¹ Além da referência que vamos examinar, Stewart aparece em outros dois ensaios. Em um ensaio de Setembro de 1836, sobre "imaginação" e em 31/03/1837 sobre o tema do "sublime", onde Stewart é citado em contraste com Archibald Alison e, especialmente, Edmund Burke.

¹¹² Difícil afirmar mas razoável supor que o tema do interessante livro de Howitt tenha oferecido o *leitmotif* para a estrutura dos capítulos de *Walden*.

'April showers
Bring forth May-flowers,'

is one of these old sayings which possess no intrinsic merit of their own, but derive all their interest from the association of ideas, as Stewart would say."¹¹³

A teoria de associação de ideias é um ponto-chave da filosofia da mente no Iluminismo Escocês. Por um lado temos a posição estritamente empirista de Hume que considera os processos de associação por contiguidade espacial e temporal, similaridade e causalção como princípios que explicam a relação entre ideias e experiências sensíveis na formação de nossos fluxos de pensamento. Esses princípios atuam independentes de nossa vontade, "[by] a gentle force, which commonly prevails"¹¹⁴ e, em última instância, essa psicologia associacionista será responsável pela crítica da faculdade racional própria do ceticismo humeano: "reason is nothing but a wonderful and unintelligible instinct in our souls which carries us along a certain train of ideas...[and that this] habit is nothing but one of the principles of nature, and derives all its force from that origin".¹¹⁵

Por outro lado, Stewart, nos passos de Reid, além de considerar que a tarefa de enumeração dos princípios de associação não foi satisfatoriamente levada a cabo por Hume, dará igual ou maior importância para a capacidade da mente de agir sob esses fluxos de pensamento alterando sua direção ou mesmo interrompendo sua sucessão. Em relação a Hume, o seguinte trecho é esclarecedor:

"It is well known to those who are in the least conversant with the present state of metaphysical science, that this eminent writer [Hume] has attempted to reduce all the principles of association among our ideas to three: Resemblance, Contiguity in time and place, and Cause and Effect. The attempt was great, and worthy of his genius; but it has been shown by several writers since his

¹¹³ *Early Essays and Miscellanies*, p.30.

¹¹⁴ Hume, David 1888, *A Treatise of Human Nature*, 1.1.4.1/10

¹¹⁵ Idem.

time, that his enumeration is not only incomplete, but that it is even indistinct, so far it goes.”¹¹⁶

Em relação às capacidades ativas da mente, Stewart, no texto de *Elements*, não é tão explícito¹¹⁷ quanto Reid na sua última publicação de vulto, *Essays on the Active Powers of Man*, de 1788. Para a escola do *scottish common sense*, a discussão sobre moralidade deveria ser precedida por uma investigação (que à época era entendida como científica, de acordo com cânones baconianos) sobre o funcionamento da mente humana¹¹⁸. *Essays* tinha como principal preocupação criticar a teoria moral de Hume e a posição necessitarista (ou fatalista como Reid a apresentava) de Joseph Priestley. A estratégia para criticar Hume acabava por se cruzar com suas teses contra o fatalismo:

“In order to reject Hume’s moral theory, Reid had to sort out the nature of moral judgment – ‘the rational principles of action’ – which again required an analysis of the relationship between these and the non-rational principles of action, the mechanical and animal principles. These arguments were premised upon a notion of ‘active power in general’ and of ‘the will’, which ran directly up against necessitarianism. Consequently, Reid had to take on a major and detailed defence of ‘the liberty of moral agents’.”¹¹⁹

Todavia, por mais que esse esboço da estratégia argumentativa de Reid estivesse no ar da filosofia moral ensinada em Harvard¹²⁰, não é prudente avançar nessa direção sem amparo

¹¹⁶ Stewart, Dugald, *Elements*, Parte 1, Cap.5, Seção II, p.211.

¹¹⁷ Em 1828, semanas antes de sua morte, Stewart publica *The Philosophy of the Active and Moral Powers*, que é sua apresentação mais detida da teoria da agência moral de Reid. Outra obra que foi importante para a divulgação das posições de Reid foi *Elements of Moral Science* de James Beattie publicado entre 1790 e 1793. Thoreau, até onde temos informação, não leu Beattie ou a publicação de 1828 de Stewart. E também não há evidência que tenha tido contato direto com as obras de Thomas Reid. Além de *Elements*, a outra publicação da escola do *Scottish Common Sense* que constava de sua biblioteca era *Lectures on the Philosophy of the Human Mind* de Thomas Brown.

¹¹⁸ *Elements* é explícito sobre isso: “Of all the different parts of our constitution, there is none more interesting to the student of Moral Philosophy than the laws which regulate the Association of Ideas.”

¹¹⁹ Haakonssen, Knud 2010. Editor’s Introduction in *Essays on the Active Powers of Man*. Edinburgh University Press.

¹²⁰ E também na psicologia moral da *self-culture* de Channing.

textual. E no texto de Stewart que Thoreau teve acesso, não estava claramente delineada a distinção entre princípios de ação mecânicos (instinto, hábito), animais (paixões, apetites, desejos, benevolência, malevolência) e racionais (sentido do dever, consciência moral) tal como aparece no *Essays* de Reid, no qual a oposição a Hume é cristalina:

“That it is a part of the office of reason to determine, what are the proper means to any end which we desire, no man ever denied. But some Philosophers, particularly Mr HUME, think that it is no part of the office of reason to determine the ends we ought to pursue, or the preference due to one end above another. This, he thinks, is not the office of reason, but of taste or feeling. If this be so, reason cannot, with any propriety, be called a principle of action. Its office can only be to minister to the principles of action, by discovering the means of their gratification. Accordingly Mr HUME maintains, that reason is no principle of action; but that it is, and ought to be, the servant of the passions.”¹²¹

Voltando ao texto, a capacidade da vontade de interferir em nosso fluxo associativo é reconhecida por Stewart, mas de um modo titubeante:

“Notwithstanding, however, the immediate dependence of the train of our thoughts on the laws of association, it must not be imagined that the will possesses no influence over it. This influence, indeed, is not exercised directly and immediately, as we are apt to suppose, on a superficial view of the subject: but it is, nevertheless, very extensive in its effects; and the different degrees in which it is possessed by different individuals, constitute some of the most striking inequalities among men, in point of intellectual capacity.”¹²²

¹²¹ Reid, Thomas 1788/2010, *Essays on the Active Powers of Man*, p.153.

¹²² *Elements*, Vol.1, Parte 1, Cap 5, Secção III, p.217.

Além de diferenças nas suas capacidades intelectuais, é sensato pensar que os distintos graus da vontade, enquanto uma característica intrínseca a cada um, determinam também diferenças nas capacidades morais, por assim dizer. Para Thoreau é essencial que seja possível romper cadeias associativas por um exercício da vontade. O experimento de *Walden* só é bem-sucedido se conseguirmos deixar de ser afetados por associações habituais que se mostram inaceitáveis ou desnecessárias. Em alguns casos, hábitos se transformam em uma segunda natureza oferecendo maior resistência. "Nature is hard to be overcome, but she must be overcome".¹²³

Crítica de Stewart a Paley

A existência de uma "segunda natureza" no comportamento moral também pode ser explicada por meio da teoria de associação de ideias. E esse é o alvo do interessante mas inconclusivo capítulo de *Elements* intitulado "*Of the influence of Association on our active Principles, and on our moral Judgments*" no qual, de forma muito cautelosa, Stewart esboça uma crítica da escola utilitarista do "novo egoísmo" representada por John Gay e David Hartley, cujo representante mais difundido no meio acadêmico foi nosso velho conhecido William Paley.

Stewart começa o capítulo introduzindo o conceito de "desejos secundários" desenvolvido por Francis Hutcheson em *Essay on the Nature and Conduct of the Passions*:

"The manner in which the association of ideas operates in producing new principles of action, has been explained very distinctly by different writers. Whatever conduces to the gratification of any natural appetite, or of any natural desire, is itself desired on account of the end to which it is subservient; and by being thus habitually associated in our apprehension with agreeable objects, it frequently comes, in process of time, to be regarded as valuable in itself, independently of its utility. It is thus that wealth becomes, with many, an ultimate object of pursuit;

¹²³ WA, p. 212

although, at first, it is undoubtedly valued, merely on account of its subserviency to the attainment of others objects. In like manner, men are led to desire dress, equipage, retinue, furniture, on account of the estimation in which they are supposed to be held by the public. Such desires are called by Dr. Hutcheson *secondary* desires...¹²⁴

Suponhamos que eu tenha, de modo persistente e contínuo, três desejos concomitantes: comer lagosta, contemplar a baía de Massachusetts e vestir calças de linho indiano. Todos estes desejos são realizáveis mediante alguma quantia em dinheiro e tempo livre para gastá-lo. Suponhamos agora, que durante décadas, sistematicamente, realizei tais desejos em uma determinada época do ano. De acordo com os princípios de associação, passo a ter desejos secundários por dinheiro e tempo livre para gastá-lo, independente da outrora estimulante combinação do sabor da lagosta, da vista para a baía e do conforto das calças de linho, combinação cujo prazer agora já encontraria-se, provavelmente, corroído pela monotonia.

Stewart usa ainda um outro exemplo de Adam Smith para tornar o ponto mais instrutivo:

“In the reign of Charles II, a degree of licentiousness was deemed the characteristic of a liberal education. It was connected, according to the notions of those times, with generosity, sincerity, magnanimity, loyalty, and proved that the person who acted in this manner, was a gentleman, and not a puritan. Severity of manners, and regularity of conduct, on the other hand, were altogether unfashionable, and were connected, in the imagination of that age, with cant, cunning, hypocrisy, and low manners. To superficial minds, the vices of the great seem at all times agreeable. They connect them, not only with the splendour of fortune, but with many superior virtues, which they ascribe to their superiors; with the spirit of freedom and independency, with frankness, generosity, humanity, and politeness. The virtues of the inferior ranks of people, on the contrary, their parsimonious frugality, their painful industry, and rigid adherence to rules, seem

¹²⁴ *Elements*, Vol. 1, Cap. 5, Parte 2, Seccção III, p. 285

to them mean and disagreeable. They connect them, both with the meanness of the station to which those qualities commonly belong, and with many great vices, which, they suppose, usually accompany them; such as an abject, cowardly, ill-natured, lying, pilfering disposition.”¹²⁵

Estes exemplos de Stewart e Smith são especialmente interessantes¹²⁶, não apenas por ilustrarem processos associativos de atribuição de valor, mas por apresentarem temas que serão alvo da crítica de costumes *a la* Thoreau: o acúmulo de riqueza como um valor intrínseco, escolhas de vestuário e mobília consagradas à opinião de terceiros e não à sua utilidade para aquecimento e satisfação de reais necessidades, atribuição de censura ou elogio moral baseado em posição social e não em uma avaliação do caráter ou conscienciosidade – não é difícil encontrar passagens em Thoreau nas quais esses temas vêm à baila. A crítica do acúmulo de riqueza é especialmente sensível nos anos de Harvard. Seu ensaio de formatura “*The Commercial Spirit of Modern Times*” é exemplar nesta direção. Oportuno lembrar que Stewart cita uma passagem de Hutcheson na qual o desejo de riqueza (e poder) é explicado por meios associativos, em que o desejo pelo fim (bens que o dinheiro pode comprar) acaba transferindo-se para o meio como um valor intrínseco. Essa mesma explicação do desejo de riqueza aparece em John Gay e William Paley, portanto não é surpresa encontrar Thoreau usando o mesmo vocabulário:

“In considering the influence of the commercial spirit on the moral character of a nation, we have only to look at its ruling principle. We are to look chiefly for its origin, and the power that still cherishes and sustains it, in a blind and unmanly love of wealth. And is it seriously asked, whether the prevalence of such a spirit can be prejudicial to a community? Wherever it exists it is

¹²⁵ Smith, Adam, 1759/ 2002, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 235

¹²⁶ A corte de Charles II não era bem vista pelos moralistas do Iluminismo Escocês. Thomas Brown, no seu capítulo *On the influence of particular Suggestions on the Intellectual and Moral Character* de *Lectures on the Philosophy of the Human Mind* é mais agudo que Smith: “More than half of the excessive austerity of manners in the time of Cromwell was produced by the same passion, which after the restoration of Charles, produced, perhaps, an equal proportion of the dissipation and general profligacy of that licentious and disgraceful reign”. Este capítulo de Brown cumpre uma função similar ao que estamos examinando de *Elements*.

too sure to become the ruling spirit, and as a natural consequence, it infuses into all our thoughts and affections a degree of its own selfishness; we become selfish in our patriotism, selfish in our domestic relations, selfish on our religion.

Let men, true to their natures, cultivate the moral affections, lead manly and independent lives; let them make riches the means and not the end of existence, and we shall hear no more of the commercial spirit.¹²⁷

Para Stewart, o funcionamento do mecanismo associativo que transfere o desejo de um fim para o meio de obtê-lo foi interpretado, erroneamente, pelos utilitaristas do novo egoísmo como um mecanismo suficiente para explicar a origem de todos os nossos princípios ativos de ação:

“The theory which, in the foregoing passages from Hutcheson and Smith, is employed so justly and philosophically to explain the origin of our secondary desires, and to account for some perversions of our moral judgements, has been thought sufficient, by some later writers, to account for the origin of all our active principles without exception. The first of these attempts to extend so very far the application of the doctrine of Association was made by Rev. Mr Gay(...) The same principles have been since pushed to a much more greater length by Dr. Hartley, whose system (as he himself inform us) took rise from his accidentally hearing it mentioned as an opinion of Mr. Gay, ‘that the association of ideas was sufficient to account for all our intellectual pleasures and pains.’ (...)

Without meaning to engage in any controversy on the subject, I shall content myself with observing, in general, that there must be some limit, beyond which the theory of association cannot possibly be carried; for the explanation which it gives of the formation of new principles of action, proceeds on the supposition that there are other principles previously existing in

¹²⁷ *The Commercial Spirit of Modern Times. Early Essays and Miscellanies*, p.117. Meu sublinhado. Importante lembrar que ensaio foi escrito em 30 de agosto de 1837.

the mind.The great question then is, when we are arrived at this limit; or, in other words,when we are arrived at the simple and original laws of our constitution."¹²⁸

Mesmo que Stewart não queira, em *Elements*, argumentar diretamente contra Gay, Hartley e, por consequência, contra Paley; mesmo que ele reconheça que esta missão será objeto de um trabalho futuro, é claro que os "outros princípios existindo previamente", as "leis originais de nossa constituição" fazem referência às teorias de Reid, em especial ao papel do senso moral ou consciência.

Com a publicação, em 1828, de *The Philosophy of the Active and Moral Powers*, Stewart oferecerá quatro argumentos contrários à assimilação do *moral sense* aos princípios do interesse próprio, tal como defendidos pelo novo egoísmo de Gay, Hartley e Paley. O primeiro argumento tem por premissa a constatação empírica de que diferentes idiomas possuem termos específicos para dever (*duty*) e interesse (*interest*) e que seus usuários distinguem o significado destes termos. O segundo argumento baseia-se na afirmação de que os sentimentos derivados da apreciação do que é correto ou errado na conduta humana são diferentes em grau e tipo dos sentimentos originados na promoção ou obstrução de nossa felicidade. O terceiro argumento constata que, para o senso comum, não é evidente que uma vida virtuosa seja uma vida feliz. E que só mediante uma extensa investigação sobre os afazeres humanos é que estabelecemos uma conexão entre virtude e felicidade. O quarto e último argumento afirma que os juízos morais nas crianças antecedem qualquer cálculo prudencial. Os sentimentos de piedade, indignação ou generosidade aparecem na vida moral das crianças antes de qualquer consideração arrazoada sobre os meios de obtenção da felicidade.

Desses quatro argumentos, pelo menos dois são reconstruções de posições de Reid. Mas, como afirmado anteriormente, Thoreau, infelizmente, não teve contato direto com os textos de Reid ou mesmo com *The Philosophy of the Active and Moral Powers*.

Parece-me claro, no entanto, que a familiaridade com o *Scottish common sense*, por meio de Stewart e Thomas Brown, e a crítica ao utilitarismo teológico de Paley são as

¹²⁸ *Elements*, Vol.1, Cap.5, Parte 2, Secção III, p.287. Meus sublinhados.

primeiras influências filosoficamente decisivas no desenvolvimento de seu pensamento moral. Falo “filosoficamente” decisivas apenas para reservar para a experiência religiosa um papel ligeiramente distinto, já que o contato com Channing não deve ser minimizado.

O papel ativo da consciência ou senso moral na imagem do mental defendida pelo *scottish common sense* aparece claramente no segundo volume dos *Elements* em uma discussão sobre o critério de utilidade em Hume e Paley. Em uma secção chamada “*Danger of confounding Final with Physical Causes in the Philosophy of the Human Mind*”, após citar uma longa passagem de Adam Smith sobre a necessidade de distinguir causas finais e causas eficientes na explicação das operações do espírito, Stewart utiliza-se desta distinção para criticar o critério de utilidade de Hume e o famoso *motto* de Paley (“Whatever is expedient is right”), que Thoreau também criticará, indiretamente, em *Resistance*.

Resumindo a argumentação de Stewart, é natural que as diferentes virtudes estejam associadas à promoção da felicidade e do bem-estar. A prática da justiça, da veracidade e da temperança geram consequências positivas para o indivíduo e para sociedade, e o mesmo pode ser observado na promoção do interesse próprio. Mas daí não se segue que possamos derivar noções de obrigação moral tão somente da consideração das consequências prováveis de nossas ações, independente da interferência da consciência como um “internal monitor”:

“And indeed if, without the guidance of any internal monitor, he were left to infer the duties incumbent on him from a calculation and comparison of remote effects, we may venture to affirm, that there would not be enough of virtue left in the world to hold society together.”¹²⁹

As questões da escravidão e da Guerra do México oferecerão oportunidade para Thoreau dar um passo além desta observação de Stewart. Os ditames da consciência devem ser levados ao limite, mesmo que os liames sociais se quebrem:

“If I have unjustly wrested a plank from a drowning man, I must restore it to him though I drown myself. This, according to Paley,

¹²⁹ *Elements*, Vol 2, Cap. 4, Secção 5, parte II, p.268.

would be inconvenient. But he that would save his life, in such a case, shall lose it. This people must cease to hold slaves, and to make war on Mexico, though it cost them their existence as a people."¹³⁰

É óbvio que existiam interesses econômicos na manutenção da escravidão e na política expansionista da Guerra do México. É óbvio que estes interesses eram compartilhados por segmentos expressivos da comunidade americana, mesmo entre os vizinhos de Thoreau:

"Practically speaking, the opponents to a reform in Massachusetts are not a hundred thousand politicians at the South, but a hundred thousand merchants and farmers here, who are more interested in commerce and agriculture than they are in humanity, and are not prepared to do justice to the slave and to Mexico, *cost what it may*. I quarrel not with far-off foes, but with those who, near at home, co-operate with, and do the bidding of those far away, and without whom the latter would be harmless."¹³¹

E parece óbvio também que Thoreau escreve *Resistance* ecoando a crítica de Stewart ao *motto* utilitarista de Paley. Parece-me evidente que o narrador de *Resistance* enxergaria os milhares de mercadores e fazendeiros de Massachusetts, que eram favoráveis à escravidão e à anexação pela força de parcela significativa do território mexicano, violando virtudes morais em nome de interesses sociais calculados. Parece-me evidente que este mesmo narrador atribui a si mesmo um mérito por denunciar esta violação de virtudes mascarada de interesse público, mesmo sabendo que um coro de vozes repudiaria este ato com indignação e desgosto. E, por último, parece-me evidente que Stewart antecipa o cenário que *Resistance* descreverá, fazendo exatamente o mesmo apelo à autoridade da consciência:

"Numberless cases might be fancied, in which a person would not only *claim* merit but actually *possess* it, in consequence of actions

¹³⁰ *Resistance*.

¹³¹ *Idem*, meu sublinhado.

which are generally regarded with indignation and abhorrence; – for unless we admit such duties as justice, veracity, and gratitude, to be immediately and imperatively sanctioned by the authority of reason and of conscience, it follows as a necessary inference, that we are *bound* to violate them, when ever, by doing so, we have a prospect of advancing any of the essential interests of society; or (which amounts to the same thing) that a good *end* is sufficient to sanctify whatever *means* may appear to us to be necessary for its accomplishment.”¹³²

¹³² *Elements*, Vol 2, Cap. 4, Secção 5, parte II, p.269.

Minha tentativa de descrever a formação da consciência moral de Thoreau obedece a um critério bastante preciso: dar atenção àquelas obras que Thoreau teve contato direto, ou seja, leituras que presume-se tenha feito. Para isso, *Thoreau's Reading* de Sattelmeyer funciona como um guia precioso, mas, em alguns momentos, decepcionante. Explico-me. As leituras de Thoreau das obras do *scottish common sense* estiveram sempre um passo atrás em relação aos títulos que mais claramente expõem as doutrinas morais e epistemológicas dessa escola. De acordo com Sattelmeyer, ele não leu nada de Thomas Reid – o que constitui um obstáculo e tanto para afirmar uma posição mais central para as doutrinas de Reid na sua formação filosófica nos anos em Harvard. E teria sido mais simples reconstruir essa plausível influência e centralidade se, ao invés de ler *Elements*, Thoreau tivesse tido contato com obras mais acabadas e sistemáticas de Stewart como *Outlines of Moral Philosophy*, de 1793 ou *The Philosophy of the Active and Moral Powers*, de 1828. Mesmo com essas dificuldades, creio que determinadas teses do *scottish common sense* foram fundamentais para sua educação filosófica, como procurei mostrar.

Quando se trata de avaliar a influência do pensamento moral dos platonistas de Cambridge, esse tipo de dificuldade fica mais aguda. O que pretendo mostrar é a filiação de Thoreau a uma linha de desenvolvimento do pensamento moral de língua inglesa que inicia no Intuicionismo racional dos platonistas de Cambridge, passa, fazendo alguns desvios, por Shaftesbury¹³³, tem seu ponto alto no *scottish common sense* de Reid e Stewart e cristaliza-se no Unitarismo de Channing. Com a implosão do Unitarismo nos anos 1840 esta tradição acaba tomando direções variadas nas mãos de Emerson, Parker, Brownson e Thoreau, mas antes de chegar lá preciso esclarecer quais são os elos que mantêm essa tradição e de que modo Thoreau percebeu suas ligações.

A primeira constatação é a de que na história intelectual de Thoreau, o contato com essa tradição começou pelo final. O Unitarismo era um fator cultural inescapável no qual ele se

¹³³ O exercício de comparação entre Thoreau e Shaftesbury mostraria uma série de pontos de aproximação conceitual. Construir esse diálogo, mesmo na direção contrária das evidências historiográficas, é uma tarefa que postergo para outro momento.

encontrava imerso desde sempre. É difícil precisar quando e quais sermões de Channing ele leu, mas é muito provável que tenha sido durante os anos em Harvard. O *common sense* de Thomas Reid, por meio de Stewart, aparecerá na sua trajetória a partir de 1836. E sua única leitura de um autor dos platonistas de Cambridge foi *The True Intellectual System of the Universe* (1678), de Ralph Cudworth – um dos eventos memoráveis da primavera de 1840. E aqui, novamente, temos a mesma dificuldade que aparece no seu contato com Reid. Do ponto de vista sistemático, a obra que expõe o pensamento moral de Cudworth e, por extensão, do platonismo de Cambridge, é *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, publicada postumamente em 1731 – que Thoreau não leu.

Quais teriam sido os propósitos da leitura, recomendada por Emerson, de um livro extremamente erudito e dogmaticamente ambicioso (afinal de contas, como o próprio subtítulo do livro anuncia, trata-se de demonstrar a impossibilidade do ateísmo) como *The True Intellectual System of the Universe*? Sattelmeyer tem uma aposta: Thoreau teria lido Cudworth com o mesmo interesse de Emerson, não como um tratado teológico de apologia cristã mas como um rico repositório de citações da ética antiga.¹³⁴

Algumas passagens de seus diários, nas quais Thoreau registra momentos de sua leitura de Cudworth, podem ajudar a decidir se esta é uma boa aposta.

Em 09 de abril de 1840 lemos uma declaração espantosamente entusiasmada sobre as possibilidades da... astrologia!¹³⁵ :

"April 9. I read in Cudworth how "Origen determines that the stars do not make but signify; and that the heavens are a kind of divine volume, in whose characters they that are skilled may read or spell out human events." Nothing can be truer, and yet astrology is possible. Men seem to be just on the point of discerning a truth when the imposition is greatest."¹³⁶

¹³⁴ Em 1845 Emerson escreve no seu diário: "I know no book so difficult to read as Cudworth proper. For as it is a magazine of quotations, of extraordinary ethical sentences, the shining summits of ancient philosophy, and as Cudworth himself is a dull writer, the eye of the reader rests habitually on these wonderful revelations and refuses to be withdrawn." Sattelmeyer cita parte desta passagem, excluindo as menções negativas.

¹³⁵ É espantosa porque contrária ao próprio texto de Cudworth, que poucas linhas depois da citação de Orígenes, deixa claro que considera a astrologia uma atividade infundada.

¹³⁶ JL, p. 133.

Em 14 de junho de 1840 temos uma lista de citações retiradas de diferentes passagens de *The True Intellectual System of the Universe*, começando pelo que Cudworth considera a definição aristotélica de arte como “definição da atividade sem a matéria”¹³⁷, passando por citações dos Oráculos Caldaicos¹³⁸, de uma inscrição no Templo egípcio de Sais¹³⁹, Eurípides¹⁴⁰ e Empédocles¹⁴¹.

É difícil ver algum interesse especificamente moral nesta coleção de citações. Antes corroboram ou exemplificam teses que são caras a Cudworth, como o caráter imaterial da inteligência divina e as evidências de monoteísmo nos cultos religiosos gregos, babilônicos e egípcios.

E por último, seguindo de perto a evolução da leitura, em 24 de junho de 1840, temos uma defesa da especulação metafísica, não pela plausibilidade de suas teses, mas por representar uma atitude de encantamento sincero, ou “musing”, como diz Thoreau:

“June 24. When I read Cudworth I find I can tolerate all, atomists, pneumatologists, atheists, and theists, Plato, Aristotle, Leucippus, Democritus, and Pythagoras. It is the attitude of these men, more than any communication, which charms me. It is so rare to find a man musing. But between them and their commentators there is an endless dispute. But if it come to that, that you compare notes, then you are all wrong. As it is, each takes me up into the serene heavens, and paints earth and sky. Any sincere thought is irresistible; it lifts us to the zenith, whither the smallest bubble rises as surely as the largest. Dr. Cudworth does not consider that the belief in a deity is as great a heresy as exists. Epicurus held that the gods were “of human form, yet

¹³⁷ Definição que Thoreau retoma em *A Week* nos seguintes termos: “Aristotle defined art to be *Lo’gos tou e’rgou a’neu hy’l es*, *The principle of the work without the wood*; but most men prefer to have some of the wood along with the principle; they demand that the truth be clothed in flesh and blood and the warm colors of life”

¹³⁸ *Ho chrê se noein noou anthei* (aquilo que tu deves conhecer (inteligir) com a flor do intelecto).

¹³⁹ *Ego eimi pan to gegonon, kai on, kai esomenon kai to emon peplon oudeis pô thnêtos apekalipsen* (Eu sou tudo o que foi, o que é e o que será e o meu manto nenhum mortal até hoje desvelou).

¹⁴⁰ *Mellei to Theion d’esti toiouton phusei* (O divino é tal por natureza). Meu agradecimento ao professor Raphael Zillig pela ajuda na tradução das passagens em grego dos *Diários*.

¹⁴¹ “The right reason is in part divine, in part human; the second can be expressed, but no language can translate the first”.

were so thin and subtile, as that, comparatively with our terrestrial bodies, they might be called incorporeal; they having not so much carnem as quasi-carnem, nor sanguinem as quasi-sanguinem, a certain kind of aerial or ethereal flesh and blood." This, which Cudworth pronounces "romantical", is plainly as good doctrine as his own. As if any sincere thought were not the best sort of truth!"¹⁴²

Essas citações são exemplares para demonstrar uma visão romanticamente estetizada, que é persistente em Thoreau, sobre a filosofia (e poesia, e religião) antiga, seja na tradição greco-romana, hindu, persa ou chinesa; mas não ajudam a revelar algum interesse explícito pela visão moral de Cudworth e do Platonismo de Cambridge.

Richardson Jr., ao tentar explicar quais interesses estavam em jogo na leitura de Cudworth, enfatiza a curiosidade de Thoreau em relação aos fragmentos órficos no comentário de Proclo sobre o *Timeu* de Platão, em especial os hinos devocionais à Zeus, o que demonstraria uma preocupação antes religiosa do que moral para estabelecer, nas palavras de Richardson Jr. "a wider, older, specifically Greek basis for his own religious response to the world".¹⁴³

Apesar do começo pouco auspicioso, a hipótese que me cabe examinar aqui já foi anunciada no meu exame da psicologia moral da *self-culture* Unitarista: o apelo que Thoreau faz à noção de consciência, em especial em *Resistance to Civil Government*, tem um forte teor intuicionista cuja origem não está apenas em Channing, Dugald Stewart e Reid, mas também em Cudworth.

Minha hipótese é que a adoção por Thoreau de uma posição moral próxima ao intuicionismo está diretamente ligada ao ambiente cultural do Unitarismo, bem como a suas leituras dos sermões de Channing. Em Harvard ele teve contato com os fundamentos da psicologia moral Unitarista por meio do *common sense* de Stewart e Reid, que, em boa medida, é uma rerepresentação de teses do intuicionismo racional de Cudworth e dos demais platonistas de Cambridge, como Richard Price e Benjamin Whichcote. Para Cudworth, quando

¹⁴² JL, p. 150.

¹⁴³ Richardson Jr 1986, p. 79.

digo que uma ação é moralmente boa ou correta, estou descrevendo propriedades objetivas da própria ação e não uma reação sentimental que me ocorre ao presenciá-la como agradável. “Moralmente bom” ou “moralmente correto” são ideias simples, indefiníveis, que são percebidas intuitivamente pelo *moral sense*.

Além de reafirmar uma orientação básica sobre o caráter intuitivo dos juízos morais, a leitura de Cudworth cumpriu a função de explicar como o intuicionismo toma seu ímpeto inicial em uma discussão de teologia moral sobre as inconveniências do voluntarismo protestante. Esta hipótese ajuda a compreender de que modo três diferentes momentos da formação intelectual compõem um todo orgânico, além de explicitar a conexão entre os platonistas de Cambridge e o moralismo Unitarista, já que ambas tradições são reações à ortodoxia protestante, especificamente às doutrinas de Calvino. No cenário britânico do século XVII, o neoplatonismo de Cudworth e Whichcote é uma voz de oposição às doutrinas calvinistas que ganharam força na Revolução Puritana, após a morte de Charles I. No cenário americano do século XIX, o Unitarismo de Channing enfrenta as mesmas doutrinas, transplantadas para um colônia espiritualmente guiada pelo puritanismo.¹⁴⁴

Considerando tal convergência, é fundamental explicar como o tema clássico do voluntarismo protestante aparece em *The True Intellectual System of the Universe* e de que modo o pensamento moral de Thoreau, ou melhor dizendo, sua imaginação moral, o mapeia.

Antivoluntarismo e moralidade

O mito da Queda esteve sempre presente na imaginação thoreauviana. E não é por outra razão que introduzimos a discussão sobre a influência unitarista repercutindo as metamorfoses da iniquidade humana no seu texto mais cru que é *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*, onde nos é apresentada a imagem de uma luminosa manhã anterior a Queda:

¹⁴⁴ Para a compreensão da importância do puritanismo, foi especialmente importante durante a redação desta tese, a leitura de dois ensaios do *The Cambridge Companion to Puritanism*. Para o cenário inglês da época de Whichcote e Cudworth, *The Puritan Revolution* de John Morrill. Para o começo da colonização americana, *The Puritan experiment in New England, 1630-1660* de Francis J. Bremer.

“In the morning the river and adjacent country were covered with a dense fog, through which the smoke of our fire curled up like a still subtler mist; but before we had rowed many rods, the sun arose and the fog rapidly dispersed, leaving a slight steam only to curl along the surface of the water. It was a quiet Sunday morning, with more of the auroral rosy and white than of the yellow light in it, as if it dated from earlier than the fall of man, and still preserved a heathenish integrity”

É sensato dar razão a Richardson Jr. quando nos diz que um dos objetivos de Thoreau ao ler Cudworth era encontrar modelos de experiência religiosa mais próximos aos ideais gregos. Esta ideia harmoniza-se à perfeição com uma “still preserved heathenish integrity”, como se o ideário grego (mas também, com o passar do tempo, hindu, chinês, persa) estivesse cristalizado em um destes momentos “dated from earlier than the fall of man”. É igualmente sensato pensar que muito das discussões sobre a natureza humana na filosofia moral moderna são repercussões do mito da Queda. E a leitura de Cudworth ofereceu oportunidade para pensar na reação dos Platonistas de Cambridge ao voluntarismo de Lutero e Calvino como uma dentre as repercussões que tiveram importância para a concepção de moralidade.

O antivoluntarismo começa pela tese de que as ideias morais na mente divina são condicionantes inclusive para as próprias ações divinas:

“The first great modern proponent of rational intuitionism was the Cambridge Platonist Ralph Cudworth, whose *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* was published posthumously in 1731. In that classic work, Cudworth took issue with Hobbes, claiming that morality has an objective existence, dependent upon no command or will. Not even God could create or change moral principles, according to Cudworth; instead, He recognized their validity and was guided by them. To put it another way, God’s will was subordinate to His intellect.”¹⁴⁵

¹⁴⁵ Howe 1988, p.46-7.

E esta é uma das heranças do Platonismo de Cambridge para os moralistas do Unitarismo, pois a consequência desta tese, que foi expressa com todas as letras por Whichcote, é a submissão da teologia à ética. As leis morais não necessitam da sanção da vontade divina. Schneewind resume o ponto:

“Because Whichcote is strongly opposed to voluntarism, he insists that there is something to be know at the base of morality. ‘Moral laws are laws of themselves’, (...) he tell us, ‘without sanction by will; and the necessity of them arises from the things themselves’. God made us to know both him and his creation, and so made the mind with sound faculties(...). If we use them properly we are in accord with ourselves; to refuse to seek truth and to refuse to think for oneself are equally to be at odds with oneself. The important truths are readily accessible to us, moreover, and are neither recondite nor difficult.”¹⁴⁶

De acordo com essa lição, é fácil compreender outra herança de Whichcote e Cudworth para o Unitarismo de Channing. As ideias morais da mente divina são cognoscíveis e postas em prática pelos nossos esforços de progresso moral. O autoconhecimento, por meio dos desdobramentos da *self-culture*, não é nada menos que o próprio conhecimento da mente divina – o que foi considerado pela ortodoxia protestante, em diferentes épocas, como pelagianismo e demonstração desmedida e repreensível de soberba intelectual¹⁴⁷ perante os mistérios da fé:

“The central mystery is that a just and loving God made us with a nature that would inevitably lead us to sin and so to deserve eternal punishment. Some are saved by divine grace; but Luther accepts the Augustinian doctrine that grace is prevenient. It comes before we can do anything to deserve it; and since without it we cannot love rightly or be saved, the responsibility for our sins seems to revert back to God. When Luther deals with the problem he has no qualms in declaring that we simply cannot

¹⁴⁶ Schneewind, p.197

¹⁴⁷ Do Unitarismo e anteriormente dos Platonistas de Cambridge.

understand it all. God hardened Pharaoh's heart, so that he refused even to seek salvation. Why? 'This question', Luther replies, 'touches on the secrets of His majesty...it is not for us to inquire into these mysteries, but to adore them...The same reply should be given to those who ask: Why did God let Adam fall, and why did He created us all tainted with the same sin, when He might have kept Adam safe, and might have created us of other material?'(...)"¹⁴⁸

Para Lutero e Calvino o único meio de salvação é a graça irresistível. Os comandos de Deus devem ser obedecidos, mesmo que não possamos compreendê-los. E esta é nossa melhor garantia, pois mesmo que a salvação estivesse ao alcance de nossas obras, nunca teríamos certeza sobre quais obras agradariam a vontade divina.

A simpatia de Thoreau pela *self-culture* Unitarista e pela linguagem moral do *scottish common sense* já seria suficiente para mantê-lo em guarda contra uma teologia que afasta a consciência do centro da discussão moral. Entretanto, creio que o intuicionismo, com sua subordinação da teologia à ética, permitiu a Thoreau dar um passo além e considerar a possibilidade do elogio da consciência independente de considerações teológicas. Em 29 de janeiro de 1841, seu *Diário* registra esse passo audacioso:

"There is something proudly thrilling in the thought that this obedience to conscience and trust in God, which is solemnly preached in extremities and arduous circumstances, is only to retreat to one's self, and rely on our own strength. In trivial circumstances I find myself sufficient to myself, and in the most momentous I have no ally but myself, and must silently put by their harm by my own strength, as I did the former.(...) God is not our ally when we shrink, and neuter when we are bold. If by trusting in God you lose any particle of your vigor, trust Him no longer. When you trust, do not lay aside your armor, but put it on and buckle it tighter. If by reliance on the gods I have disbanded one of my forces, then was it poor policy. I had better have

¹⁴⁸ Schneewind, p.30.

retained the most inexperienced tyro who had straggled into the camp, and let go the heavenly alliance."¹⁴⁹

A passagem é escrita usando metáforas militares que o ensaio *The Service* consagrou. A armadura que não deve ser deixada de lado é uma representação da consciência moral, e se devidamente ajustada ao caráter, é imprescindível para lutar a boa luta. No mesmo período em que Thoreau fazia estas observações, Emerson publicava *Self-Reliance*, e é importante notar a presença das expressões “*rely on our own strength / trusting in God*” no texto de Thoreau. Como veremos na análise de *Self-Reliance*, é praticamente impossível afastar uma interpretação teológica para a razão da confiança em si mesmo na lição emersoniana. E aqui vemos, claramente, uma opção que Emerson não foi capaz de formular: se a confiança em Deus diminuir a fortaleza do meu caráter, é imperioso abandoná-la. Não apenas a confiança em Deus, mas também a obrigação de obedecer a qualquer ordenamento jurídico ou acatar as decisões da maioria, devem poder ser abandonadas em nome da afirmação autônoma da consciência – ponto de partida de *Resistance to Civil Government*:

“Can there not be a government in which majorities do not virtually decide right and wrong, but conscience? — in which majorities decide only those questions to which the rule of expediency is applicable? Must the citizen ever for a moment, or in the least degree, resign his conscience to the legislator? Why has every man a conscience, then? I think that we should be men first, and subjects afterward. It is not desirable to cultivate a respect for the law, so much as for the right. The only obligation which I have a right to assume is to do at any time what I think right. It is truly enough said that a corporation has no conscience; but a corporation of conscientious men is a corporation *with* a conscience.”¹⁵⁰

¹⁴⁹ JL, p. 180. Meus sublinhados.

¹⁵⁰ *Resistance to Civil Government*

É difícil apontar, nos últimos dois séculos da América, algum movimento intelectual que tenha sido mais rico em suas explorações e diversificado nas suas conseqüências do que o Transcendentalismo. E é exatamente por essa exuberância de visões sobre política, educação, literatura, teologia, filosofia e reformas sociais, que não vejo ganho substantivo para a história do pensamento moral de Thoreau situá-lo, de forma genérica, nesta esfera de discussões que conectou figuras com interesses e opiniões tão diversas quanto Frederic Hedge, Ralph Waldo Emerson, Amos Bronson Alcott, George Ripley, Margareth Fuller, Theodore Parker e Orestes Brownson.

É claro que existem conexões possíveis nessa diversidade de temas e nomes, e o trabalho impressionante de progressivas gerações de *scholars* americanos deixa isso claro. Começando pelos clássicos *Transcendentalism in New England: A history* (1876) de Octavius Brooks Frothingham e *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman* (1941) de Francis Otto Matthiessen, passando pelas obras colossais de Perry Miller e esforços recentes de Lawrence Buell e Joel Myerson, chegando a *American Transcendentalism: A History* (2007) de Philip F. Gura – em todos estes casos conexões são apresentadas, mas, é na tentativa mais recente, por parte de Gura, de apresentar um quadro abrangente da ebulição intelectual da Nova Inglaterra entre 1830 e 1860, que o caráter polifônico do Transcendentalismo é rememorado com ênfase redobrada.

Por outro lado, seria um erro grosseiro desvincular Thoreau do Transcendentalismo. E se apresentá-lo, de forma genérica, como um transcendentalista não é esclarecedor, a alternativa que me parece sensata é prestar atenção àqueles contatos pessoais que marcaram sua biografia.

A influência de Emerson é gritante e incontroversa, e mesmo que a amizade de um quarto de século entre eles tenha criado distâncias e decepções mútuas, nenhum exame minimamente sério do pensamento moral de Thoreau pode deixar de reconhecer momentos de aproximação e calculado distanciamento. No modo como vejo as coisas, a psicologia moral da *self-reliance* emersoniana é o principal dividendo que Thoreau recebe da amizade com

Emerson. E discutir os textos nos quais esta psicologia moral é apresentada é um dos objetivos do presente capítulo.

Menos reconhecida, mas não menos impactante ou frutífera, foi a influência de Orestes Brownson. O contato mais próximo entre eles durou perto de seis semanas em 1836, quando Thoreau lecionou em Canton, Massachusetts, para ajudar a custear seus estudos em Harvard. Àquela altura, Brownson estava terminando de redigir *New Views of Christianity, Society and the Church*, que seria publicado no mesmo ano, e era responsável pela contratação e acompanhamento do professor encarregado de ministrar aulas na escola primária sob sua responsabilidade enquanto pastor da paróquia Unitarista local. E como lembra Walter Harding, citando a correspondência entre eles, o convívio deixou fortes lembranças em Thoreau:

“Brownson’s influence on Thoreau at this formative moment in his career has generally been overlooked. Thoreau himself later wrote Brownson of those weeks:

‘They were an era in my life – the morning of a new *Lebenstag*. They are to me as a dream that is dreamt, but which returns from time to time in all its original freshness. Such a one as I would dream a second and third time, and then tell before breakfast’.¹⁵¹

New Views of Christianity, Society and the Church

O que tentarei fazer, comparando passagens de *New Views* e textos de Thoreau, é reparar a lacuna que Harding menciona. Estou convencido de que o contato com Brownson foi fundamental para fomentar alguns temas centrais.

O primeiro é a distinção entre sentimento religioso e religião institucional que Brownson apresenta em *New Views*, tomando de empréstimo as considerações de Benjamin Constant em *De La Religion*. Distinção indispensável para compreender o exercício, ainda incipiente mas bastante original, de religião comparada que estava esboçado na coluna *Ethical*

¹⁵¹ Harding 1962/1982 p.46

Scriptures (publicada sob responsabilidade de Thoreau e orientação de Emerson em *The Dial*) e que ganha corpo com a publicação de *A Week*.

O segundo tema é a tentativa, presente em Brownson e reinterpretada por Thoreau, de escapar do dualismo entre espiritualismo e materialismo por meio do que denomino uma “metafísica do *atonement*”. A mitologia da América como o novo Éden, que Brownson desenvolve com fervor milenarista a partir desta metafísica, recupera os prazeres e preocupações do corpo para a dimensão do discurso moral: o que eu como, o que eu visto, em resumo, o modo como mantenho-me aquecido, é moralmente tão relevante quanto os esforços espirituais da *self-culture*.

O terceiro tema nasce desta recuperação do sujeito moral em carne e osso e apresenta a prática filosófica conectada com os afazeres mundanos, com as coisas do diário. Todo filósofo é um homem de ação. Não há, para Brownson, nenhum tipo de incompatibilidade entre o exercício intelectual da filosofia e a competência para gerir as necessidades ordinárias da vida familiar, da convivência social. E a esta altura, fica evidente que Thoreau compartilhava dessa imagem da filosofia quando escreveu em *Walden*:

“To be a philosopher is not merely to have subtle thoughts, nor even to found a school, but so to love wisdom as to live according to its dictates, a life of simplicity, independence, magnanimity, and trust. It is to solve some of the problems of life, not only theoretically, but practically.”¹⁵²

A profunda relação que Brownson vê entre o progresso humano do perfeccionismo Unitarista e os fundamentos da moralidade nos oferece o quarto tema. Não é apenas em Channing e Emerson que a psicologia moral do perfeccionismo é apresentada à Thoreau. Brownson faz uma belíssima e contundente defesa das capacidades ativas da *self-culture* vinculando-as com a pressuposição básica do intuicionismo moral que é o livre arbítrio. O modo como Brownson explica em *New Views* a existência do *moral evil* é um dos pontos altos da visão perfeccionista da moralidade.

¹⁵² WA, p. 14.

Mas nem tudo são concordâncias entre Thoreau e Brownson. E o ponto mais claro de afastamento entre eles está na avaliação extremamente positiva que Brownson faz da proliferação de associações civis na sociedade americana no período anterior a Guerra Civil. Brownson vê a mão invisível da história agindo nos bastidores e conduzindo a sociedade americana para o progresso moral pela via da manifestação pública de interesses comuns. As sociedades filantrópicas, nas suas mais variadas formas, seriam as marcas deste progresso. Não é a toa que a nova denominação religiosa fundada por Brownson chamava-se *The Society for Christian Union and Progress*. As virtudes ou mazelas morais da “União” serão um ponto de disputa entre Brownson e Thoreau. Mas não apenas entre eles – este quinto e último tema perpassa todo período do Transcendentalismo e marca profundas diferenças no modo como essa geração percebeu as exigências da moralidade.

Sentimento religioso *versus* religião

Na primeira página de *New Views* já aparece a distinção de Benjamin Constant entre sentimento religioso e instituições religiosas:

“But it is only religion, as distinguished from religious institutions, that is natural to man. The religious sentiment is universal, permanent, and indestructible; religious institutions depend on transient causes, and vary in different countries and epochs.”¹⁵³

Para Brownson esta distinção é fundamental, pois permite que ele explique como diferentes religiões incorporaram em seus credos, de maneira cíclica, orientações materialistas e espirituais. Religiões são as roupagens que diferentes civilizações dão para o sentimento religioso. Na proporção em que crescemos e nos aperfeiçoamos, também aperfeiçoam-se as instituições religiosas. Nesse processo da ignorância para o esclarecimento, muda nossa percepção do sagrado:

¹⁵³ *New Views*, p.1

"In our ignorance, when we have seen but little of truth, and seen that little but dimly, we identify the Holy with the merely Terrible, the Powerful, the Inscrutable, the Useful, or the Beautiful; and we adopt as its symbols, the Thunder and Lightning, Winds and Rain, Ocean and Storm, majestic River or placid Lake, shady Grove or winding Brook, the Animal, the Bow or Spear by means of which we are fed, clothed, and protected; but as Experience rolls back the darkness, which made all around us appear huge and spectral, purges and extends our vision, these become inadequate representatives of our religious ideas; they fail to shadow forth the Holy to our understandings; and we leave them and rise to that which appears to be free from their limited and evanescent nature, to that which is Unlimited, All-sufficient, and Unfailing."¹⁵⁴

As instituições religiosas, na medida em que não acompanham o desenvolvimento intelectual de uma época, deixam de expressar de forma viva o sentimento religioso e entram em declínio. O cristianismo não teve melhor sorte:

"About two thousand years ago, Mankind, having exhausted all their old religious institutions, received from their heavenly Father through the ministry of Jesus of Nazareth a new institution which was equal to their advanced position, and capable of aiding and directing their future progress. But this institution must be spoken of as one which was, not as one which is. Notwithstanding the vast territories it acquired, the mighty influence it once exerted over the destinies of humanity, and its promises of immortality, it is now but the mere shadow of a sovereign, and its empire is falling in ruins."¹⁵⁵

¹⁵⁴ *New Views*, p.3.

¹⁵⁵ *New Views*, p.5.

A essência do Cristianismo, que manteve-se viva na mente de Jesus, repousa na exata compreensão do significado deste Deus que também é homem¹⁵⁶. E esta compreensão só é possível se resolvermos a antítese entre matéria e espírito:

"This opposition between Spiritualism and Materialism presupposes a necessary and original antithesis between Spirit and Matter. When Spirit and Matter are given as antagonist principles, we are obliged to admit antagonism between all the terms into which they are respectively convertible. From Spirit is deduced by natural generation, God, the Priesthood, Faith, Heaven, Eternity; from Matter, Man, the State, Reason, the Earth, and Time; consequently to place Spirit and Matter in opposition, is to make an antithesis between God and Man, the Priesthood and the State, Faith and Reason, Heaven and Earth, and Time and Eternity. This antithesis generates perpetual and universal war. It is necessary then to remove it and harmonize, or unite the two terms. Now, if we conceive Jesus as standing between Spirit and Matter, the representative of both — God-Man — the point where both meet and lose their antithesis, laying a hand on each and saying, "Be one, as I and my Father are one," thus sanctifying both and marrying them in a mystic and holy union, we shall have his secret thought and the true Idea of Christianity."¹⁵⁷

A superação desta antítese, para Brownson, harmonizaria Religião e Ciência, Estado e Igreja, Homem e Deus. Não creio que Thoreau tenha concordado com vários aspectos, nem mesmo com a maioria deles, dessa visão de um novo milênio proposta em *New Views*. Mas alguns traços da experiência religiosa de Thoreau parecem estar em sintonia com a dissolução desta antítese. A vivência do sentimento religioso é amplificada em Thoreau por meio do reconhecimento de Deus na natureza¹⁵⁸ e pelo interesse por essa vida em detrimento de possíveis recompensas em uma vida eterna. Algo da retórica de Brownson está presente não

¹⁵⁶ João 10:30 "Eu e o Pai somos um".

¹⁵⁷ *New Views*, p.12-13.

¹⁵⁸ Malcolm Clemens Young no maravilhoso *The Spiritual Journal of Henry David Thoreau*: "The primary theological problem for Thoreau is discerning God's presence in nature." P.22.

apenas na tentativa de religião comparada em *A Week*, mas também em passagens como a seguinte:

“Christ was a sublime actor on the stage of the world. He knew what he was thinking of when he said, “Heaven and earth shall pass away, but my words shall not pass away.” I draw near to him at such a time. Yet he taught mankind but imperfectly how to live; his thoughts were all directed toward another world. There is another kind of success than his. Even here we have a sort of living to get, and must buffet it somewhat longer. There are various tough problems yet to solve, and we must make shift to live, betwixt spirit and matter, such a human life as we can.”¹⁵⁹

Mesmo que os ensinamentos de Cristo não tenham sido compreendidos por seus contemporâneos, mesmo que Thoreau tenha ressalvas quanto às promessas da redenção em uma vida eterna, em um ponto Brownson e Thoreau concordam: o principal elo que conecta as pessoas através do sentimento religioso é o amor – e esse é o principal ensinamento de Cristo.¹⁶⁰ E através do amor, Brownson pensa a superação entre espírito e matéria:

“Jesus himself always spoke of his doctrine, the grand Idea which lay at the bottom of all his teaching, under the term “Love.” “A new commandment give I unto you, that ye love one another.” “By this shall all men know that ye are my disciples, if ye have love one to another.” John, who seems to have caught more of the peculiar spirit of Jesus than any of the Disciples, sees nothing but love in the Gospel.(...) In his view there is no antagonism. All antithesis is destroyed. Love sheds its hallowed and hallowing light over both God and Man, over Spirit and Matter, binding all beings and all Being in one strict and everlasting union.”¹⁶¹

¹⁵⁹ *A Week, Sunday*. Meus sublinhados.

¹⁶⁰ *A Week, Sunday*: “It is necessary not to be Christian to appreciate the beauty and significance of the life of Christ. I know that some will have hard thoughts of me, when they hear their Christ named beside my Buddha, yet I am sure that I am willing they should love their Christ more than my Buddha, for the love is the main thing, and I like him too.”

¹⁶¹ *New Views*, p.13-14.

Metafísica do *Atonement*: habitando o novo Éden

Para nomear essa união entre espírito e matéria através do amor, Brownson usa, com grande liberalidade em relação ao seu significado tradicional na ortodoxia cristã, a expressão “*atonement*”. União que a igreja, em dois mil anos de pregação, ainda não havia compreendido, ou pior, havia mal-interpretado, considerando que a missão de Cristo seria redimir o espírito da contaminação pecaminosa da matéria. O pecado original da igreja foi considerar Cristo como aquele que redime e liberta o espírito por meio de seu sacrifício na cruz, e não como aquele que realizaria o *atonement*– o ato de unificar (at/one/ment) espírito e matéria:

“The aim of the Church was to embody the Holy as it existed in the mind of Jesus, and had it succeeded, it would have realized the Atonement; that is, the reconciliation of Spirit and Matter and all their products. But the time was not yet. The Paraclete was in expectation. The Church could only give currency to the fact that it was the mission of Jesus to make an atonement. It from the first misapprehended the conditions on which it was to be effected. Instead of understanding Jesus to assert the holiness of both Spirit and Matter, it understood him to admit that Matter was rightfully cursed, and to predicate holiness of Spirit alone”¹⁶²

Uma das consequências desta má interpretação é o mito ou doutrina da Queda. Antes de ser um ato de desobediência de um ordenamento divino, a doutrina da Queda é “only one of the innumerable forms which is assumed by the doctrine of the essential impurity of Matter.”¹⁶³

A metafísica do *atonement* em Brownson é uma clara reação à teoria da depravação inerente ao homem, e está inserida na crítica radical ao protestantismo promovida pela teologia Unitarista. Brownson vê um caráter evolutivo na sucessão das seitas cristãs em busca

¹⁶² *New Views*, p.17.

¹⁶³ *New Views*, p.19.

de uma real compreensão da missão de Cristo. A reação protestante ao catolicismo, a depuração calvinista, a guinada do Universalismo e, por fim, a construção das bases para o *atonement* no Unitarismo são movimentos que indicam a evolução da mente humana na consecução do sentimento religioso:

“Every consistent Protestant Christian must be a Unitarian. Unitarianism elevates man; it preaches morality; it vindicates the rights of the mind, accepts and uses the reason, contends for civil freedom, and is social, charitable and humane. It saves the Son of man, but sometimes loses the Son of God. But it is from the Unitarians that must come out the doctrine of universal reconciliation; for they are the only denomination in Christendom that labors to rest religious faith on rational conviction; that seeks to substitute reason for authority, to harmonize religion and science, or that has the requisite union of piety and mental freedom, to elaborate the doctrine which is to realize the Atonement.”¹⁶⁴

Em *New Views* Brownson considerou o Unitarismo como o resultado lógico da evolução das doutrinas cristãs no Protestantismo e é peculiar o modo como ele explica o papel do próprio Protestantismo de Lutero e Calvino nesse processo. A redescoberta da literatura greco-romana, a defesa da consciência individual contra a autoridade da Igreja, a promoção da liberdade civil e política e o desenvolvimento industrial são alguns dos benefícios do Protestantismo na história, benefícios que culminam na Revolução Francesa. Mas, antes da Liberdade e Igualdade bradada ao arripio da Monarquia, o materialismo protestante originou um novo Éden na nova América:

“The Eighteenth Century will be marked in the annals of the world for its strong faith in the material order. Meliorations on the broadest scale were contemplated and viewed as already realized. Our Republic sprang into being, and the world leaped with joy that "a man child was born." Social progress and the

¹⁶⁴ *New Views*, p.79

perfection of governments became the religious creed of the day; the weal of man on earth, the spring and aim of all hopes and labors. A new paradise was imaged forth for man, inaccessible to the serpent, more delightful than that which Adam lost, and more attractive than that which the pious Christian hopes to gain.¹⁶⁵

Na exposição do Unitarismo documentei a presença dos temas adâmicos na prosa de Thoreau e agora quero insistir na centralidade desses temas para a formação do seu imaginário moral. Habitar as margens do Lago Walden é uma encenação adâmica, Adão é uma das várias *personas* morais que ganham voz em *Walden* para afirmar um novo paraíso, “inacessível a serpente”, portanto anterior à Queda, anterior à antítese entre espírito e matéria e, nesse sentido, mais atrativo que o paraíso das recompensas futuras de Paley. Mais atrativo que o paraíso das “piedosas esperanças Cristãs”, pois não espera pela redenção do espírito na ressurreição. O novo paraíso é o lugar da reunificação de corpo e alma – cenário do *atonement*. Não pretendo afirmar que Thoreau teria concordado com o conjunto da visão de Brownson, mas me parece sensato identificar sua posição claramente antidualista como um reflexo da metafísica do *atonement*. E uma das evidências textuais que me fazem pensar isso é a semelhança gritante entre as seguintes passagens:

Brownson, no capítulo *The Atonement*, de *New Views*:

“Man's body will be deemed holy. It will be called the temple of the Living God. As a temple it must not be desecrated. Men will beware of defiling it by sin, by any excessive or improper indulgence, as they would of defiling the temple or the altar consecrated to the service of God. Man will reverence himself too much, he will see too much of the Holy in his nature ever to pervert it from the right line of Truth and Duty.”

¹⁶⁵ *New Views*, p.49

Thoreau, *Diários*, 21 de junho de 1840:

“They are fatally mistaken who think, while they strive with their minds, that they may suffer their bodies to stagnate in luxury or sloth. The body is the first proselyte the Soul makes. Our life is but the Soul made known by its fruits, the body. The whole duty of man may be expressed in one line, – Make to yourself a perfect body.”¹⁶⁶

Thoreau, capítulo *Higher Laws*, *Walden*:

“Every man is the builder of a temple, called his body, to the god he worships, after a style purely his own, nor can he get off by hammering marble instead.”¹⁶⁷

Jeffrey S. Cramer, na edição comentada de *Walden*, explica a passagem de *Higher Laws* como uma possível referência ou a Coríntios 3:16¹⁶⁸ ou, indiretamente, a Novalis, citado por Thomas Carlyle em *Sartor Resartus*.¹⁶⁹ A Bíblia e *Sartor Resartus* foram leituras igualmente sagradas para Thoreau, mas é injusto não creditar Brownson como uma das fontes, provavelmente a principal, para esta imagem do corpo como um templo que eu construo. No modo como leio as passagens acima, parece-me claro que considerar as obrigações com nosso corpo como um dever moral é o primeiro passo que Thoreau dá na sua definição da filosofia como “economy of living”¹⁷⁰. E um passo tão fundamental não seria possível sem o exercício de

¹⁶⁶ JL, p. 147.

¹⁶⁷ WA, p. 213

¹⁶⁸ “Não sabeis vós que sois o templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?”

¹⁶⁹ A frase de Novalis aparece no capítulo *Old Clothes*, do livro III: “‘There is but one temple in the world,’ says Novalis, ‘and that temple is the Body of Man. Nothing is holier than this high Form. Bending before men is a reverence done to this Revelation in the Flesh. We touch Heaven, when we lay our hands on a human Body.’”

¹⁷⁰ *Walden, Economy*: “Even the poor student studies and is taught only political economy, while that economy of living which is synonymous with philosophy is not even sincerely professed in our colleges.”

pensar a reunificação entre corpo e alma.¹⁷¹ A leitura de *New Views* e o impacto da vibrante personalidade de Brownson ofereceram oportunidade para esse exercício.

O filósofo e o homem de ação

É uma tarefa simples encontrar intérpretes de Thoreau sugerindo uma filiação estoíca para a definição de filosofia como uma economia do viver.¹⁷² Qual a razão para privilegiar leituras de Marco Aurélio ou Epicteto, que foram feitas sempre a partir de fontes secundárias, para um aspecto tão central no pensamento de Thoreau? Walter Harding estava no caminho certo quando lembrou que uma análise da influência de Brownson poderia ser de muita utilidade. É um lugar comum pensar que a expressão filosófica americana deveria dar conta da forte tendência do seu povo para valorizar os aspectos práticos da vida acima das especulações da *armchair philosophy*. Mas ninguém foi mais audacioso ou esperançoso do que Brownson na perseguição deste objetivo:

“In this country more than in any other is the man of thought united in the same person with the man of action. The people here have a strong tendency to profound and philosophic thought, as well as to skilful, energetic and persevering action. The time is not far distant when our whole population will be philosophers, and all our philosophers will be practical men.(...) Philosophers in other countries may think and construct important theories, but they can realize them only to a very limited extent. But here every idea may be at once put to a practical test, and if true it will be realized.”¹⁷³

Exageros e vãs esperanças à parte, impossível não ver nas palavras de Brownson uma clara plataforma a partir da qual Thoreau poderia pensar a atividade da filosofia como a

¹⁷¹ Susan McWilliams em *Thoreau on Body and Soul* (2009) e Russell B. Goodman em *Thoreau and the Body* (2012) exploram várias dimensões dessa reunificação.

¹⁷² Por exemplo, Sattelmeyer 1988, p.29: “Thoreau’s notion of the ideal relation between philosophy and life is perhaps best represented by the Stoics – again, as much through the examples of their lives as through their doctrines –”

¹⁷³ *New Views*, p.92.

solução prática de alguns dos problemas da vida ao invés de uma coleção de pensamentos sutis descolados das necessidades do diário.

A identificação do homem que pensa com o homem que age não é exclusividade de Brownson no período do Transcendentalismo. Nas suas mãos essa identificação deixou de ser apenas uma visão religiosa, tal como esboçada em *New Views*, para ganhar contornos estritamente políticos, de ação concreta nas reformas sociais. Mas o ímpeto reformista do período também admitia reconstruções completas do ordenamento civil na forma de comunidades independentes. Em novembro de 1840, George Ripley escreve uma carta para seu primo Emerson, tentando convencê-lo a ingressar no experimento de Brook Farm, e um dos argumentos de Ripley é uma versão da união entre pensamento e ação:

“Our objects, as you know, are to insure a more natural union between intellectual and manual labor than now exists; to combine the thinker and the worker, as far as possible, in the same individual; to guarantee the highest mental freedom, by providing all with labor, adapted to their tastes and talents, and securing to them the fruits of their industry; to do away the necessity of menial services, by opening the benefits of education and the profits of labor to all; and thus to prepare a society of liberal, intelligent, and cultivated persons, whose relations with each other would permit a more simple and wholesome life, than can be led amidst the pressure of our competitive institutions.”¹⁷⁴

Emerson, não sem titubeios e arrazoados, acabou recusando o convite em dezembro do mesmo ano. Thoreau foi mais enfático, recusando-o de imediato, mas sua razão para tal era a mesma: é preciso reformar antes o indivíduo.

¹⁷⁴ *Apud* Worley 2001, p.4. Meus sublinhados.

Perfeccionismo e moralidade

Já tivemos oportunidade de discutir os elementos perfeccionistas da *self-culture* de Channing, mas é difícil encontrar uma defesa mais eloquente da estreita relação entre progresso humano e moralidade do que a seguinte passagem do último capítulo de *New Views*:

“God gave his richest gift when he gave the capacity for progress. This capacity is the chief glory of our nature, the brightest signature of its Divine origin and the pledge of its immortality. The being which can make no farther progress, which has finished its work, achieved its destiny, attained its end, must die. Why should it live? How could it live? What would be its life? But man never attains his end; he never achieves his destiny; he never finishes his work; he has always something to do, some new acquisition to make, some new height of excellence to ascend, and therefore is he immortal. He cannot die, for his hour never comes. He is never ready. Who would then be deprived of his capacity for progress? This capacity, though it be the occasion of error and sin, is that which makes us moral beings. Without it we could not be virtuous. A being that does not make himself, his own character, but is made, and made all he is or can be, has no free will, no liberty. He is a thing, not a person, and as incapable of merit or demerit as the sun or moon, earthquakes or volcanoes.”

Brownson está enfrentando aqui o problema clássico de compatibilizar a bondade divina com a existência do pecado, ou na sua versão da metafísica do *atonement*, compatibilizar a bondade e sacralidade de todas as coisas com a existência real, visível em toda parte, do mal moral. Sua solução é simples: Deus nos fez capazes de progresso para que o desenvolvimento de nossas faculdades na direção do aperfeiçoamento nos ensine a reconhecer o valor de uma vida com propósitos. No caminho do aperfeiçoamento, erros serão cometidos, mas as consequências advindas dos erros nos impelem a não errar.

Para Thoreau, uma defesa tão pungente das múltiplas possibilidades de uma vida humana não passou em branco como fica patente na razão que ele oferece para ter abandonado sua cabana no lago Walden:

"I left the woods for as good a reason as I went there. Perhaps it seemed to me that I had several more lives to live, and could not spare any more time for that one. It is remarkable how easily and insensibly we fall into a particular route, and make a beaten track for ourselves."¹⁷⁵

A própria biografia intelectual de Thoreau dá prova de um permanente interesse pelo progresso pessoal. A variedade de seus interesses é de tirar o fôlego, em especial para uma vida tragicamente tão curta. Poesia romântica, religiões orientais, botânica, técnicas para fabricação de lápis, agricultura, zoologia, populações indígenas, filosofia, política, economia, música, navegação, história, línguas, alpinismo, pesca. Não creio necessário continuar a lista, e é possível fazê-lo, para concluir o que Brownson poderia ter dito de Thoreau: "he never achieves his destiny; he never finishes his work; he has always something to do, some new acquisition to make, some new height of excellence to ascend".

"men seem mad for associations"

Nem os mais radicais entre os Unitaristas estavam dispostos a seguir Brownson em alguns passos de sua metafísica do *atonement*, ainda mais quando complementada com uma história racional do desenvolvimento da humanidade em sua alternada e sucessiva adoção de perspectivas espirituais e materiais. Brownson vê, na primeira metade do século XIX, sinais de uma segunda vinda de Cristo, vislumbra as indicações do *atonement*.

Segundo Brownson, a igreja dos primeiros cristãos surgiu a partir da coincidência temporal de três elementos: 1) as conquistas romanas na Ásia, que aproximaram o espiritualismo dos credos orientais do materialismo da sociedade greco-romana; 2) a filosofia

¹⁷⁵ WA, p.313. Meu sublinhado.

da Escola de Alexandria, que tentou realizar conceitualmente essa aproximação entre ideais europeus e asiáticos; e 3) a popularização da mensagem de Cristo no movimento e expansão do povo cristão primitivo, inspirados e fortalecidos no caráter por Deus.

No século XIX, pela primeira vez na história desde os primeiros séculos da era cristã, Brownson vislumbra a coordenação de três movimentos similares: as companhias de comércio com o Oriente, o Ecletismo de Victor Cousin e a tendência ao associativismo na sociedade civil americana. Comparando essa tendência com a situação dos primeiros cristãos, Brownson escreve:

“The third cause, the inspiration of the people, is no less remarkable now than it was in the first centuries of our era. When God would produce a great result, one which requires the cooperation of vast multitudes, he does not merely inspire one man; he does not speak plainly in distinct propositions to a few, and leave them to speak to the many; but he gives an impulse to the masses, and carries away all the world in the direction of the object to be gained. (...) This is the case now. The time has come for a new Church, for a new synthesis of the elements of the life of Humanity. The end to be attained is Union. (...) This tendency shows itself every where. All over Christendom, men seem mad for associations. They associate for almost every thing, to promote science, literature, art and industry, to circulate the Bible, to distribute religious tracts, to diffuse useful knowledge, to improve and extend education, to meliorate governments and laws, to soften the rigors of the prison-house, to aid the sick, to relieve the poor, to prevent pauperism, to free the slave, to send out missionaries, and to evangelize the world.”¹⁷⁶

Não vou discutir a extravagante teoria que Brownson cria para justificar que era chegada a hora de uma nova Igreja, por sinal, a sua própria *Society for Christian Union and Progress*, que durou pouco mais de sete anos. O que me interessa é mostrar o contraste entre a visão de Brownson e Thoreau em um tema que permeia todo período do Transcendentalismo e

¹⁷⁶ *New Views*, p.88-89. Meus sublinhados.

que divide os seus partícipes entre aqueles que acreditavam em reformas por meio de ações coletivas e aqueles, como Emerson e Thoreau, que primavam por uma reforma individual como pré-condição para futuras mudanças estruturais.

No primeiro grupo, ainda é possível refinar a distinção. George Ripley, Elisabeth Peabody e Amos Bronson Alcott estavam entre aqueles que compartilhavam uma tendência protossocialista, inspirados pelas teorias de Charles Fourier, para formar comunidades alternativas. Não se tratava de reformar a sociedade existente, mas sim criar novas formas de associação, deixando velhas formas para trás. Elisabeth Peabody, em um artigo de divulgação do ideário de Brook Farm, publicado no *The Dial* em janeiro de 1842, é explícita:

“In order to live a religious and moral life worthy the name, they feel it is necessary to come out in some degree from the world, and to form themselves into a community of property, so far as to exclude competition and the ordinary rules of trade;--while they reserve sufficient private property, or the means of obtaining it, for all purposes of independence, and isolation at will.”¹⁷⁷

Brook Farm e Fruitlands foram apenas duas tentativas, as que estavam mais próximas de Thoreau, de realizar este tipo de isolamento voluntário, mas em um estilo de vida comunal. Outras dezenas de tentativas similares povoaram o imaginário dos descontentes nos anos 1840 na América.

Theodore Parker e Orestes Brownson tinham outra visão das reformas sociais. Advogaram uma imersão política na sociedade existente com o objetivo de alterar leis e práticas. Daí o interesse de Brownson pelas diferentes associações civis que ele vê como um sinal inequívoco de progresso moral. A lista que ele apresenta na passagem que citamos não é fortuita. Eram sociedades efetivamente existentes, algumas delas motivo de chacota por parte de Thoreau.¹⁷⁸No entanto, a maior distância entre Thoreau e Brownson pode ser medida pela

¹⁷⁷ <http://transcendentalism-legacy.tamu.edu/authors/peabody/roxbury-epp.html>

¹⁷⁸ Como em *Walking*: “ We have heard of a Society for the Diffusion of Useful Knowledge. It is said that Knowledge is power; and the like. Methinks there is equal need of a Society for the Diffusion of Useful Ignorance, what we will call Beautiful Knowledge, a knowledge useful in a higher sense; for what is most of our boasted so —

crítica à filantropia feita em *Walden* e que, em larga medida, é tributária da psicologia moral da *self-reliance* emersoniana.

O sábio de Concord

Emerson é enorme. Qualquer um que tenha na sua conta o crédito de ter influenciado Thoreau, Walt Whitman e Nietzsche precisa ser contemplado à distância, colocado em perspectiva, para que seus limites caibam em nosso campo de visão. Não obstante o alerta inicial, minha apreciação de Emerson será microscópica. Muito já foi escrito sobre as impossíveis demandas perfeccionistas que ditavam a amizade entre Emerson e Thoreau. Cavell chega ao limite de dizer que tudo que Thoreau escreveu tinha Emerson em mente. Não vou disputar exageros, nem me esforçar para negar o óbvio: que o contato com Emerson foi decisivo para os rumos de Thoreau como escritor e se foi decisivo nisso, foi decisivo em tudo o que importa, pois Thoreau, antes de mais nada e a despeito de seus mil talentos, foi um escritor.

Minha apreciação será microscópica porque ficarei satisfeito se conseguir apresentar o que considero o principal dividendo para Thoreau da relação com Emerson, a saber, a psicologia moral da *self-reliance*. E para executar a tarefa não irei além de duas publicações: *Nature*, de 1836 e *Essays, First Series*, de 1841.

Unattained but attainable self

O ensaio *History*, que abre *Essays: First Series*, nos oferece a principal descrição de dois aspectos fundamentais da psicologia moral da *self-reliance*: a parcialidade e transitoriedade do sujeito moral. O trecho que tenho mente é o seguinte:

“So all that is said of the wise man by Stoic or Oriental or modern essayist, describes to each reader his own idea, describes his

called knowledge but a conceit that we know something, which robs us of the advantage of our actual ignorance?”

unattained but attainable self. All literature writes the character of the wise man."¹⁷⁹

Quando encontro na literatura a escrita do caráter do homem sábio, encontro a descrição daquilo que não sou: meu '*unattained self*'. A pressuposição aqui é que eu deva buscar o caráter do homem sábio. Se esta imposição não existisse ou não me movesse, a literatura descreveria, tão somente, o caráter do homem sábio e não o meu caráter inatingido. É natural pensar essa pressuposição como uma reafirmação do caráter moral da *self-culture* Unitarista, como o reconhecimento da minha parcialidade, de meu caráter incompleto. Por outro lado, a literatura escreve o caráter que posso vir a ter – meu '*attainable self*'. Se existe a imposição de que eu deva buscar o caráter do homem sábio, é esperado que ele possa ser atingido. Assim, minha vida moral descreve o perpétuo movimento de mudança do lugar onde estou (*unattained self*) para o lugar onde a questão se decide (*attainable self*). No entanto, para Emerson, a questão nunca se decide de uma vez por todas. Não existe um estágio final da perfeição do caráter:

"Our life is an apprenticeship to the truth, that around every circle another can be drawn; that there is no end in nature, but every end is a beginning; that there is always another dawn risen on mid-noon, and under every deep a lower deep opens. This fact, as far as it symbolizes the moral fact of the Unattainable, the flying Perfect, around which the hands of man can never meet, at once the inspirer and the condemner of every success, may conveniently serve us to connect many illustrations of human power in every department."¹⁸⁰

A literatura está sempre escrevendo e reescrevendo o caráter do homem sábio. Por mais que tenhamos a esperança de atingí-lo ou incorporá-lo em nosso conjunto de valores e práticas, Emerson é explícito sobre o fato de que esta incorporação é sempre provisória. A perfeição é "*unattainable*", a perfeição é fugidia, volátil. E aqui, mais uma vez, podemos pensar

¹⁷⁹ Emerson 1841, p.7

¹⁸⁰ Emerson, *Circles*.

nas semelhanças com a *self-culture* Unitarista de Channing, lembrando uma passagem já discutida:

“The desire for an excellence never actually reached by humanity, the aspiration towards that Ideal which we express by the word PERFECTION, this is the seminal principle of religion.”¹⁸¹

Se a perfeição do caráter funciona como um ideal nunca de fato alcançado, então os sucessivos estágios do sujeito moral, cada estágio superando o anterior e sendo superado por um próximo, marcam o que entendo por transitoriedade. Os estágios pretéritos do caráter são abandonados, deixados para trás. E o mesmo ocorrerá, no devido tempo, com os estágios ulteriores. Observando o contínuo temporal de transformações do sujeito moral, sua identidade é sempre um *vir-a-ser*:

“Life only avails, not the having lived. Power ceases in the instant of repose; it resides in the moment of transition from a past to a new state, in the shooting of the gulf, in the darting to an aim. This one fact the world hates, that the soul *becomes*(..)”¹⁸²

Cogito emersoniano

A origem teológica da caracterização do sujeito moral como parcial e transitório pode facilmente ser reconstruída a partir da *self-culture* Unitarista, como sugerimos acima. A origem filosófica, no entanto, não é nada evidente, mas creio que possa ser extraída da peculiar interpretação que Emerson faz do *cogito* cartesiano em *Self-Reliance*:

“Man is timid and apologetic; he is no longer upright; he dares not say 'I think,' 'I am,' but quotes some saint or sage.”¹⁸³

¹⁸¹ *The Religious Principle in Human Nature*, na coletânea *The Perfect Life in Twelve Discourses*, Boston, 1873, p. 4-5. Editado por William Henry Channing, a partir de manuscritos de William Ellery Channing. Meu sublinhado.

¹⁸² Emerson, *Self-Reliance*.

¹⁸³ Emerson, *Self-Reliance*.

Suponha que Descartes, no quarto parágrafo da *Segunda Meditação*, tivesse modificado seu texto da seguinte forma:

“Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida...”¹⁸⁴ [pois aprendi que posso provar minha existência, lendo Santo Agostinho, quando ele diz “*Si fallor, sum*”.]

É evidente que a prova, apresentada nestes termos, seria ineficaz, pelo simples fato de que Descartes, neste estágio do argumento das *Meditações*, já estava persuadido de que poderia duvidar da existência de outros espíritos ou outros corpos. Era possível duvidar da existência de alguém que pudesse ter-lhe ensinado alguma coisa. Sua suposta leitura de Santo Agostinho seria tão incerta quanto todo o resto.

No contexto de isolamento metafísico das *Meditações*, a prova do *cogito* é algo pessoal e, por definição, intransferível. É algo que Descartes, ou quem quer que se coloque em situação similar, tem que fazer, é algo que ele tem que dizer. Este aspecto é fundamental para entender a frase de Emerson: o homem apologético “não ousa *dizer*”.

E, além de tudo, é algo que deve ser feito ou dito de modo continuado:

“(...) esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.”¹⁸⁵

Que a prova tenha que ser feita e refeita, que ela tenha uma eficácia puntual, é algo que está inscrito na natureza temporal da *res cogitans*, pois ações ocorrem no tempo, na forma de episódios com duração determinada e a prova da minha existência não é outra coisa que uma ação no tempo.

Stanley Cavell, no provocante ensaio *Being Odd, Getting Even*, escreve:

¹⁸⁴ Descartes, p. 125.

¹⁸⁵ Idem, p 126. Meu sublinhado.

“Emerson goes the whole way with Descartes’s insight – that I exist only if I think – but he thereupon denies that I (mostly) do think, that the ‘I’ mostly gets into my thinking, as it were. From this it follows that the skeptical possibility is realized – that I do not exist, that I as it were haunt the world, a realization perhaps expressed by saying that the life I live is the life of skepticism.”¹⁸⁶

Emerson dá o nome de “conformidade” para aquelas situações onde me ausento do meu pensamento, onde o que eu digo é sempre uma citação de outros, onde falo pela boca de terceiros:

“Well, most men have bound their eyes with one or another handkerchief, and attached themselves to some one of these communities of opinion. This conformity makes them not false in a few particulars, authors of a few lies, but false in all particulars. Their every truth is not quite true.”¹⁸⁷

A condição do homem tímido e apologético é sua completa adesão à conformidade. Ele não se põe de pé e, portanto, não se recupera da Queda. Ele não ousa dizer ‘eu sou , eu penso’ e, portanto, não afirma sua existência autêntica, não habita o mundo em carne e osso, permanecendo como uma mera assombração.

Ao escrever o caráter do sábio, a literatura descreve meu “unattained self” e, por consequência, meu estado de parcialidade. Mas há um sentido mais trágico do “unattained self” que é a completa desconexão do sujeito moral com aquilo que lhe é próprio. Se não afirmo, continuamente, a minha existência, estou aquém da parcialidade. Se não me apropriar do meu gênio, estou condenado a reconhecer nas palavras de outros meus pensamentos rejeitados. A primeira caracterização que Emerson oferece para o gênio é, também, o primeiro passo para rejeitar a conformidade:

¹⁸⁶ Cavell 1988, p.108.

¹⁸⁷ *Self-Reliance*.

“To believe your own thought, to believe that what is true for you in your private heart is true for all men, — that is genius.”¹⁸⁸

Mas qual a razão para acreditar em mim mesmo? Qual a razão para considerar o que acredito como “verdadeiro para todos os homens”?

Aboriginal self

Na sequência de *Self-Reliance*, a resposta aparece em termos profundamente metafísicos:

“The magnetism which all original action exerts is explained when we inquire the reason of self-trust. Who is the Trustee? What is the aboriginal Self, on which a universal reliance may be grounded?(...) The inquiry leads us to that source, at once the essence of genius, of virtue, and of life, which we call Spontaneity or Instinct. We denote this primary wisdom as Intuition, whilst all later teachings are tuitions.”¹⁸⁹

No exame de Coleridge e Cousin ficará mais claro quais as relações entre “gênio”, “espontaneidade” e “intuição”. Quero examinar agora o uso que Emerson faz da noção de “*aboriginal self*” como fiduciário ou garantidor de uma confiança universal.

Na discussão sobre Channing apresentei Emerson como o apogeu do individualismo liberal, querendo dizer que a defesa intransigente da autoconfiança seria um momento particularmente sensível das diferenças tanto de Emerson como de Thoreau em relação ao aspecto social da *self-culture* Unitarista. Não vou negar que a expressão autêntica do sujeito moral seja um traço distintivo de Emerson e de Thoreau. A razão para acreditar em mim mesmo é a necessidade de afirmar um ponto de vista que é exclusivo da primeira pessoa do singular. Agora, qual a razão para pretender que este ponto de vista deva ser universalizado e “verdadeiro para todos os homens”? Lawrence Buell tem uma sugestão:

¹⁸⁸ *Self-Reliance*.

¹⁸⁹ *Self-Reliance*.

“The Me at the bottom of the me, the “Trustee” or “aboriginal Self” on which reliance may be safely grounded, is despite whatever appearances to the contrary not a merely personal interest or entity but a universal. The more inward you go, the less individuated you get. Beneath and within the “private” is a “public” power on which anyone can potentially draw.”¹⁹⁰

O que Buell chama de “*universal*” ou “*public power*” aparece de diversas maneiras em *Nature e Essays: First Series*, mas sempre com forte coloração teológica.

Quero começar com a descrição em *Nature* da dissolução do *self*, que é a maneira extrema de universalização, a saber, a extinção do indivíduo, em uma espécie de comunhão mística com o mundo natural. A metáfora que Emerson emprega – “*a transparent eye-ball*” – é um dos momentos mais conhecidos de sua prosa:

“Crossing a bare common, in snow puddles, at twilight, under a clouded sky, without having in my thoughts any occurrence of special good fortune, I have enjoyed a perfect exhilaration. I am glad to the brink of fear. In the woods too, a man casts off his years, as the snake his slough, and at what period soever of life, is always a child. In the woods, is perpetual youth. Within these plantations of God, a decorum and sanctity reign, a perennial festival is dressed, and the guest sees not how he should tire of them in a thousand years. In the woods, we return to reason and faith. There I feel that nothing can befall me in life, — no disgrace, no calamity, (leaving me my eyes,) which nature cannot repair. Standing on the bare ground, — my head bathed by the blithe air, and uplifted into infinite space, — all mean egotism vanishes. I become a transparent eye-ball; I am nothing; I see all; the currents of the Universal Being circulate through me; I am part or particle of God.”¹⁹¹

Em *Self-Reliance* o universal aparece, novamente, com o mesmo matiz teológico:

¹⁹⁰ Buell 2003, p.65. Meu sublinhado.

¹⁹¹ *Nature*.

"This is the ultimate fact which we so quickly reach on this, as on every topic, the resolution of all into the ever-blessed ONE. Self-existence is the attribute of the Supreme Cause, and it constitutes the measure of good by the degree in which it enters into all lower forms."¹⁹²

Ambas passagens interpretam a pretensão de universalidade da atitude autoconfiante como participação da alma individual no divino. Ou seja, o "aboriginal self" de Emerson é uma versão da "likeness to God" de Channing, o que explica que em *Over-Soul* a participação na alma divina seja chamada de "revelação":

"We distinguish the announcements of the soul, its manifestations of its own nature, by the term *Revelation*. These are always attended by the emotion of the sublime. For this communication is an influx of the Divine mind into our mind. It is an ebb of the individual rivulet before the flowing surges of the sea of life. Every distinct apprehension of this central commandment agitates men with awe and delight. A thrill passes through all men at the reception of new truth, or at the performance of a great action, which comes out of the heart of nature."¹⁹³

A pretensão de universalizar a atitude autoconfiante, depende, em última instância, de uma interpretação teológica. É a participação na alma divina que cumpre a função de *trustee* da autoconfiança. Buell coloca uma ressalva a esta conclusão:

"Emerson variously described the whatness of this "aboriginal Self." The essay [Self-Reliance] imagines the encounter with it first as a perception, then as a mystical infusion, then as a moral reorientation (...). This is the greatest stumbling block for nonreligious readers: Emerson's talk about the God within, about

¹⁹² *Self-Reliance*. Meu sublinhado.

¹⁹³ *Over-Soul*. Meu sublinhado.

people lying in the lap of “immense intelligence,” about “the resolution of all into the ever blessed ONE.” Are we driven then to conclude as many have that Emersonian Self-Reliance is merely God-reliance? I think not—even though clearly it was important to Emerson for both strategic and personal reasons to cloak this contact-moment with aboriginal selfhood in spirit garb. Think of what the essay describes here as rather the experience of a conviction that overrides, even contradicts, workaday personal desire; that makes one want to say “Henceforward I am the truth’s,” regardless of the risks involved.”¹⁹⁴

É claro que autoconfiança não é “*merely*” confiança em Deus. É evidente que a afirmação da minha vida moral deve ocorrer ao largo da sociabilidade natural e para além das dimensões do afeto ou “*workaday personal desire*”. Devo poder, de acordo com Emerson, me afastar inclusive dos laços familiares, ou reinterpretá-los em novos termos. A passagem de *Self-Reliance* que Buell menciona no seu comentário vai nesta direção:

“Live no longer to the expectation of these deceived and deceiving people with whom we converse. Say to them, O father, O mother, O wife, O brother, O friend, I have lived with you after appearances hitherto. Henceforward I am the truth's. Be it known unto you that henceforward I obey no law less than the eternal law. I will have no covenants but proximities. I shall endeavour to nourish my parents, to support my family, to be the chaste husband of one wife, — but these relations I must fill after a new and unprecedented way. I appeal from your customs. I must be myself. I cannot break myself any longer for you, or you. If you can love me for what I am, we shall be the happier. If you cannot, I will still seek to deserve that you should. I will not hide my tastes or aversions.”¹⁹⁵

No entanto, por mais que eu reconheça dimensões da psicologia moral da *self-reliance* que apontam para espaços que não são contíguos à experiência religiosa de participação no

¹⁹⁴ Buell 2003, p.66. Meus sublinhados.

¹⁹⁵ *Self-Reliance*.

divino, se instado a procurar, nos textos de Emerson, uma resposta para a pergunta sobre a origem da *self-reliance*, sobre a justificativa de universalização da atitude autoconfiante, confesso que não encontro nada que possa responder satisfatoriamente a esta demanda que não seja uma interpretação teológica do *aboriginal self* tal como esboçada acima.

Desconectividade

O último aspecto que quero discutir da psicologia moral da *self-reliance* é o que chamo de “desconectividade”, ou a capacidade de desconsiderar o impacto das relações sociais na avaliação de cenários morais, sejam relações familiares, no convívio com pai, mãe, irmãos, esposa e filhos, ou sejam elas provenientes do contato com amigos, vizinhos, conhecidos, concidadãos ou, no limite, completos estranhos.

O tema da desconectividade já está presente na citação de *Self-Reliance* que acabei de fazer: “Doravante sou da verdade” e mantereí minhas obrigações com pai, mãe, esposa, irmão e amigo tão somente se não forem contrárias à compreensão intuitiva que faço dessas obrigações. Não é por obediência aos costumes, nem por compromissos solenes (“prometo amar-te e respeitar-te, na alegria e na tristeza...”) que o faço.

Um breve apanhado de trechos de *Self-Reliance* é suficiente para ilustrar o que tenho em mente quando falo em “desconectividade”:

“There is a time in every man's education when he arrives at the conviction that envy is ignorance; that imitation is suicide; that he must take himself for better, for worse, as his portion (...)”

“Society everywhere is in conspiracy against the manhood of every one of its members. Society is a joint-stock company, in which the members agree, for the better securing of his bread to each shareholder, to surrender the liberty and culture of the eater. The virtue in most request is conformity. Self-reliance is its aversion.”

"I shun father and mother and wife and brother, when my genius calls me."

"What I must do is all that concerns me, not what the people think."

"You may fulfil your round of duties by clearing yourself in the *direct*, or in the *reflex* way. Consider whether you have satisfied your relations to father, mother, cousin, neighbour, town, cat, and dog; whether any of these can upbraid you. But I may also neglect this reflex standard, and absolve me to myself. I have my own stern claims and perfect circle."

Inveja e imitação são comportamentos moralmente perniciosos pois estão orientados na direção contrária à autoconfiança. Apontam para fora, para propriedades, capacidades ou talentos que pertencem a outros e, por esta razão, não me dizem respeito em primeira mão. Viver pela imitação é conveniente por ser um exercício autoimposto da "virtude de maior demanda": a conformidade. Ser autoconfiante é estar disposto a abrir mão da conformidade, mesmo quando o que está em jogo é a estabilidade das relações familiares. "Quando meu gênio me chama" tenho que estar preparado para prestar contas tão somente a ele, e assumir consequências previsíveis como, por exemplo, causar dor e incompreensão naqueles que me são próximos. A rigor, minha proximidade não deve ser medida por critérios de vizinhança ou consangüinidade, mas pelo compartilhamento de intuições básicas sobre a vida moral. Quem é próximo de mim, nesse sentido, acabará por me dar razão e compreender meus motivos. "If you can love me for what I am, we shall be the happier. If you cannot, I will still seek to deserve that you should."¹⁹⁶ E caso eu não for compreendido, não preciso da absolvição de terceiros, eu mesmo posso empreendê-la satisfatoriamente no tribunal da consciência.

Estar disposto a abrir mão da opinião de terceiros na avaliação moral é, no limite, estar disposto a dispensá-la por completo.

¹⁹⁶ *Self-Reliance*

George Kateb desenvolveu um conceito similar ao que estou chamando aqui de “desconectividade”. Em *The Inner Ocean*, Kateb fala de individualidade negativa como um dos aspectos da individualidade democrática presente nos escritos de Emerson e Thoreau:

“(...)which is the disposition to disobey bad conventions and unjust laws, by oneself, and on the basis of a strict moral self-scrutiny, self-examination.(...)The true individual is truly virtuous – the truly virtuous person must be prepared to disobey, and also be prepared, disposed, to engage in others forms of disobedience, like heresy, dissent, unorthodoxy, no-saying.”¹⁹⁷

A referência ao contexto de *Resistance to Civil Government* é óbvia e o que me interessa aqui é afirmar a importância para o desenvolvimento do pensamento moral de Thoreau de todos os elementos que destaquei aqui na psicologia moral da *self-reliance*.

Começando pelo fim, sem a noção de desconectividade, teria sido muito mais complicado para Thoreau incorporar a prática da desobediência civil na sua visão da moralidade. Mesmo que Emerson tenha demorado mais do que Thoreau para perceber a relevância moral da desobediência civil no período pré Guerra Civil, o ponto de partida já estava em *Self-Reliance* pois desobedecer o regramento jurídico, baseando-se em uma avaliação moral que é intrinsecamente individual, é um tipo extremo de desconsideração da opinião de terceiros.

A parcialidade do sujeito moral emersoniano também é aceita por Thoreau, mas por razões diferentes. O caráter incompleto do sujeito moral não é consequência da afirmação precária de sua existência, tal como aparece no *cogito* emersoniano ou da perpétua busca por aparência divina, na teologia Unitarista. O sujeito moral é incompleto pois as múltiplas possibilidades de vida moralmente relevante estão sempre a sua disposição. A imaginação moral, movida pelo gênio, está sempre propondo horizontes elásticos:

¹⁹⁷ Kateb 1992, p.89.

"Nature and human life are as various as our several constitutions."¹⁹⁸

"The life which men praise and regard as successful is but one kind. Why should we exaggerate any one kind at the expense of the others?"¹⁹⁹

"I left the woods for as good a reason as I went there. Perhaps it seemed to me that I had several more lives to live, and could not spare any more time for that one."²⁰⁰

A transitoriedade do sujeito moral emersoniano é substituída pela cumulatividade do caráter em Thoreau.²⁰¹ Os estágios pretéritos do caráter não são descartados, mas mantidos como provisão, formando um estoque cada dia mais amplo, como territórios conquistados por um império em expansão. A cumulatividade do caráter minora e reinterpreta a utilização de expressões de arrependimento, lamentação ou remorso. "*To regret deeply is to live afresh*".²⁰² Como consequência, todos os estágios da vida moral são relevantes. Não posso ceder ao luxo de editar o passado, evitando arestas e contornos mal definidos, em nome de um presente reconsiderado ou de um futuro imaginado.

O elemento mais controverso para Thoreau na psicologia moral da *self-reliance* é a interpretação teológica do "*aboriginal self*". Exatamente no ponto onde a *self-culture* Unitarista e a *self-reliance* emersoniana convergem – na postulação de uma direção para o processo de aperfeiçoamento moral – Thoreau difere. Em Channing a direção é dada por Deus como modelo infinito, em Emerson pelo "*aboriginal self*", que é fundamento da universalização da atitude autoconfiante. Como veremos, a identidade ficcional thoreauviana não ganha direção a partir de algo exterior ou anterior ao sujeito moral. A constituição autônoma do caráter, pela

¹⁹⁸ WA, p.10

¹⁹⁹ WA, p.18.

²⁰⁰ WA, p.313.

²⁰¹ Este conceito será desenvolvido no capítulo "*Walden*: experimento autobiográfico e identidade ficcional".

²⁰² JL, p. 95. 13/11/1839.

contínua e cumulativa domesticação do gênio, é sua única direção autoimposta. Pretendo que esta frase se torne compreensível na medida em que avançar na explicação dos principais conceitos utilizados. E para isso, é preciso entender como alguns aspectos da filosofia de Kant foram interpretados pelo romantismo europeu antes de sua germinação híbrida no solo da Nova Inglaterra.

O sábio de Königsberg

Escrever a história da recepção da filosofia de Kant na Nova Inglaterra do século XIX é, em boa medida, descrever um contínuo de transfigurações tão profundas que, por vezes, tornam impossível reconhecer a letra de Kant, que dirá o seu espírito.

Apesar da dificuldade, meu foco será explicar como essa recepção se deu para Thoreau e para seu ambiente intelectual mais imediato, por exemplo, nas páginas do *The Dial*, em alguns artigos de Orestes Brownson e nas reminiscências de Emerson. Mas também nas suas leituras de Coleridge, Victor Cousin e Thomas Carlyle. Obviamente, portanto, não vou reconstruir a história completa da recepção de Kant ou do Idealismo Alemão na Nova Inglaterra do século XIX, mas apenas alguns de seus capítulos. Se bem-sucedido, ficaremos com a forte impressão que a filosofia de Kant não desempenhou nenhum protagonismo no desenvolvimento do pensamento moral de Thoreau, servindo, tão somente, como um pano de fundo difuso e, por vezes, caricatural.

Minhas razões para fazer uma afirmação tão categórica serão expostas ao longo do texto, mas posso resumí-las de antemão. Primeiro, Thoreau, assim como muitos de seus contemporâneos engajados no Transcendentalismo, não leu Kant em primeira mão. A filosofia crítica não fazia parte do currículo regular de Harvard e o contato de Thoreau com Kant se deu por meio de leituras posteriores de títulos como *Aids to Reflection*, de Samuel Taylor Coleridge, bem como a tradução extremamente difundida de um ciclo de palestras de Victor Cousin publicadas com o título *Introduction to the History of Philosophy* e, não menos importante, nos textos de Thomas Carlyle.

Em segundo lugar, mesmo que Thoreau seja identificado como um membro importante do Transcendentalismo, mesmo que ele tenha usado o termo, jocosamente é verdade, para referir a si mesmo (quando refletiu em seu diário sobre a melhor maneira de responder um questionário da *American Association for the Advancement of Science* sobre seus interesses científicos), há uma diferença básica entre a sua formação e a grande maioria dos demais nomes associados ao renascimento americano: Thoreau nunca teve interesse umbilical pelos debates teológicos dentro do Congregacionalismo em solo americano, debates que, em boa medida, surgiam da consideração do Idealismo Alemão como uma alternativa para a epistemologia de Locke – tendência que é explícita, por exemplo, no importante *Preliminary Essay* de James Marsh, na reedição em 1829 de *Aids to Reflection*, de Coleridge.

O panorama que fez o Transcendentalismo surgir como uma espécie de combustão espontânea nas trincheiras do Unitarismo passou ao largo das preocupações de Thoreau. A efervescência teológica de Herder, Schleiermacher, Benjamin Constant, e Strauss que foi fundamental para Theodore Parker, Emerson, Hedge, Orestes Browson, Bronson Alcott, Ripley e tantos outros da mesma geração, não foi decisiva para a formação do pensamento moral de Thoreau. É aqui que Thoreau se distancia não apenas de Emerson – que nunca perdeu a retórica do púlpito – mas da grande maioria dos nomes da primeira geração de transcendentalistas, quase todos pastores Unitaristas ou ligados de alguma forma ao Unitarismo. O primeiro encontro oficial do *Transcendental Club* foi organizado durante as comemorações do bicentenário de Harvard, em setembro de 1836 por Frederic Hedge (pastor em Bangor, Maine), Ralph Waldo Emerson (que serviu como pastor em Boston entre 1829 e 1832), George Ripley (primo de Emerson e pastor em Boston) e George Putnam (pastor em Roxbury) e um dos modos mais tentadores de unificar os diferentes nomes que contribuíram para o surgimento do Transcendentalismo é pensar que, por vias diferentes, todos estavam descontentes com a teologia e com a filosofia pressuposta pela ortodoxia Unitarista. E é em razão desse descontentamento que o Idealismo Alemão aparece como uma alternativa à epistemologia de Locke e, para alguns, à epistemologia do Senso Comum Escocês.

O descontentamento vinha de várias direções. Uma das queixas mais presentes era um racionalismo excessivo que não compreendia os aspectos emocionais da experiência religiosa.

Aspectos que estavam presentes na teologia de Johann Herder, quando em “Sobre o Espírito da Poesia Hebraica” ele falava de uma compreensão imaginativa do mundo natural na origem da experiência da fé nos primeiros dias da Igreja. No mesmo tom, James Marsh, também faz uso da tese de Herder dizendo que a epistemologia empirista não explica a peculiaridade da obrigação moral. Thoreau acompanhou esse cenário como um *outsider*. A principal herança que ele recebe desse ambiente de discussão teológica, é a distinção entre sentimento religioso e religião que, como já vimos, passa de Constant para Brownson e serve como bússola nos exercícios de religião comparada de *A Week*.

Minha terceira e principal razão para afastar Thoreau e Kant está na compreensão do que está em jogo quando fazemos filosofia. Para Kant, a filosofia é um conjunto de teses *a priori* sobre o funcionamento da Razão, seja definindo os limites do conhecimento, seja definindo a estrutura deontológica da argumentação moral ou os pressupostos teleológicos do juízo de gosto. Para Thoreau, a filosofia é uma atividade e não uma teoria. É uma forma particular de estar no mundo que aponta para as reais necessidades de uma vida digna de ser vivida. O resultado da prática filosófica é a constante reinvenção do senso comum. Thoreau não apresenta uma teoria moral, um conjunto de teses sobre o bem viver. O que ele propõe é uma mudança de atitude em relação ao modo como vivemos nossa vida. Isso não é expresso teoricamente, na forma de um argumento – com premissas e conclusões – não é assim que a moral funciona. Não há, propriamente, um argumento moral. O que há é uma mudança no modo de pensar. Uma mudança de atitude que nos pede para abandonar formas de vida que se esfumam quando expostas ao ar fresco ao invés de permanecermos fascinados e conformados com elas.

No entanto, colocar minhas razões na mesa é apenas o primeiro movimento. É necessário examiná-las em confronto com os textos indicados. E o começo mais plausível está nas páginas do principal meio de divulgação do múltiplo ideário transcendentalista.

"I know nothing of the writings of Kant; but..."

Na edição de julho de 1841, *The Dial* estampou nas suas páginas um artigo nomeado "Prophecy–Transcendentalism–Progress" onde lemos:

"Transcendentalism, then, is 'the recognition in man of the capacity of knowing truth intuitively, or of attaining a scientific knowledge of an order of existence *transcending* the reach of the senses, and of which we can have no sensible experience'. The origin and appropriation of the name will be perceived from this definition. This name, as well as that of the *Critical Philosophy*, was given by Kant, a German philosopher, who first decisively refuted the theory of sensation, and gave a scientific demonstration of the reality and authority of the Spontaneous Reason. I know nothing of the writings of Kant; but I find his doctrine thus clearly stated by one of his English interpreters. 'Kant, instead of attempting to prove, which he considered vain, the existence of God, virtue and immortal soul, by inferences drawn, as the *conclusion* of all philosophy, from the world of sense; he found these things written, as the *beginning* of all philosophy, in obscured but ineffaceable characters, within our inmost being, and themselves first affording any certainty and clear meaning to that very world of sense, by which we endeavor to demonstrate them.'"

A expressão "capacidade de conhecer a verdade intuitivamente" que aparece na definição de transcendentalismo é, na verdade, uma citação de um artigo de Orestes Brownson publicado um ano antes, em julho de 1840, no *Boston Quarterly Review*, reagindo à vigorosa crítica que Andrews Norton, o principal defensor da ortodoxia Unitarista em Harvard, fez ao transcendentalismo²⁰³. Nesse artigo Brownson faz algumas considerações que são fundamentais. A primeira delas é sobre a pertinência do nome "transcendentalista" para

²⁰³ Os principais artigos de Norton criticando o transcendentalismo são *The New School in Literature and Religion*, de agosto de 1838 e, especialmente, *A Discourse on the Latest Form of Infidelity; Delivered at the Request of the "Association of the Alumni of the Cambridge Theological School," on the 19th of July, 1839.*

designar um conjunto de autores como Emerson, Ripley, Alcott ou o próprio Brownson que não escolheram essa denominação:

“How the name, Transcendentalist, came to be applied to the members of this movement party, we are not informed. They did not themselves assume it, nor does it with any justice describe them.”²⁰⁴

A segunda consideração é sobre o que une os “transcendentalistas”:

“They differ widely in their opinions, and agree in little except in their common opposition to the old school. They do not swear by Locke, and they recognize no authority in matters of opinion but the human mind, whether termed the reason with some of them, or the soul with others. They have all felt that our old catechisms need revision, and that our old systems of philosophy do not do justice to all the elements of human nature, and that these systems can by no means furnish a solid basis for belief in God, much less in Christianity. Here is the amount of their agreement.”²⁰⁵

A velha escola e o velho catecismo referem-se tanto ao calvinismo trinitarista quanto à ortodoxia Unitarista que tomava forma em Harvard. E dentre os elementos da natureza humana que os velhos sistemas de filosofia não fazem justiça está o sentimento religioso universal que já tivemos oportunidade de discutir.

A terceira consideração, já esboçada na passagem anterior, é o reconhecimento da diversidade de interesses e formação entre os “transcendentalistas”:

“Some of them embrace the Transcendental philosophy, some of them reject it, some of them ignore all philosophy, plant themselves on their instincts, and wait for the huge world to come round to them. Some of them read Cousin, some Goethe

²⁰⁴ Brownson, Orestes, *The Early Works of Orestes Brownson*, Vol V, p.255.

²⁰⁵ *Idem*, p.255

and Carlyle, others none at all. Some of them reason, others merely dream. No single term can describe them. Nothing can be more unjust to them, or more likely to mislead the public than to lump them all together and predicate the same things of them all."²⁰⁶

Quando afirmei acima que não vejo ganho substancial em dizer que Thoreau foi um transcendentalista, a razão parece-me estar claramente indicada nessa passagem de Brownson. Nos círculos filosóficos, identificar um autor como transcendentalista, significa, principalmente, dizer que é possível identificar traços de influência da filosofia de Kant em particular ou do idealismo pós-kantiano em geral. No entanto, expressões como "conhecer a verdade intuitivamente", "conhecimento científico do que transcende o alcance dos sentidos", ou "poder intuitivo de discernir a verdade", para aqueles que conhecem minimamente os resultados da *Crítica da Razão Pura*, são difíceis de aceitar como algum tipo de boa paráfrase da filosofia crítica, em especial, pelo emprego do termo "intuição" nesse contexto. O próprio Emerson comete o mesmo equívoco, na primeira tentativa pública de explicar o que era o movimento transcendentalista:

"It is well known to most of my audience, that the Idealism of the present day acquired the name of Transcendental, from the use of that term by Immanuel Kant, of Konigsberg, who replied to the skeptical philosophy of Locke, which insisted that there was nothing in the intellect which was not previously in the experience of the senses, by showing that there was a very important class of ideas, or imperative forms, which did not come by experience, but through which experience was acquired; that these were intuitions of the mind itself; and he denominated them *Transcendental* forms. The extraordinary profoundness and precision of that man's thinking have given vogue to his nomenclature, in Europe and America, to that extent, that

²⁰⁶ Ibidem, p.255

whatever belongs to the class of intuitive thought, is popularly called at the present day *Transcendental*.²⁰⁷

Brownson esqueceu de dizer que, além de Cousin, Goethe e Carlyle, alguns dentre os transcendentalistas liam Coleridge, pois uma das origens mais plausíveis para esse uso do termo “intuição” (tão distante da definição que o próprio Kant oferece no primeiro parágrafo da *Estética Transcendental*) está na distinção entre “entendimento” e “razão” apresentada em *Aids to Reflection*.

Arcanjo Rafael e a Razão Intuitiva

A reedição americana de *Aids to Reflection*, em 1829, pela iniciativa de James Marsh, é considerado um dos principais momentos da recepção do Idealismo Alemão no circuito cultural da Nova Inglaterra. Se olharmos para os principais historiadores do Transcendentalismo e comentadores de Thoreau, encontraremos uma concordância absoluta sobre a importância de *Aids to Reflection*. Começando por Harding:

“Kant’s and Hegel’s theories were brought to England by Samuel Taylor Coleridge (particularly in his volume, *Aids to Reflection*) and Thomas Carlyle and gradually spread their way over to New England by the mid 1930s.”²⁰⁸

Sattelmeyer coloca *Aids to Reflection* no centro do Romantismo, chamando atenção para a distinção entre “razão” e “entendimento” que vai me interessar diretamente:

“*Aids to Reflection* was especially significant for its careful exposition of the difference between Understanding and Reason, perhaps the key epistemological concept of the Romantic Age.”²⁰⁹

²⁰⁷ *The Transcendentalist, A Lecture read at the Masonic Temple, Boston, January, 1842*. Meus sublinhados. Publicado posteriormente em *The Dial*.

²⁰⁸ Harding 1962/1982, p.63

²⁰⁹ Sattelmeyer 1988, p.30

Philip F. Gura é igualmente enfático sobre a popularidade e importância de *Aids to Reflection*:

“By the 1830s Marsh’s edition of Coleridge was hard to keep in stock in bookstores at Andover and Cambridge, and it initiated debates about the nature of religious experience that, when combined with some New Englanders’ firsthand experience with German Idealism thought, reshaped American intellectual history.”²¹⁰

Robert Richardson Jr., descrevendo o apelo de Coleridge sobre Thoreau, escreve:

“(...) the Coleridge he [Thoreau] admired was not the poet of “Ancient Mariner” but the religious thinker and moralist, the transcendentalist idealist and author of *Aids to reflection* and *The Statesman’s Manual*. This was the Coleridge who had so deeply impressed Hedge and Emerson, the Coleridge who was the single most important interpreter of German Idealism to the English-speaking world.”²¹¹

Vou tentar unificar a minha exposição de Coleridge, pensando na sugestão de Richardson Jr. E para isso pretendo responder quatro perguntas:

- 1) Qual a origem da distinção entre “razão” e “entendimento” em Coleridge?
- 2) Qual a função dessa distinção na arquitetura moral e espiritual de *Aids to Reflection*?
- 3) Quais elementos genuinamente kantianos estão presentes em *Aids to Reflection*?

²¹⁰ Gura 2007, p.52

²¹¹ Richardson Jr.1986, p.97

4) Qual a importância, para o desenvolvimento do pensamento moral de Thoreau, de seu contato com Coleridge?

Na *Biographia Literaria*, Coleridge sugere que a distinção entre “razão” e “entendimento” tem sua origem não na *Crítica da Razão Pura*, como era de se esperar do “mais importante intérprete do Idealismo Alemão para o mundo de língua inglesa”, mas, surpreendentemente, em John Milton:

“(…)I have cautiously discriminated the terms, the reason, and the understanding, encouraged and confirmed by the authority of our genuine divines and philosophers, before the Revolution.

'—————both life, and sense
Fancy and understanding; whence the soul
Reason receives, and reason is her being,
Discursive or intuitive: discourse
Is often yours, the latter most is yours,
Differing but in degree, in kind the same.'

I say, that I was confirmed by authority so venerable: for I had previous and higher motives in my own conviction of the importance, nay, of the necessity of the distinction, as both an indispensable condition and a vital part of all sound speculation in metaphysics, ethical or theological.”²¹²

A estrofe do livro quinto de *Paradise Lost*, citada no texto de Coleridge, coloca na boca do arcanjo Rafael²¹³ um par de distinções. Primeiro, entre entendimento e razão, seguida pela distinção entre razão discursiva e razão intuitiva – aspectos da razão, presentes no homem, diferindo entre si apenas em grau e não em tipo. É na autoridade “tão venerável” de Milton que está a origem, para Coleridge, da distinção entre “entendimento” e “razão” que é fundamental, segundo ele, para qualquer “*sound speculation*” metafísica, tanto na ética quanto na teologia.

²¹² Coleridge 1817, p.281

²¹³ No enredo do Livro V, o arcanjo Rafael, personagem que fala na passagem em questão, vai ao paraíso para alertar Adão e Eva sobre os perigos de dar atenção às insinuações de Satã.

Certamente não seria na autoridade de Kant que Coleridge poderia fazer o elogio de uma Razão Intuitiva, ou, nas palavras de Brownson, de um “poder intuitivo de discernir a verdade”. Certamente não é ao pé da letra da definição kantiana de *Anschauung* que o Romantismo inglês, ou sua versão tardia no transcendentalismo americano, compreenderam o papel da razão. Patrick J. Keane esclarece o ponto onde quero chegar:

“Coleridge, indeed every English translator, has rendered *Anschauung* as “intuition,” since Kant’s German word signified precisely what he had meant in his earlier work by the Latin word *intuitus*. But what he meant in both instances—immediate representations offered by the senses—catches only the notion of cognitive *immediacy* most of us, including Coleridge (*BL* 1:172), associate with “intuition,” a word whose connotations in English have nothing to do with the Kantian limitation of the term to sensory apprehension. Thus, whereas Kant insists that “only from the unification” of understanding and intuition “can cognition arise,” Coleridge saw not mutual dependence but apparent demotion, and preferred Milton’s *privileging* of Intuition. Accordingly, when he takes up the German’s distinction between Reason and understanding, Coleridge makes the former “transcendent” in a way specifically ruled out in *The Critique of Pure Reason*; in addition, he transforms Intuition (bracketed with but seemingly subservient to the understanding in Kant) into a virtual synonym (in keeping with Plotinus, Hooker, and Milton) for the highest Reason, that intuitive Reason of paramount importance to Coleridge and, through him, to Wordsworth as well as, at a third remove, to Emerson.”²¹⁴

Em resumo, a resposta para a primeira pergunta seria a seguinte: a origem para a distinção entre entendimento e razão, em Coleridge, está em uma interpretação neoplatônica da identificação entre razão e intuição, concebidas como faculdades não-discursivas e não - sensórias de contemplação imediata seja da verdade, do belo ou do moralmente correto. O uso que o Romantismo inglês faz do conceito de “intuição”, pelas mãos do próprio Coleridge e

²¹⁴ Keane 2005, p.57

de Wordsworth, é profundamente avesso ao uso kantiano. Lawrence Buell, nos seus comentários ao texto de *Aids to Reflection*, é da mesma opinião quanto a Coleridge:

“Coleridge prepared the way for the Transcendentalist conception of Reason as a power of mind or soul that enables a person to grasp divine or Transcendent truth intuitively. (Ironically, Kant himself had explicitly denied the human mind such power. Such are the vagaries of intellectual history.)”²¹⁵

Quanto a origem da distinção, creio que o ponto está bem estabelecido e faz jus a algo que me é caro. Quando se trata de descrever as origens do Transcendentalismo, Coleridge aparece sempre na figura de um intérprete do idealismo alemão, mas muito pouco é dito ou lembrado sobre o seu profundo enraizamento na tradição do Platonismo de Cambridge – algo que é evidente na leitura atenta de *Aids to Reflection* e que o comentário de Keane ajuda a compreender.

Para responder a segunda pergunta, vou pressupor que Emerson foi um leitor cuidadoso de Coleridge. Vejamos como Emerson apresenta a distinção entre “razão” e “entendimento” em uma carta, de 03 de maio de 1834, ao seu irmão Edward:

“(...) take up the following dissertation: . . . Reason is the highest faculty of the soul—what we mean often by the soul itself; it never reasons, never proves, it simply perceives; it is vision. The Understanding toils all the time, compares, contrives, adds, argues, [it is] near sighted but strong-sighted, dwelling in the present[,] the expedient[,] the customary. Beasts have some understanding but no Reason. Reason is potentially perfect in every man—Understanding[,] in very different degrees of strength.”²¹⁶

Razão em Coleridge é a faculdade da contemplação e, somente nesta acepção, está mais próxima dos sentidos do que do entendimento. Tal como o olho percebe a cor ou o tato

²¹⁵ Buell, Lawrence (editor) 2006, p.9.

²¹⁶ *Apud* Keane 2005, p.51

percebe a temperatura, a razão contempla a correção moral de um curso de ação ou a beleza de uma pintura. A razão não conecta juízos mediante relações lógicas de consequência. A razão de Coleridge não argumenta. Essa operação é típica do entendimento: faculdade discursiva que opera não apenas na argumentação, mas nas diferentes associações comparativas de representações.

Algumas das operações associativas do entendimento são compartilhadas pelos animais. Coleridge recorre ao tratado pioneiro *An Introduction to Entomology* de Spence e Kirby, além de citar longas passagens de Pierre Huber, *The Natural History of Ants*, para justificar a atribuição de entendimento aos animais.²¹⁷ Os juízos do entendimento dependem sempre da autoridade de outra faculdade, como os sentidos, para determinação de seus valores de verdade. A evidência que a razão procura depende apenas de si mesma e por isso seus juízos são sempre necessários.

Na sequência da carta, Emerson coloca em oposição os achados da razão e do entendimento, louvando os primeiros, em detrimento do entendimento, esse “calculador enrugado”:

“The thoughts of youth, & “first thought,” are the revelations of Reason[,] the love of the beautiful & of Goodness as the highest beauty[,] the belief in the absolute & universal superiority of the Right & the True[.] But Understanding[,] that wrinkled calculator[,] the steward of our house to whom is committed the support of our animal life[,] contradicts evermore these affirmations of Reason & points at Custom & Interest & persuades one man that the declarations of Reason are false & another that they are at least impracticable.”²¹⁸

Ao entendimento cabe regular nossos hábitos para ‘suporte de nossa vida animal’ e Coleridge nos lembra que a expressão “entendimento humano” não é tautológica, pois cabe falar de um entendimento animal, assim como de um entendimento angélico. No entanto, não

²¹⁷Thoreau cita Kirby e Spence, bem como Huber na famosa descrição da batalha das formigas em *Walden*.

²¹⁸ *Apud* Keane 2005, p.51

devemos falar de uma razão humana para Coleridge, pois só há uma razão, a saber, a Razão Divina, da qual o homem participa no mistério da Redenção:

“Whenever by self-subjection to this universal light, the will of the individual, the particular will, has become a will of reason, the man is regenerate: and reason is then the spirit of the regenerated man, whereby the person is capable of a quickening inter-communion with the Divine Spirit. And herein consists the mystery of Redemption, that this has been rendered possible for us. And so it is written; the first man Adam was made a living soul, the last Adam a quickening Spirit (1. Cor.xv.45)”²¹⁹

Após a súbita e teologicamente carregada introdução do conceito de “vontade” na psicologia moral de Coleridge, podemos entender qual a papel da distinção entre “razão” e “entendimento” na arquitetura de *Aids to Reflection*, a saber, mapear as diferenças entre prudência, moralidade e espiritualidade:

“It may be an additional aid to reflection, to distinguish the three kinds severally, according to the faculty to which each corresponds, the part of our human nature which is more particularly its organ. Thus: the prudential corresponds to the sense and the understanding; the moral to the heart and the conscience; the spiritual to the will and the reason, that is, to the finite will reduced to harmony with, and in subordination to, the reason, as a ray from that true light which is both reason and will, universal reason, and will absolute.”²²⁰

De acordo com a caracterização depreciativa que Emerson faz do entendimento na carta a Edward, deveríamos inferir que Coleridge não resguarda nenhum papel relevante para a prudência, considerando-a mero cálculo consequencialista, sem papel na vida moral ou espiritual, interpondo obstáculos à compreensão intuitiva da razão. Mas isso não ocorre. Coleridge distingue quatro tipos de prudência: ela pode ser neutra quanto ao crescimento

²¹⁹ Coleridge 1825, p.211.

²²⁰ Coleridge 1825, p.87

moral e espiritual, quando apenas calcula as consequências de ações sem maior relevo, como, por exemplo, na decisão entre tomar suco de laranja ou limonada. A prudência pode ser subserviente a um princípio, servindo como uma muleta a um paciente convalescente, mas pode também coexistir com a moralidade e com a vida espiritual sadia no papel de um mordomo fiel e prudente.²²¹ Mas apenas uma última forma de prudência é inimiga da moralidade: quando ela obscurece nossa compreensão do pecado:

"It may be a prudence, that stands in opposition to a higher moral life, and tends to preclude it, and to prevent the soul from ever arriving at the hatred of sin for its own exceeding sinfulness (Rom.vii.13): and this is an evil prudence"²²²

Essa é uma má prudência pois está "absorvida e perdida na areia movediça do cálculo prudencial"²²³ sobre as consequências do pecado, ao invés de renegá-lo tão somente em obediência ao mandamento divino. Calcula não apenas punições terrenas e dissabores sensíveis, mas, paradigmaticamente, a punição divina. Inversamente, podemos pensar que a prudência também é má quando aconselha fazer o bem, não pelo bem em si, mas pelas recompensas presentes ou futuras.

O alvo de Coleridge na discussão sobre a má prudência não é fazer um panegírico do imperativo categórico, mas sim o nosso já conhecido William Paley. No aforismo XII do capítulo "*On Original Sin*", cujo revelador subtítulo é "*Paley not a moralist*", lemos:

"Schemes of conduct, grounded on calculations of self-interest, or on the average consequences of actions, supposed to be general, form a branch of political economy, to which let all due honor be given. Their utility is not here questioned. But however estimable within their own sphere such schemes, or any one of them in particular, may be, they do not belong to moral science, to which, both in kind and purpose, they are in all cases foreign,

²²¹ Lucas 12:42: "E disse o Senhor: Qual é, pois, o mordomo fiel e prudente, a quem o senhor pôs sobre os seus servos, para lhes dar a tempo a razão?" Coleridge 1825, p.85.

²²² Coleridge 1825, p.84.

²²³ Coleridge 1825, p.268.

and, when substituted for it, hostile. Ethics, or the science of morality, does indeed in no wise exclude the considerations of action; but it contemplates the same in its originating spiritual source, without reference to space, or time or sensible existence."²²⁴

Se a arenga dos professores de Harvard não fosse suficiente, se os argumentos de Dugald Stewart não fossem convincentes, se suas próprias convicções não fossem sólidas; Thoreau teria em Coleridge mais um aliado na hora de direcionar sua ironia contra Paley em *Resistance*. Mas o preço a pagar por essa aliança era bastante alto, pois para considerar a ação humana em "sua fonte espiritual", fora do tempo e do espaço, como sugere Coleridge, é preciso harmonizar a vontade finita com a razão e vontade absolutas, em última instância, harmonizá-la com a Vontade Divina. Coleridge, nesse ponto, fiel as suas raízes no platonismo de Cambridge, segue o exemplo da "eternal and immutable morality" de Cudworth, assim como a evidência intuitiva, *more geometrica*, da moralidade em Henry More. A razão contempla, o entendimento calcula. E só a razão tem acesso à essência da moralidade. O utilitarismo moral de Paley é uma intromissão indevida do entendimento nas questões que só a razão pode resolver. Independente das simpatias de Thoreau por Cudworth e pelo intuicionismo moral, ele não precisava dos argumentos de Coleridge para rejeitar a "*rule of expediency*" de Paley.

Qualquer um que tenha feito uma leitura cuidadosa da passagem na qual Coleridge distingue prudência, moralidade e espiritualidade, já deve ter reparado que falta introduzir alguns elementos da psicologia moral de Coleridge e, por consequência, da arquitetura de *Aids to Reflection*. A prudência está atrelada aos sentidos e ao entendimento. A vida espiritual se expressa na correta condução da vontade pela razão. E para a moralidade sobra o coração e a consciência: elementos que não aparecem, até aqui, na discussão da distinção entre "razão" e "entendimento". No entanto, o coração (dito de modo mais formal: os sentimentos ou afetos) e a consciência aparecem conectados na concepção de Coleridge sobre o Cristianismo e, por consequência da arquitetura das faculdades, na sua visão da moralidade. No aforismo

²²⁴ Coleridge 1825, p.268.

XV da seção *Moral and Religious Aphorisms*, vemos como esses elementos articulam-se na comparação do Cristianismo com o Estoicismo:

“Of the sects of ancient philosophy the Stoic is, perhaps, the nearest to Christianity. Yet even to this sect Christianity is fundamentally opposite. For the Stoic attaches the highest honour (or rather, attaches honor solely) to the person that acts virtuously in spite of his feeling, or who has raised himself above the conflict by their extinction; while Christianity instructs us to place small reliance on a virtue that does not begin by bringing the feelings to a conformity with the commands of the conscience. Its special aim, its characteristic operation, is to moralize the affections.”²²⁵

Aids to Reflection tem por principal objetivo conciliar filosofia e religião, moralidade e espiritualidade, e o caminho para essa conciliação passa pela correta identificação das faculdades humanas responsáveis pelo sentimento religioso e pelo reconhecimento do dever moral. Cabe à razão orientar a vontade na direção da espiritualidade e à consciência educar os afetos de acordo com a moralidade. Ao entendimento está reservada uma função menor, limitando-se apenas a manter a prudência nos limites da subserviência ou promoção da vida espiritual. Portanto, a função que a distinção entre “entendimento” e “razão” cumpre na arquitetura de *Aids to Reflection* é direcionar o leitor para uma compreensão correta da moralidade e espiritualidade cristã. No entanto, tenho sinceras dúvidas se Thoreau compartilhava desse objetivo ao ler Coleridge. Mas antes de examinar se são dúvidas razoáveis, vejamos como Kant aparece em *Aids to Reflection*.

A influência do Idealismo Alemão em *Aids to Reflection* vai além de Kant. Não é exagerado afirmar que Friedrich Schelling é uma presença muito mais marcante, servindo tanto de inspiração como contraponto.²²⁶ No entanto, meu interesse é examinar quais podem ter sido as pontes de contato entre Thoreau e Kant e, mais especificamente, com sua filosofia

²²⁵ Coleridge 1825, p.124. Meu sublinhado.

²²⁶ *Coleridge and German Philosophy*, de Paul Hamilton e *Coleridge, Philosophy and Religion - Aids to Reflection and the Mirror of the Spirit* de Douglas Hedley vão nessa direção.

prática. Minha terceira pergunta tem esse objetivo: medir quais elementos da teoria moral kantiana aparecem em *Aids to Reflection*, para depois julgar o eventual impacto de Kant, visto pelas lentes de Coleridge, no pensamento moral de Thoreau.

A doutrina dos dois mundos da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é o principal elemento kantiano de *Aids to Reflection*:

“O ser racional inclui-se enquanto inteligência no mundo inteligível, e é apenas como uma causa eficiente pertencente a esse mundo que dá o nome de *vontade* à sua causalidade. Por outro lado, ele está, no entanto, consciente de si mesmo como uma peça do mundo sensível, no qual se encontram suas ações enquanto meras aparências daquela causalidade; a possibilidade dessas ações, porém, não pode ser discernida a partir dessa causalidade que não conhecemos; mas, em vez disso, enquanto pertencentes ao mundo sensível, elas têm de ser discernidas como determinadas por outras aparências, a saber, por apetites e inclinações. Portanto, enquanto ações de um mero membro do mundo inteligível, todas as minhas ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura; enquanto ações de uma mera peça do mundo sensível, teriam de ser tomadas como inteiramente conformes à lei natural dos apetites e inclinações, por conseguinte à heteronomia da natureza.”²²⁷

O modo como essa doutrina aparece em *Aids to Reflection* é singular e indireto. Muito pouco lê-se o nome de Kant no texto, mas, na prática, a distinção kantiana entre heteronomia e autonomia é incorporada, por Coleridge, na distinção mais geral entre “entendimento” e “razão”. James Marsh é explícito quanto a isso no seu *Preliminary Essay*:

“I will merely observe, that the key to his system will be found in the distinctions, which we make and illustrates between *nature* and *free-will*, and between the *understanding* and *reason*.”²²⁸

²²⁷ Kant 1785/2009, p.373, Ak 453.

²²⁸ Coleridge 1825, p.17.

James Murdock, numa das primeiras tentativas sistemáticas de descrever a recepção do Idealismo Alemão na América, desenvolve a sugestão de Marsh no capítulo sobre Coleridge de *Sketches of Modern Philosophy*:

“Throughout the kingdom of *nature* according to Coleridge, one universal law prevails, and has absolute control. It is, that of the *necessary dependence* of one thing on another, or the *law of cause and effect*. To this law not only all material bodies, but all vegetable and animal life, and all sensitive and elective faculties both of brutes and of man’s animal nature, are entirely subject. But the *free Will* of a rational being, in his opinion, is not subject to this law. It acts spontaneously, and independently of any causation from without. It is not controlled by motives as the proper causes of its elections: ‘The man makes the motive, and not the motive the man’. Now when the Will renounces its allegiance to practical Reason and subjects itself to the guidance of the Understanding and the natural propensities, it renounces its high and spiritual character, and consents to become as it were a part of nature; and thus the whole man becomes carnal, earthly, selfish, and scarcely superior to the brutes, so far as the discharge of his duties and obligations as a creature of God is concerned.”²²⁹

Murdock deixa claro na sequência do texto que a sujeição da razão prática ao entendimento é uma forma de Queda do homem. O que explica o uso do termo “redenção” por Coleridge na passagem que acabamos de comentar, quando da introdução do conceito de “vontade”: “Whenever by self-subjection to this universal light, the will of the individual, the particular will, has become a will of reason, the man is regenerate: and reason is then the spirit of the regenerated man, whereby the person is capable of a quickening inter-communion with the Divine Spirit. And herein consists the mystery of Redemption(..)”

²²⁹ Murdock 1842, p.163-4.

Que a doutrina dos dois mundos seja, para a imaginação filosófica de Coleridge, mais uma alegoria da Queda, não é nada surpreendente. Afinal de contas, para um neoplatônico cristão como ele, nada mais natural que o mundo inteligível não seja apenas um ponto de vista a partir do qual considero a ação humana, mas antes o fundamento do mundo sensível. É com Platão em mente, e também com Marsilio Ficino²³⁰, Cudworth e More, que Coleridge lê a frase seguinte no texto da *Fundamentação* que acabamos de citar:

“Mas, porque o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, por conseguinte também das leis do mesmo, sendo, portanto, imediatamente legislador com respeito à minha vontade (que pertence inteiramente ao mundo inteligível) e tendo, portanto, de ser também pensado como tal, terei de me reconhecer como inteligência, embora, por outro lado, como um ser pertencente ao mundo sensível(...)”²³¹

Mesmo que retratada com cores neoplatônicas, mesmo que incorporada na distinção entre “razão” e “entendimento”, é possível manter intacta a doutrina kantiana dos dois mundos na leitura de *Aids to Reflection*. Para todos os efeitos, vou considerar essa doutrina como o principal elemento genuinamente kantiano em *Aids to Reflection*. E como é esperado, Thoreau não a subscreve. Uma oposição ao dualismo sensível/inteligível é sugerida em *Higher Laws*:

“I found in myself, and still find, an instinct toward a higher, or, as it is named, spiritual life, as do most men, and another toward a primitive rank and savage one, and I reverence them both. I love the wild not less than the good.”²³²

Destacar a ação moral do mundo sensível é destituí-la de algo essencial. Não é sem motivo que Thoreau apresenta a bondade usando a imagem de uma árvore, portanto de algo sublunar, sumamente sensível, com seus frutos e flores em *Economy*:

²³⁰ Sobre Ficino e Coleridge, Hedley 2004, p.40

²³¹ Kant 1785/ 2009 p. 375, Ak 453.

²³² WA, p. 202.

"I do not value chiefly a man's uprightness and benevolence, which are, as it were, his stem and leaves.(...) I want the flower and fruit of a man; that some fragrance be wafted over from him to me, and some ripeness flavor our intercourse. His goodness must not be a partial and transitory act, but a constant superfluity, which costs him nothing and of which he is unconscious."²³³

Thoreau não está dizendo aqui que não valoriza a retidão e a benevolência. É devido o crédito tanto à retidão do agente moral kantiano, quanto aos princípios animais de ação na psicologia do *scottish common sense*, como emblematicamente o é, a benevolência de Hutchenson e do sentimentalismo moral. Representar retidão e benevolência como tronco e folhas é dizer apenas que não estamos valorizando esses aspectos da vida moral acima de tudo (*chiefly*, como diz o texto). As flores e frutos que identificam a bondade não adoçariam nosso contato com outras pessoas caso não estivessem conectados com o tronco e as folhas. Por outro lado, que o sujeito moral não se aperceba agindo com bondade é, aos olhos de Kant, uma manifestação heterônoma. Certamente não é privada de valor, mas não é coroada com o mais alto louvor moral.

Esta passagem de *Economy* está situada em um dos vários momentos onde Thoreau faz a crítica da filantropia, e o que mais me impressiona é a divergência entre Kant e Thoreau na avaliação moral de um mesmíssimo personagem ficcional, imaginado por ambos, que nomeio como "o filantropo amargurado". A caracterização e avaliação moral kantiana do personagem é célebre:

"Admitindo pois que o ânimo desse filantropo estivesse nublado por uma amargura pessoal que apaga toda solidariedade com o destino dos demais, <e que> ele ainda tivesse recursos para fazer o bem aos miseráveis, mas a miséria alheia não o comovesse porque ele está suficientemente ocupado com a sua própria, e <que> agora, quando nenhuma inclinação o estimula mais a isso,

²³³ WA, p. 73

ele se arrancasse, no entanto, a essa insensibilidade mortal e realizasse a ação sem nenhuma inclinação, unicamente por dever, então só agora ela tem seu genuíno valor moral.”²³⁴

Minha primeira pergunta é: você convidaria o filantropo amargurado para sentar-se à mesa de sua casa, compartilharia sua intimidade? Convidaria-o para uma conversa amigável? Ao fim e ao cabo, como Kant quer nos convencer, ele mereceria nossa consideração e respeito. Afinal, ele age por dever e suas ações promovem o bem dos necessitados. Todavia algo de estranho acontece aqui. Não nos sentimos confortáveis com o fato de que ele não esboça sua solidariedade, não está preocupado com o destino de ninguém, não se comove com a desgraça alheia, apenas sua própria miséria absorve seus dias. Ele precisa “arrancar-se” de sua situação para começar a agir e promover o interesse dos mais necessitados. Não há, propriamente falando, motivação para agir. Apesar de tudo isso, Kant quer nos fazer ver que ele agiu pelo dever e, sendo assim, sua ação tem verdadeiro valor moral. Minha pergunta é: obteríamos uma lição, aprenderíamos algo observando o filantropo amargurado? A resposta de Thoreau é uma sonora negativa. O que falta ao personagem é algo fundamental para que possamos aprender com ele. Falta sua humanidade, sua naturalidade. Ele não nos é familiar. Cavell trata de alguns desses exemplos de Kant como “fantasias de pessoas essencialmente isoladas, sem amigos”²³⁵. Ao dizer que o personagem é ficcional eu penso nesta observação de Cavell, de que estes exemplos são fantasias, eles não ancoram em algo que nos seja próximo. A descrição de Thoreau do filantropo amargurado é menos dramática, mas nem por isso menos impressionante:

“The philanthropist too often surrounds mankind with the remembrance of his own cast-off griefs as an atmosphere, and calls it sympathy. We should impart our courage, and not our despair, our health and ease, and not our disease, and take care that this does not spread by contagion.”²³⁶

²³⁴ Kant 1785/2009, p. 121, Ak 398.

²³⁵ Cavell 2005, p.133.

²³⁶ WA, p.74.

Não é difícil encontrar aqueles que promovem o interesse dos necessitados em razão de seu próprio infortúnio passado, anunciando suas dores arduamente superadas aos quatro ventos como uma espécie de catarse moral, criando uma atmosfera sombria ao redor da filantropia. Para Thoreau, não está em jogo se são as lembranças dessa atmosfera doentia ou o puro dever moral que gera a ação. Mesmo que seja por dever, a ação não é moralmente louvável, pois falta o compartilhamento de nossa saúde, de nosso bem-estar, num fluxo constante e natural. O filantropo amargurado, mesmo agindo por dever, é contagioso e deve ser mantido sob vigilância.

Se o principal aspecto da filosofia kantiana que é preservado em *Aids to Reflection* não tem o aval de Thoreau, quais são as contribuições de Coleridge para o desenvolvimento de seu pensamento moral?

Sempre que penso na relação entre Coleridge e Thoreau, vejo uma trilha batida que apresenta-se, imperiosa, aos meus pés, pois é natural querer estar nas cercanias de algumas obviedades, como o é, emblematicamente, reconhecer que a poesia de Coleridge e Wordsworth são cavalos de batalha do romantismo inglês e que seria um desatino, para um leitor tão voraz de poesia como foi Thoreau, não deixar-se imiscuir em algum tipo de percepção romântica da vida moral. Difícil não ceder à tentação de imaginar Thoreau lendo *Aids to Reflection* em busca de indicações para uma compreensão mais aguda de *Lyrical Ballads*, *Dejection: An Ode*, *Frost at Midnight* ou *The Eolian Harp*. Difícil não lembrar que o Romantismo Inglês é uma tentativa de ultrapassar o limite entre o sensível e o inteligível e, nesse sentido, está dialogando com Kant com verve e força similar aos desdobramentos do Idealismo em Schelling, Fichte ou Hegel.²³⁷ É mais do que difícil, é impossível, não lembrar que a *Crítica da Razão Pura* aparece para Thoreau e Emerson pelas mãos do romantismo de Coleridge e Carlyle e que, portanto, a compreensão do transcendentalismo sobre o que está em jogo na distinção entre fenômeno e númeno, é romântica na sua raiz, pois o transcendentalismo, dentre as tantas roupagens que assume, a mais costumeira é interpretar-se como romantismo transplantado para o novo Éden, na “Nova” Inglaterra.

²³⁷ Emblemático da inquietação do romantismo perante à Filosofia Crítica é a sugestão de Coleridge que Kant poderia ter tido mais sobre o mundo numênico: “In spite therefore of his own declarations, I could never believe, that it was possible for him to have meant no more by his *Noumenon*, or Thing in itself, than his mere words express; (...)”; *Biographia Literaria*, p.266.

Se a compreensão de Coleridge e Wordsworth dos resultados da primeira *Crítica* são marcados com uma nítida decepção, é plausível pensar que esse sentimento acompanha o ressurgimento do romantismo do outro lado do Atlântico. Sendo assim, qual o motivo para o desapontamento? Cavell tem a resposta:

"I continue (...) to be guided by the thought of romanticism as working out a crisis of knowledge, a crisis I have taken to be (interpretable as) a response at once to the threat of skepticism and to a disappointment with philosophy's answer to this threat, particularly as embodied in the achievement of Kant's philosophy – a disappointment most particularly with the way Kant balances the claim of knowledge of the world to be what you may call subjective and objective, or, say, the claims of knowledge to be dependent on or independent of the specific endowments – sensual and intellectual – of the human being. (...) Romanticism's work here interprets itself, so I have suggested, as the task of bringing the world back, as to life. This may, in turn, present itself as the quest for a return to the ordinary, or of it, a new creation or our habitat; or as the quest, away from that, for the creation of a new inhabitation: Wordsworth and Coleridge would represent the former alternative; Blake and Shelley, I believe, the latter."²³⁸

Não é novidade que o conceito que melhor estrutura a percepção romântica da vida moral, por uma busca do ordinário, por um resgate da vida comum, em Emerson e em Thoreau, é o conceito de "gênio". É através do gênio, entendido como manifestação espontânea da razão, que o romantismo pretendeu escapar das limitações estabelecidas para o conhecimento possível na primeira *Crítica*. Essa tentativa está em Cousin, em Carlyle, está, sobretudo, na distinção coleridgeana entre "razão" e "entendimento" e no modo como razão e imaginação articulam-se na compreensão simbólica do mundo natural. Cabe ao gênio original do poeta, mas também do filósofo, compreender intuitivamente o extraordinário no ordinário, o miraculoso no comum, e resgatar verdades negligenciadas exatamente por estarem sempre à vista de todos, como rememora o primeiro aforismo de *Aids to Reflection*:

²³⁸ Cavell 1988, p.52-3.

"In philosophy equally as in poetry, it is the highest and most useful prerogative of genius to produce the strongest impressions of novelty, while it rescues admitted truths from the neglect caused by the very circumstances of their universal admission. Extremes meet. Truths, of all others the most awful and interesting, are too often considered as so true, that they lose all their power of truth, and lie bed-ridden in the dormitory of the soul, side by side with the most despised and exploded errors."²³⁹

O vocabulário que Coleridge emprega aqui é tributário da apresentação na *Biographia Literaria* do plano premeditado de *Lyrical Ballads*, em especial do trabalho que coube a Wordsworth executar em poemas como *The Idiot Boy* ou *The Last of the Flock*:

"(...)to give the charm of novelty to things of every day, and to excite a feeling analogous to the supernatural, by awakening the mind's attention from the letargy of custom, and directing it to the loveliness and the wonders of the world before us; an inexhaustible treasure, but for which, in consequence of the film of familiarity and selfish solicitude, we have eyes, yet see not, ears that hear not, and hearts that neither feel nor understand."²⁴⁰

O exercício da imaginação moral, que é próprio do gênio romântico, carrega a responsabilidade de "despertar a atenção da mente da letargia do costume". Qual outra influência de Coleridge poderia ser mais relevante para o desenvolvimento do pensamento moral de Thoreau? Por mais que seja possível indicar outras, essa basta para justificar um lugar de honra para Coleridge em nossa tentativa de descrição histórica dos elementos que formataram a consciência moral thoreauviana.

²³⁹ Coleridge 1825, p. 67.

²⁴⁰ Coleridge 1817, p.175.

O uso do conceito de “gênio” por parte de Thoreau é amplo. Nos *Diários*, entre 1837 e 1846, é onipresente. Em *A Week* é abundante, em *Walden*, recorrente. Na passagem que, pela primeira vez, despertou minha curiosidade, o conceito aparece como sinônimo de “razão” em uma menção indireta a Coleridge. Thoreau anota no *Diário*, em 23 de julho de 1851:

“8 A.M. – A comfortable breeze blowing. Methinks I can write better in the afternoon, for the novelty of it, if I should go abroad this morning. My genius makes distinctions which my understanding cannot, and which my senses do not report. If I should reverse the usual, – go forth and saunter in the fields all the forenoon, then sit down in my chamber in the afternoon, which it is so unusual for me to do, – it would be like a new season to me, and the novelty of it [would] inspire me.”²⁴¹

Aqui temos um exemplo cristalino da conexão entre o gênio e a “letargia dos costumes”. Uma simples alteração na ordem habitual do dia é suficiente para colocar o gênio em ação. Esse tipo de reinvenção do ordinário, tão prosaica, tão rasteira, é o início da reflexão moral para Thoreau, e tudo começa com a percepção de uma brisa confortável – o tipo de fato que a poesia de Wordsworth ou Coleridge captaria, e que Thoreau nos faz notar, se tivermos olhos para ver e ouvidos para escutar. No entanto, ouvidos e olhos não fazem todo o trabalho que é exigido pela moralidade, pois cabe ao gênio, auxiliado pela imaginação, apontar, mesmo que desordenadamente²⁴², para aspectos que os sentidos e o entendimento são incapazes de reconhecer. A sua função é apresentar as verdades do *common sense* sob uma nova e estranha luz:

“We are accustomed to say that the common sense of this age belonged to the seer at last, – as if time gave him any vantage ground. But not so: I see not but Genius must ever take an equal start, and all the generations of men are virtually at a standstill for it to come and consider of them. Common sense is not so

²⁴¹ JL, V8, p. 337

²⁴² “The very thrills of genius are disorganizing.” *Journals*, 13/02/1840.

familiar with any truth but Genius will represent it in a strange light to it.”²⁴³

Nem tudo que é visto sob uma luz diferente é agradável aos olhos, e o gênio também irrompe o *common sense* em direções insuspeitas e, por vezes, perigosas. Os desvelamentos do trágico no mundo natural, aquilo que é, na acepção romântica da palavra, o desnudamento de um personagem sobrenatural, devem ser domesticados. A parte do projeto de *Lyrical Ballads* que coube a Coleridge executar em *The Rime of Ancient Mariner* é emblemático das errâncias do gênio por regiões de coloração gris:

“(...)the incidents and agents were to be, in part at least, supernatural; and the excellence aimed at, was to consist in the interesting of the affections by the dramatic truth of such emotions, as would naturally accompany such situations, supposing then real”²⁴⁴

O exercício imaginativo de supor reais acontecimentos ficcionais, como a maldição que acompanha o navio do velho marinheiro no celeberrimo poema de Coleridge, é a suspensão voluntária da descrença, atividade que vira do avesso a *epoché* do ceticismo pirrônico. Ao gênio cabe bem, tanto a suspensão voluntária da descrença quanto da crença. O gênio acolhe a fé poética e dá ouvido ao coro das vozes contrárias, pois não aceita limites – motivo suficiente para querê-lo cativo. A moralidade, prismada no romantismo thoreauviano, é a tentativa de domesticação do gênio pelo caráter, pelo menos essa é a aposta de seu *Diário* em 02 de março de 1842:

“Character is Genius settled. It can maintain itself against the world, and if it relapses it repents. It is a dog set to watch the property of Genius. Genius, strictly speaking, is not responsible, for it is not moral.”²⁴⁵

²⁴³ 5/11/1839. JL, V1, p. 93

²⁴⁴ Coleridge 1817, p. 174.

²⁴⁵ JL, V1, p. 324.

O cuidado de Thoreau na escolha das palavras beira o cirúrgico, e o emprego do verbo “settle” na expressão “character is Genius settled” é prova disso. Todo espectro semântico do verbo está presente. Assentar, resolver, reconciliar, retificar, colocar em ordem, estabelecer, ocupar, acalmar, mas, acima de todos os diferentes sentidos e agrupando-os metaforicamente: habitar, estabelecer-se em um lugar. O caráter constrói a morada do gênio, o caráter oferece habitação ao gênio. Em *Aids to Reflection* a prerrogativa de habitar em sua casa, de estar próximo de si mesmo, é sinal de sabedoria:

“It is the advice of the wise man, ‘Dwell at home’, or with yourself; and though there are very few that do this, yet it is surprising that the greatest part of mankind cannot be prevailed upon, at least to visit themselves sometimes; but, according to the saying of the wise Salomon, *The eyes of the fool are in the ends of the Earth.*”²⁴⁶

John Donne²⁴⁷, a quem Thoreau tinha em alta conta, expressou o mesmo ponto de Coleridge na carta-poema *To Sir Henry Wotton*, que merece ser lida ao lado do capítulo *Solitude* de *Walden*:

“Be then thine own home, and in thyself dwell ;
Inn anywhere ; continuance maketh hell.
And seeing the snail, which everywhere doth roam,
Carrying his own house still, still is at home ;
Follow—for he is easy paced—this snail,
Be thine own palace, or the world's thy gaol.”

Dizer que o par de conceitos “*settle / dwell*” cumpre um papel arquitetônico em *Walden* é mais do que metáfora com sabor de redudância. Afinal de contas, *Walden* descreve a construção de uma moradia, assim como a construção do caráter. A versão romântica da *self-culture*, nas mãos de Thoreau, é, em outras (neste caso, nas mesmas) palavras, um exercício de

²⁴⁶ Coleridge 1825, p 67-8.

²⁴⁷ “Donne was not a poet, but a man of strong sense, a sturdy English thinker, full of conceits and whimsicalities, hammering away at his subject, be it eulogy or epitaph, sonnet or satire, with the patience of a day laborer, without taste but with an occasional fine distinction or poetic phrase. He was rather Doctor Donne, than the poet Donne. His letters are perhaps best.” JL, V 1, p.467. Meu sublinhado.

arquitetura para colocar limites no gênio, e os primeiros passos para sua perfeita execução são mapear o terreno e identificar a vizinhança ou proximidade que nos cabe:

“What do we want most to dwell near to? Not to many men surely, the depot, the post-office, the bar-room, the meeting-house, the schoolhouse, the grocery, Beacon Hill, or the Five Points, where men most congregate, but to the perennial source of our life, whence in all our experience we have found that to issue; as the willow stands near the water and sends out its roots in that direction.”²⁴⁸

Uma resposta mais dramática à pergunta de Thoreau já estava em *To Sir Henry Wotton*:

“Cities are sepulchres ; they who dwell there
Are carcases, as if no such there were.”

Five Points, à época de Thoreau, poderia muito bem ser descrito como ante sala do sepulcro²⁴⁹, mas o mapa de *Walden* aponta na direção de Walden não por razões sanitárias, mas pela necessidade de manter-se longe o bastante (“When I wrote the following pages, or rather the bulk of them, I lived alone, in the woods, a mile from any neighbor, in a house which I had built myself, on the shore of Walden Pond,...”)²⁵⁰ para ganhar perspectiva em relação à cidade e suas demandas por convivência, mas perto o suficiente para poder voltar quando conveniente.

A condução da imaginação moral em *Walden* começa na procura por um espaço para construir uma casa, para abrigar o gênio. Estou pressupondo, portanto, que o longo capítulo *Economy* serve como prefácio ou preparação para o que vem a seguir. O cenário de atuação desse “eu’ onipresente que narra em *Walden* tem, de fato, seu início de construção em *Where I Lived, and What I Lived For*:

²⁴⁸ WA, p. 129

²⁴⁹ Cremer, na versão anotada de *Walden*, esclarecendo a referência a Five Points: “Section of lower Manhattan notorious in Thoreau’s day for its jam-packed tenements, garbage-strewn streets, crime, prostitution, gambling, alcoholism, and disease.” P.129.

²⁵⁰ Frase inicial de *Walden*, meu sublinhado.

“At a certain season of our life we are accustomed to consider every spot as the possible site of a house. I have thus surveyed the country on every side within a dozen miles of where I live. In imagination I have bought all the farms in succession, for all were to be bought, and I knew their price. I walked over each farmer’s premises, tasted his wild apples, discoursed on husbandry with him, took his farm at his price, at any price, mortgaging it to him in my mind; even put a higher price on it,—took every thing but a deed of it,—took his word for his deed, for I dearly love to talk,—cultivated it, and him too to some extent, I trust, and withdrew when I had enjoyed it long enough, leaving him to carry it on.”²⁵¹

A sucessão hipnótica do “eu” em apenas um parágrafo é notável: “I have (...) surveyed”, “..where I live”, “I have bought”, “I knew their price”, “I walked”, “I (...) tasted”, “I (...) discoursed”, “I (...) took his farm” “I (...) love to talk”, “I trust”, “I had enjoyed”. E acabamos esquecendo que todo período começa com um suspeitíssimo “nós”. Para maior parte das pessoas não é qualquer lugar que poderia servir de terreno para moradia. Que a frase esteja construída na primeira pessoa do plural funciona como um convite para aceitarmos essa opinião tão divergente e embarcarmos nessa procura por um lugar para habitar, afinal de contas quando você é sua própria casa, não é difícil encontrar um fundo sólido em qualquer lugar.²⁵² A menos que você não tenha domesticado seu gênio e corra o risco de afundar em atoleiros ou habitar altitudes que dificultam respirar.

²⁵¹ WA, p. 78

²⁵² *Walden, Conclusion*: “There is a solid bottom everywhere.”

O Ecletismo de Victor Cousin

Mencionei que a noção de “gênio” deve ser compreendida como a manifestação espontânea da razão, mas dito assim sem maior cuidado, soa vazio ou de difícil compreensão. Se a interpretação romântica que Thoreau faz da *self-culture* depende da noção de “gênio”, é prudente perguntar: quais vias levaram Thoreau para um entendimento sobre a natureza do gênio? Não tenho a pretensão de examinar todas as possibilidades, mas creio que a influência de Victor Cousin pode ser útil para este fim, mesmo que cause algum embaraço para uma das principais orientações que defendo na apresentação histórica dos elementos que formataram a consciência moral de Thoreau, a saber, guardar uma distância calculada da influência de Kant. Ao fim e ao cabo, mesmo que sujeita a distorções que já estamos acostumados a encontrar, a utilização por Cousin da noção de “gênio” é inequivocamente inspirada na terceira *Crítica*.

Estudar a possível influência de Cousin nas obras de Thoreau é um passo no escuro. Diferente de Coleridge que é citado em vários momentos nos *Diários*, e, indiretamente, em *Walden*, distinto de Carlyle, sobre quem Thoreau escreveu um longo ensaio no período de seu experimento no lago Walden, o nome de Cousin (ou mesmo referências veladas à Cousin) não aparece nos textos. Harding não o menciona em *The Days of Henry Thoreau*, assim como Richardson Jr. em *Henry Thoreau - A Life of the Mind* e Jeffrey Cramer na edição anotada de *Walden*. Sattelmeyer nos dá apenas uma pista genérica, por meio da qual podemos começar nosso exame:

“Cousin’s system of thought was not an original one. In fact, it consisted essentially of an methodology and an attitude toward truth implied by its title [Eclecticism]: Truth is not the special province of any particular sect or movement; rather, all systems contain truth, and the proper study of philosophy consists in the historical comparison of various schools in order to discover those truths that have been contributed by each or that are universally agreed upon. Cousin emphasized (and this makes him an important stepping stone to Transcendentalism) the ability of the individual to perceive this truth on his own, through an intuitive

faculty quite close to if not indistinguishable from what the Transcendentalists, following Coleridge, called Reason."²⁵³

Em 1837, possivelmente seguindo recomendação e orientação de Brownson²⁵⁴, Thoreau leu *Introduction to the History of Philosophy*, uma edição americana de 1832 que traduzia um ciclo de palestras que Cousin proferiu na Sorbonne, publicadas na França em 1828 como *Cours de l'histoire de la philosophie*.

Em *Introduction* Cousin apresenta uma distinção entre dois modos de operação da razão: a razão opera de modo voluntário, exemplarmente no uso consciente da reflexão, como, por exemplo, usando as operações de negação, conjunção, disjunção e estabelecimento de relações de consequência; mas a razão também opera espontaneamente, sem o concurso da vontade, quando pensamos sem querer pensar, o que Cousin chama de "afirmação pura":

"To think is to affirm; the first affirmation into which nothing of volition has entered, and, by consequence, nothing of reflection, cannot be an affirmation mingled with negation; for our first acts are not denials: it must therefore have been an affirmation without negation, an instinctive perception of the truth, an entirely instinctive development of thought. The function properly belonging to the principle of thought, is to think; whether you intervene, or do not intervene, thought is developed, its exist first in the state of an affirmation, not yet mingled with any negation,; it is a pure affirmation, a pure perception."²⁵⁵

O momento de afirmação pura é capturado quando nos percebemos existindo, e está intrinsecamente conectado com a inspiração que é um acontecimento independente da constituição individual, em relação ao qual somos inteiramente passivos, e que feitas todas as contas, não é nada mais do que revelação:

²⁵³ Sattelmeyer 1988, p.21. Meu sublinhado.

²⁵⁴ Brownson e George Ripley foram os grandes entusiastas do Eclétismo Francês dentre os membros do Transcendentalismo.

²⁵⁵ Cousin 1832, p.163. Meus sublinhados.

"Inspiration is, in all languages distinguished from reflection; it is the perception of truth (I mean, of essential and fundamental truths) without the intervention of volition and of individual personality. Inspiration belong not to us. We are but simples spectators of the fact; we are not agents; (...) In effect, when man is conscious of the wondrous fact of inspiration and enthusiasm, and feels himself unable to refer it to himself, he refers it to God; and gives to this original and pure affirmation, the name of revelation."²⁵⁶

O uso espontâneo da razão, portanto, conecta o humano com o divino e qualquer semelhança com a razão intuitiva de Milton e Coleridge não é ocasional e dá razão ao comentário de Sattelmeyer com o qual começamos.

Qual é, no entanto, para Cousin, a relação entre o uso espontâneo da razão e o gênio? O começo da resposta vem a seguir:

"(...) spontaneity, is the genius of humanity, as philosophy is the genius of some men. In spontaneity, there is scarcely any difference between man and man."²⁵⁷

O Ecletismo de Cousin tinha a ambição de identificar elementos comuns a diferentes escolas filosóficas, e é patente que a noção de "gênio", apresentada como um resultado do uso espontâneo da razão, lembra a noção de *common sense* de Reid e Stewart, aliás, uma das influências decisivas sobre Cousin antes de seu contato com o Idealismo Alemão.²⁵⁸ Por outro lado, a origem kantiana é evidente quando Cousin discute o belo na arte em *Du vrai, du beau et du bien*, que reúne palestras de um curso de 1817, em particular na exposição da diferença entre "gênio" e "gosto":

"What essentially distinguishes genius from taste is the attribute of creative power. Taste feels, judges, discusses, analyzes, but does not invent. Genius is, before all, inventive and creative. The

²⁵⁶ Cousin 1832, p.165.

²⁵⁷ Cousin 1832, p.172.

²⁵⁸ Podemos ler esta identificação na seguinte observação sobre o gênio de Ésquilo: "Aeschylus had a clear eye for the commonest things. His genius was only a enlarged common sense." JL, V 1, p,117, 29 de Janeiro de 1840.

man of genius is not the master of the power that is in him; it is by the ardent, irresistible need of expressing what he feels, that he is a man of genius. (...) Give it what the name you please, it is certain that there is a I-know-not-what that inspires genius, that also torments it until it has delivered itself of what consumes it; (..)²⁵⁹

Para Kant, a capacidade criativa do gênio não pode ser ensinada, ao contrário do gosto, pois as regras pelas quais o gênio produz uma obra de arte não são, em todo ou em parte, acessíveis ao próprio autor:

" (...) where an author owes a product to his genius, he does not himself know how the *ideas* for it have entered into his head, nor has he it in his power to invent the like at pleasure, or methodically, and communicate the same to others in such precepts as would enable them to produce similar products. (Hence, presumably, our word *Genie* is derived from *genius*, as the peculiar guardian and guiding spirit bestowed upon a human being at birth, by the inspiration of which those original ideas were obtained.)"²⁶⁰

Não pretendo estender-me na análise da rica noção kantiana de "gênio", basta indicar que Cousin e também Coleridge alargam esta noção para o domínio do conhecimento teórico e da vida moral. A meu ver, é como se a noção de "gênio", com seu marcado teor romântico, contaminasse a razão teórica, criando ficções de uma razão intuitiva, e substituísse a boa vontade na fundamentação da moral.

Thoreau já reconhecia o não regramento do gênio em uma observação de 07 de abril de 1839:

"The tediousness and detail of execution never occurs to the genius projecting; it always antedates the completion of its works."²⁶¹

²⁵⁹ Cousin 1836, p.155. Meu sublinhado.

²⁶⁰ Kant 1790/2007, p. 137. Meu sublinhado.

²⁶¹ JL, V 1, p. 75

Sobre a interpretação do gênio em Cousin como uma espécie de revelação divina que nos ocorre involuntariamente, também é possível encontrar uma ressonância nos *Diários*, em 13 de fevereiro de 1840, em uma reflexão sobre a moralidade do gênio:

“Duty belongs to the understanding, but genius is not dutiful, the highest talent is dutiful. Goodness results from the wisest use of talent. The perfect man has both genius and talent. The one is his head, the other is his foot, by one he is, by the other he lives. The unconsciousness of man is the consciousness of God, the end of the world.”²⁶²

Em Thoreau, as discussões sobre o gênio normalmente estão associadas com a poesia, ou mais genericamente, com a literatura. É usual encontrar trechos falando sobre o gênio de Ésquilo, Goethe, Shakespeare, Chaucer, Shelley ou Milton. O que me leva para outro tema de convergência entre Cousin e Thoreau: a expressão da moralidade primitiva, ou da religiosidade, na poesia, ou, para usar uma expressão que dava título a uma secção do *The Dial* editada por Thoreau, a expressão da moralidade e do sentimento religioso nas “Escrituras Étnicas”.

A inspiração do gênio ganha sua forma mais autêntica e espontânea na expressão poética do sentimento religioso:

“The necessary form, the language of inspiration, is poetry; and the first oration, is a hymn. We do not commence with prose, but with poetry; for we do not commence with reflection, but with intuition and absolute affirmation. (...) Every word is an act of faith; and so incontestable is this truth, that, in cradle of societies, every primitive word is a hymn. Search in the history of languages, of societies, and of every remote epoch, and you will finding nothing anterior to the lyric element, to hymns, to litanies; such is the intensity of the truth, that every primitive conception is a spontaneous perception, the impress of faith, and of an

²⁶² JL, V 1, p.119 . A frase do final do período reaparece em *A Week* em uma discussão sobre a diferença entre o gênio, o artista e o artesão.

inspiration accompanied with enthusiasm, – that is to say, of a religious emotion.”²⁶³

Cousin, assim como Emerson e Thoreau, mantinha um vivo interesse pelo Bhagavad Gita e pelos Vedas e foi um dos principais responsáveis pelo renovado interesse na expressão literário-religiosa não só do hinduísmo, mas também do budismo. A razão para o interesse está claramente explicada na passagem acima. A expressão primitiva da religiosidade, captada em versos, é a inspiração do gênio e, portanto, comunicação com o divino. Em 24 de junho de 1840, Thoreau registra nos *Diários*:

“There is no doubt but the highest morality in the books is rhymed or measured, – is, in form as well in substance, poetry. Such is the scripture of all nations. If I were to compile a volume to contain the condensed wisdom of mankind, I should quote no rhythmless line.”²⁶⁴

Não sobra muito de originalmente kantiano nos textos de Cousin. Hegel e Schelling são referências muito mais presentes e decisivas nos seus interesses intelectuais, o que explica não só uma impaciência com Kant em *Introduction* mas também uma necessidade de ultrapassar limites claramente fixados para a razão na primeira *Crítica*. Mesmo assim, a exploração por Cousin da noção de “gênio” da analítica do sublime kantiana e o interesse pela expressão primitiva da religiosidade são estratos geológicos importantes na descrição histórica dos elementos que formataram a consciência moral thoreauviana. Além do que, reforçam a influência, mesmo que indireta, de Brownson nesta história.

²⁶³ Cousin 1832, p. 166, 174.

²⁶⁴ JL, V 1, p. 151. Com poucas alterações, a mesma ideia reaparece em *A Week*: “There is no doubt that the loftiest written wisdom is either rhymed, or in some way musically measured,—is, in form as well as substance, poetry; and a volume which should contain the condensed wisdom of mankind need not have one rhythmless line.”

Thomas Carlyle e a promessa da Inglaterra

É importante lembrar que nem todos os transcendentalistas tiveram contato direto com as obras de Kant. George Ripley, Orestes Brownson e Frederic Hedge são exceções. Acabamos de ver isto sendo dito, publicado no principal periódico do movimento: “I know nothing of the writings of Kant; but I find his doctrine thus clearly stated by one of his English interpreters.” O ingênuo autor²⁶⁵ do artigo prossegue citando o tal intérprete inglês, sem dar nomes, mas a passagem é de *State of German Literature*, um longo ensaio de Carlyle, publicado em 1827.

Um tema que tem preocupado a crítica literária, pelo menos desde a década de setenta do século passado, é determinar a extensão das leituras e da compreensão de Carlyle sobre o Idealismo Alemão, particularmente Kant, Fichte e Schelling. Este não é um problema que vá me ocupar aqui. Tudo o que eu preciso para estabelecer meu ponto – que a compreensão por Carlyle dos interesses gerais da Filosofia Crítica também guarda sinais do mesmo tipo de distorção que encontramos em Coleridge e Cousin – está dito em *State of German Literature*, com uma diferença importante: o estilo de Carlyle, ao descrever as capacidades intuitivas da razão em detrimento dos mecanicismos do entendimento, é muito mais elegante, como é de se esperar de um literato:

“Virtue is Virtue, and not Prudence; not less surely than the angle in a semicircle is a right angle, and no trapezium: Shakespeare is a Poet, and Boileau is none, think of it as you may: neither is it more certain that I myself exist, than that God exists, infinite, eternal, invisible, the same yesterday, today, and for ever. To discern these truths is the province of Reason, which therefore is to be cultivated as the highest faculty in man. Not by logic and argument does it work; yet surely and clearly may it be taught to work: and its domain lies in that higher region whither logic and argument cannot reach; in that holier region, where Poetry, and Virtue, and Divinity abide, in whose presence Understanding wavers and recoils, dazzled into utter darkness by that 'sea of

²⁶⁵ Jonathan Ashley Saxton, figura menor no Transcendentalismo. Foi membro de Brook Farm.

light', at once the fountain and the termination of all true knowledge."²⁶⁶

Não preciso de refinamentos históricos da crítica literária, nem de mais citações no mesmo teor (que são facilmente encontráveis no artigo de 1827) para afirmar que Carlyle mantém uma distância segura da Dialética Transcendental de Kant, ou mesmo do prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*:

"Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, admitir Deus, liberdade e imortalidade, sem ao mesmo tempo recusar à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentais, (...) Tive pois de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença, e o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir, sem crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda a incredulidade, que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática."²⁶⁷

Que o puritanismo de Carlyle, ou mais provavelmente, seu interesse pela filosofia de Fichte, o tenha impelido a não reconhecer as limitações da razão, apontadas por Kant, no conhecimento do transcendente, é um atenuante menor. Agora que temos uma breve exposição dos principais intérpretes de Kant para o Transcendentalismo, depois de passar por Coleridge e por Cousin e ver em Carlyle a mesma certeza em uma razão intuitiva, fica fácil concordar com a melhor leitura que conheço da impertinência em aplicar o termo "transcendentalismo", em sua acepção rigorosamente kantiana, a qualquer teoria ou visão filosófica que defenda um uso da razão para além da experiência possível ou da descrição das condições de possibilidade da própria experiência:

"That species of German Philosophy which has sprung up among the Unitarian Clergy of Massachusetts, and which is advocated especially in a recent periodical called the Dial, is known by the

²⁶⁶ Carlyle 1840, p.103-4.

²⁶⁷ Kant 1781/1989, p. 27. KrV, B XXX.

apellation TRANSCENDENTALISM. The propriety however of the apellation, may be questioned. Kant, who, so far as I know, first brought the term Transcendental to philosophy, would certainly not apply it to this or to any similar system. He would denominate it TRANSCENDENT, not Transcendental.”²⁶⁸

No entanto, avaliar se Coleridge, Cousin ou Carlyle foram intérpretes fiéis de Kant ou se já estavam imersos no idealismo pós-kantiano, é um alvo secundário e tem apenas o propósito de recomendar cautela quando se trata de avaliar possíveis influências rigorosamente kantianas no pensamento de Thoreau. O principal propósito em estudar estes autores é mostrar quais ideias foram importantes para a evolução do seu pensamento moral. Tomando essa via, Coleridge, Cousin e Carlyle têm muito mais a nos oferecer do que uma bula para administração propedêutica da filosofia de Kant. Falta examinar, então, quais foram as contribuições de Carlyle. E são várias e muito importantes.

O período do experimento de Thoreau às margens do lago Walden, entre julho de 1845 e setembro de 1847, foi um dos mais produtivos de sua curta vida como escritor: *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*, *Resistance to Civil Government* e trechos importantes de seu *Diário*, que acabaram gerando os dois capítulos iniciais de *Walden*, foram escritos no período. E durante o primeiro ano, Thoreau trabalhou em um longo artigo sobre a obra de Carlyle, publicado em 1847 com o título *Thomas Carlyle and his Works*, mas que havia sido apresentado em 1846, em uma conferência no Liceu de Concord.

Thomas Carlyle and his Works vai servir de bússola para identificar as contribuições daquele que “sozinho, depois da morte de Coleridge, manteve a promessa da Inglaterra.”²⁶⁹ Após um intróito biográfico, Thoreau começa seu artigo defendendo o estilo literário de Carlyle das acusações de obscuridade e confusão que normalmente eram feitas aos autores de língua inglesa que se deixavam influenciar por maneirismos de extração germânica. Para Thoreau, a prosa de Carlyle representa um domínio exemplar da língua materna que é comum a ambos, e os elementos mais exóticos que possamos encontrar em suas pirotecnias verbais têm sua origem nos momentos mais altivos de Milton ou na dicção de Cromwell, que o próprio Carlyle

²⁶⁸ Murdock, 1842, p.167.

²⁶⁹ EEM, p.223

ajudou a eternizar em *Oliver Cromwell's Letters and Speeches*. Thoreau valoriza o domínio da língua e fluidez de expressão em Carlyle acima de suas virtudes como crítico ou historiador.

Sattelmeyer apresenta dois traços do estilo de Carlyle que foram especialmente importantes na gestação e afirmação identitária da prosa thoreauviana, a saber, o uso literário da perspectiva da primeira pessoa do singular e a retórica do exagero:

“During the second half of 1845, while he was working on the Carlyle lecture, Thoreau was beginning to compose passages in the Journal, based in his life at the pond, of personal belief and social criticism that would form the kernel of ‘Economy’ and ‘Where I Lived and What I Lived For’ in *Walden*. Though he did not begin to write *Walden* itself until somewhat later, a large proportion of the material in the first draft can be found in the fragmentary Journal of 1845–1846. Many of these passages appear to be a response to and an imitation of the features of Carlyle’s style that Thoreau found significant and praiseworthy, especially the adoption of a distinctive persona to unify and enliven diverse material, and the deliberate cultivation of a rhetoric of exaggeration. (...)Still, the rhetorical verve and distinctive – almost aggressive – insistence upon the first personness of the narrator in *Walden* may owe a great deal to Thoreau’s immersion in Carlyle when the book was in its embryonic stage.”²⁷⁰

O uso da primeira pessoa do singular na prosa de Thoreau é o principal tema desta tese e teremos amplo espaço para discutí-lo no que se segue. Importante por ora manter em tela que a insistência na adoção de uma perspectiva de primeira pessoa para o narrador de *Walden*, de acordo com a caracterização oferecida por Sattelmeyer, é uma reação ao estilo literário de Carlyle.

A retórica do exagero aparece no artigo de Thoreau vinculado à sua leitura de *On Heroes, Hero-worship, and the Heroic in History* :

²⁷⁰ Sattelmeyer 1988, p.39-40. Meus sublinhados.

“No doubt, Carlyle has a propensity to *exaggerate* the heroic in history, that is, he creates you an ideal hero rather than another thing, he has most of that material. This we allow in all its senses, and in one narrower sense it is not so convenient. Yet what were history if he did not exaggerate it? How comes it that history never has to wait for facts, but for a man to write it?”²⁷¹

On Heroes apresenta heróis em diferentes roupagens: o herói como divindade (Odin), como profeta (Maomé), como poeta (Dante, Shakespeare), como sacerdote (Lutero, Knox), como homem de letras (Johnson, Rousseau, Burns) e como rei (Cromwell, Napoleão). *On Heroes* foi responsável, junto com Hegel, por apresentar uma visão do desenvolvimento histórico como dependente dos feitos de grandes homens, mas o que mais impressionou Thoreau no livro de Carlyle não foi a presença do herói como motor da história universal, e sim a possibilidade de reconhecer, através da biografia dos grandes homens, o heroísmo intrínseco a cada ser humano. Thoreau passa do elogio ao exagero sobre a presença do herói na história, para o reconhecimento de que somos hiperbólicos em relação a nós mesmos:

“Exaggeration! was ever any virtue attributed to a man without exaggeration? was ever any vice, without exaggeration? Do we not exaggerate ourselves to ourselves, or do we recognize ourselves for the actual men we are? Are we not all great men?”²⁷²

Nas anotações que Thoreau fez em seu *Diário*, nos primeiros dias do experimento em Walden, percebe-se dois movimentos retóricos surpreendentes suscitados pela leitura de *On Heroes*. O primeiro é a autoatribuição de heroísmo. O segundo, o reconhecimento de traços heroicos no homem simples, não apenas na sua pessoa, como nas figuras emblemáticas do lenhador Therien e dos trabalhadores da estrada de ferro. Em 07 de julho de 1845, três dias após o início de sua temporada às margens de Walden, Thoreau imagina-se em cenários homéricos:

²⁷¹ EEM, p.264.

²⁷² EEM, p.264

"I am glad to remember tonight, as I sit by my door, that I too am at least a remote descendant of that heroic race of men of whom there is tradition. I too sit here on the shore of my Ithaca, a fellow-wanderer and survivor of Ulysses."²⁷³

Após demandar imaginariamente sua descendência heróica, apenas 7 dias se passam para que ele registre novos membros para sua tropa de heróis, o primeiro é Alek Therien, que fará sua reaparição, inominado, no capítulos *Reading* e *Visitors* de *Walden*:

"Who should come to my lodge just now but a true Homeric boor, one of those Paphlagonian men? Alek Therien, he called himself; a canadian now, a woodchopper, a post-maker (...) who made his last supper on a woodchuck which his dog caught. (...) The simple man. May the gods send him many woodchucks."²⁷⁴

O resto da imaginária tropa homérica é formada por cinco trabalhadores da ferrovia, representados como gigantes:

"And earlier today came five Lestrighones, railroad men who take care of the road, some of them at least. They still represent the bodies of men, transmitting arms and legs and bowels downward from those remote days to more remote. They have some got a rude wisdom withal, thanks to their dear experience."²⁷⁵

Nada poderia ser mais avesso ao espírito elitista de Carlyle, que nos exige devoção incondicional aos grandes homens, do que essa reviravolta thoreauviana de apreço pelo homem simples. Jeffrey Cramer, no seu ensaio introdutório para a edição anotada de *Walden*, escreve sobre a diferença de atitude em relação ao heroísmo que Thoreau adota, na direção oposta a Carlyle e ao projeto similar de Emerson em *Representative Men*:

²⁷³ JL, V 1 p. 363

²⁷⁴ JL, V 1, p.365, 14/07/1845

²⁷⁵ Idem.

"In *'Thomas Carlyle and His Works'*, Thoreau wrote about both Carlyle's *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* and Emerson's *Representative Men* that neither represents "the Man of the Age, come to be called working-man." He continued, "It is obvious that none yet speaks to his condition, for the speaker is not yet in his condition." He understood, as he would write in *'Walking'*, that "the hero is commonly the simplest and obscurest of men." Consciously or not, Thoreau took up the challenge Carlyle wrote to Emerson on 29 August 1845: "I wish you would take an American hero, one whom you really love; and give us a History of him." Thoreau would redefine the heroic as he himself fulfilled the role of hero. By turning the experiment of life into a heroic task he was able to turn *Walden* from a philosophical tract of unattainable goals into a guide for the perplexed. He was able to make a representative man, not of the past, but of the present."²⁷⁶

É provável que Carlyle não ficasse satisfeito ao ver a condução de Thoreau para a sugestão feita na carta a Emerson. Uma biografia de Benjamin Franklin ou John Adams seria melhor recebida do que elogios a um lenhador canadense e simples trabalhadores braçais, imaginados em cenários homéricos nos *Diários* de um desconhecido escritor da Nova Inglaterra, que morava em uma cabana e plantava feijões.

"Não exageramos nós mesmos para nós mesmos?" Interpreto a pergunta retórica no ensaio sobre Carlyle como o primeiro claro sinal do desenvolvimento daquilo que eu chamo de "identidade ficcional" no pensamento moral de Thoreau.²⁷⁷

Movido pelo transbordamento do gênio romântico, ou pela reflexão sobre os fenômenos mais corriqueiros do autoengrandecimento, autoengano e da confabulação, Thoreau constata que não nos reconhecemos pelo homem que de fato somos. Aceitar a retórica do exagero nos exercícios autobiográficos é uma forma de superar a timidez do homem apologético. Não é sem esforço que o sentido comum moral tenta digerir a petulância da *self-reliance* emersoniana ou aceita os desafios da individualidade negativa, em especial

²⁷⁶ WA, p.xxii.

²⁷⁷ O conceito de identidade ficcional será apresentado no capítulo "*Walden*: experimento autobiográfico e identidade ficcional"

quando a opinião alheia é preterida ou relegada ao ostracismo em nome da afirmação individual. O mesmo se passa aqui com a sugestão de Thoreau de que o exagero de si mesmo é uma constante psicológica da vida moral. Exagerar a si mesmo é uma das formas de proclamar a invenção de si mesmo, é reconhecer que a identidade pessoal não é construída apenas de lembranças e da conectividade da memória, como tradicionalmente em Locke, mas também pelo uso da imaginação. Em várias passagens Thoreau representa a plasticidade e elasticidade da natureza humana recorrendo a símiles, pois admitir a importância da imaginação na identidade pessoal é também admitir que o *self* é algo sujeito à impermanência e mutabilidade. À transitoriedade do *self* na psicologia moral emersoniana Thoreau adiciona um novo componente, o que eu chamo de cumulatividade. Quando lemos um livro, percorremos as páginas, transitamos por diferentes estágios, da mesma maneira como transitamos por diferentes identidades em um processo perfeccionista. O que Thoreau nos lembra é que as páginas que já foram lidas, continuam lá, de fato são estágios pelos quais já passamos, mas, em absoluto, são páginas viradas, esquecidas:

“The life in us is like the water in the river; it may rise this year higher than ever it was know to before and flood the uplands – even this may be the eventful year – and drown out all our muskrats.

There [are] as many strata at different levels of life as there leaves in a book. Most men probably have lived in two or three. When on the higher levels we can remember the lower levels, but when on the lower we cannot remember the higher.

My imagination, my love and reverence and admiration, my sense of the miraculous, is not so excited by any event as by the remembrance of my youth.”²⁷⁸

Uso o conceito de “cumulatividade” para designar uma operação diferente da memória. Posso lembrar do já fiz, do que já fui, mas “cumulatividade” é continuar sendo o que já fui, é não renegar o passado como algo que deixei de lado, é ter a imaginação despertada pelos eventos e personalidades pretéritas, reverenciando ou criticando-os na proporção devida.

²⁷⁸ JL, V 2 p. 33, 09/06/1850.

Em *Walden* essa passagem dos *Diários* é reutilizada na *Conclusão*, com um adendo importante:

“The life in us is like the water in the river. It may rise this year higher than man has ever known it, and flood the parched uplands; even this may be the eventful year, which will drown out all our muskrats. It was not always dry land where we dwell.”²⁷⁹

É possível que tenhamos escolhido habitar terras antes inundadas pelos próprios excessos da imaginação. O exagero sobre si mesmo, apesar de ser um fenômeno natural e esperado, deve e pode ser mantido sob controle. A matéria prima oferecida pela imaginação na criação de uma identidade pode e deve ser trabalhada com critério:

“When one man has reduced a fact of the imagination to be a fact to his understanding, I foresee that all men at length establish their lives on that basis.”²⁸⁰

Vem a calhar aqui a definição romântica de moralidade como a tentativa de domesticação do gênio pelo caráter. Converter um fato da imaginação em um fato do entendimento é outro modo de dizer a mesma coisa, desde que estejamos dispostos a reconhecer a função do entendimento na construção do caráter.

O caráter é construído colocando a vida individual em perspectiva²⁸¹: examinando, comparando e sopesando as diferentes folhas deste livro onde a vida está escrita. No caso de Thoreau, que depositou mais de dois milhões de palavras em seus *Diários*, dizer que a construção do caráter é um exercício autobiográfico de escrita e leitura séria, é uma obviedade. Menos óbvio é afirmar que, ao transformar seu *Diário* em *Walden*, o ponto focal da narrativa não é mais Henry David Thoreau, mas um personagem ficcional como Aquiles na

²⁷⁹WA, p. 324. Meu sublinhado.

²⁸⁰WA, p.11

²⁸¹ “It would be well if we saw ourselves as in perspective always, impressed with distinct outline on the sky, side by side with the shrubs on the river's brim.” JL, V 1, p. 140, 15/06/1840.

Ilíada, Bloom em *Ulysses*, Captain Ahab em *Moby-Dick* ou Diogenes Teufelsdröckh em *Sartor Resartus*.

Nas primeiras palavras de *Walden* lemos a exigência, feita a todo escritor, que dê um “relato simples e sincero de sua vida” e criamos a expectativa de que *Walden* será um relato deste tipo sobre Henry David Thoreau, mas o “eu” que narra em *Walden* ganha, como veremos mais adiante, sucessivas características ficcionais que o distanciam do Henry David Thoreau histórico. E o modo como leio *Walden* pressupõe que este estranhamento não é acidental e sim parte importante da compreensão da obra e, por consequência, elemento fundamental no desenvolvimento do pensamento moral de Thoreau.

De onde veio a ideia desta peculiar combinação de autobiografia e ficcionalidade? Minha sugestão é olhar, novamente, para *Thomas Carlyle and his Works*:

“Sartor Resartus is, perhaps, the sunniest and most philosophical, as it is the most autobiographical of his works, in which he drew most largely on the experience of his youth.”²⁸²

Sartor Resartus não é obra de fácil resenha, mas vou precisar identificar alguns elementos da narrativa para tentar explicar por que Thoreau a considera uma obra autobiográfica. *Sartor Resartus* apresenta, na figura de um Editor – cujo nome não é declarado – uma tentativa de resenha de “*Die Kleider, ihr Werden und Wirken*” (Roupas, sua Origem e Influência) do filósofo alemão Diogenes Teufelsdröckh. O Editor, no esforço de compreender obra tão singular, recebe, com a ajuda de Hofrath Heuschrecke (um conterrâneo de Teufelsdröckh), um conjunto de documentos biográficos sobre o filósofo que não passa de um amontoado caótico de papéis:

“(…)Six considerable PAPER-BAGS, carefully sealed, and marked successively, in gild China-ink, with the symbols of the Six southern Zodiacal Signs, beginning at Libra; in the inside of which sealed Bags lie miscellaneous masses of Sheets, and oftener Shreds and Snips, written in Professor Teufelsdröckh’s scarce

²⁸² EEM, p.254.

legible *cursiv-schrift*; and treating of all imaginable things under the Zodiac and above it, but of his own personal history only at rare intervals, and then in the most enigmatic manner.”²⁸³

O livro segundo de *Sartor* trata da biografia de Teufelsdröckh por meio do arranjo que foi possível ao Editor fazer dos escritos recebidos nas seis sacolas de papel. O que o Editor faz, portanto, é uma colagem dos textos escritos por Teufelsdröckh e apresenta-os como uma autobiografia. A sugestão de Thoreau é que seria possível inferir elementos da biografia do próprio Carlyle a partir da reconstrução feita pelo Editor (personagem que podemos pensar como um *alter-ego* de Carlyle) da vida de Teufelsdröckh. Emblematicamente, portanto, *Sartor Resartus* oferece uma apresentação literária da conexão entre autobiografia e ficção.

Contudo, como explicar que Thoreau considere *Sartor* não apenas como a obra mais autobiográfica, mas a mais filosófica de Carlyle? A resposta direta é atentar para o conteúdo do que é dito em *Sartor*. Afinal de contas, o livro é uma resenha de outro livro que trata da filosofia das roupas, de uma *Lebensphilosophie*, que só será compreendida quando contrastada com o pano de fundo da vida de seu autor, como lembra Heuschrecke em uma carta ao Editor:

“Hofrath Heuschrecke, in a too long-winded Letter,(...) proceeds to remind us of what we know already: that however it may be with Metaphysics, and other abstract Science originating in the Head (*Verstand*) alone, no Life-Philosophy (*Lebensphilosophie*), such as this of Clothes pretends to be, which originates equally in the Character (*Gemüth*), and equally speaks thereto, can attain its significance till the Character itself is know and seen; ` till the Author’s View of the World (*Weltansicht*), and how he actively and passively came by such view, are clear: in short till a Biography of him has been philosophico-poetically written and philosophico-poetically read.”²⁸⁴

Uma resposta mais longa, para qual confesso que me faltam fôlego e os meios para percorrer, passaria por um acerto de contas entre a filosofia de Fichte e o gênio literário de

²⁸³ Carlyle 1834/1956, p.58

²⁸⁴ Carlyle 1834/1956, p.56

Carlyle. Resposta que é sugerida em um artigo de Kit Andrews, onde teses de *German Idealism - The Struggle against Subjectivism, 1781 – 1801*, de Frederick Beiser, são utilizadas para este fim:

“Carlyle scholarship has carefully documented, analyzed, and argued over the importance of Fichte’s philosophy for Carlyle’s thought. Beiser’s reevaluation of Fichte’s influence on German literature has not yet been considered, though, as a way to understand Fichte’s corresponding influence on Carlyle’s quirky blend of biographical fiction and German Idealism in *Sartor Resartus* (1833–34). This article seeks to include Carlyle as a member of that set of post-Fichtean writers, for whom, as Beiser explains, “drama and the novel” became “the only proper medium to explore and resolve philosophical problems” (*German Idealism*,379). Like the German writers (Novalis, Holderlin, Friedrich Schlegel, and Jean Paul Richter) who closely read, and in some cases attended, Fichte’s 1794 lectures collected as the first *Wissenschaftslehre* (Science of Knowledge), Carlyle found in the representation of particular lives a unique, and to some extent necessary, literary form through which to further develop and attempt to resolve the philosophical tensions that animate Fichte’s thought.”²⁸⁵

Walden também oferece uma *Lebensphilosophie*. *Economia* pode ser lido como um tratado sobre a filosofia das roupas, do abrigo, da alimentação e do combustível, em resumo, um tratado sobre como manter-se aquecido. *Economia* fala de atividades que eu realizo. Ser filósofo é resolver os problemas da vida na prática:

“*Philosophia practica est eruditionis meta*, philosophy practiced is the goal of learning”²⁸⁶

²⁸⁵ Kite, Andrews 2012, p.722. Meu sublinhado.

²⁸⁶ EEM p. 249

Parte do que está sugerido na revalorização heróica do 'the Man of the Age, come to be called working-man' é o elogio do caráter prático, da filosofia orientada para os desafios do prosaico, do corriqueiro. Nada mais prosaico, nada mais comum do que a necessidade de manter-se aquecido e o filósofo é aquele que sabe como lidar da melhor maneira com as tarefas do diário. Não é a toa que Thoreau elogia a interpretação que Carlyle oferece para o lema délfico:

"The before impossible precept, 'know thyself', he translates into the partially possible one, 'know what thou canst work at' "²⁸⁷

A mesma ideia aparece nos *Diários* e retrabalhada em *Walden*:

"Next to us is not the workman whom we have hired, but ever the workman whose work we are. He is at work, not in my backyard, but inconceivably nearer than that."²⁸⁸

"Next to us is not the workman whom we have hired, with whom we love so well to talk, but the workman whose work we are."²⁸⁹

Para usar uma expressão que Gilbert Ryle colocou em circulação, autoconhecimento é uma variedade de 'saber como'. Ou, para colocar nos termos de Carlyle:

"A certain inarticulate Self-consciousness dwells dimly in us; which only our Works can render articulate and discernible. Our Works are the mirror wherein the spirit first see its natural lineaments"²⁹⁰

Como afirmei antes, as influências de Carlyle são muito importantes e um breve resumo é suficiente para recordar os principais aspectos.

²⁸⁷ EEM p.254

²⁸⁸ JL, V 1, p. 364, 07/07/1845.

²⁸⁹ WA, p. 130

²⁹⁰ Carlyle 1834/1956 p.124.

O uso literário da primeira pessoa em uma retórica do exagero mapeia duas rotas paralelas no desenvolvimento do pensamento moral de Thoreau. A primeira é a atribuição de traços heroicos ao homem simples, ao *Man of the Age*, representado em *Walden* como uma ficção autobiográfica. A segunda passa pelo reconhecimento de que a retórica do exagero também é uma constante do exercício autobiográfico, o que explica sua ficcionalidade. As conexões entre ficção e autobiografia, e entre autobiografia e filosofia, ganham relevo se lembrarmos que Carlyle descreve a *Lebensphilosophie* de Teufelsdröckh como um produto não só do entendimento, mas do caráter, que, em última instância, é o substrato de todas as habilidades e talentos que colocamos em funcionamento nas rotinas do diário:

“Our true character silently underlies all our words and actions, as the granite underlies the other strata. Its steady pulse does not cease for any deed of yours, as the sap is still ascending in the stalk of the fairest flower.”²⁹¹

²⁹¹ JL, V 1, p. 257, 03/05/1841.

Capítulo 5 *Walden*: experimento autobiográfico e identidade ficcional

Os capítulos apresentados até agora podem ser julgados, *prima facie*, pela adequação aos fatos: o ambiente cultural de Thoreau, o tema e ritmo das leituras, as redes de amizade e influência – elementos encontráveis nas biografias e nos estudos históricos sobre Thoreau e os principais nomes e episódios do Transcendentalismo. Se o que apresentei até então possui alguma plausibilidade, é somente na medida em que não distorce ou desconsidera informações que são de domínio público.

No presente capítulo, a perspectiva será outra. Me interessará menos as conexões histórico-conceituais que levaram Thoreau ao conteúdo do que foi escrito em seus *Diários*, artigos e livros publicados em vida ou postumamente, e mais o *modo* como foram escritos. O conceito de “identidade ficcional”, que é central para apresentar a concepção moral de Thoreau, não é apresentado explicitamente em seus textos, mas, se eu estiver correto, é uma ferramenta importante para explicar *o que ele fez* ao escrevê-los. Portanto, se atribuo à Thoreau alguma visão particular sobre a moral, ela está *pressuposta* no modo como sua obra, e tipicamente *Walden*, foi escrita.

“a simple and sincere account”

O andamento inaugural da apresentação do conceito de “identidade ficcional” concentra-se em estreimar a caracterização que Thoreau oferece de seus propósitos ao escrever *Walden*:

“Moreover, I, on my side, require of every writer, first or last, a simple and sincere account of his own life, and not merely what he has heard of other men’s lives; some such account as he would send to his kindred from a distant land; for if he has lived sincerely, it must have been in a distant land to me.”²⁹²

²⁹² WA, p. 2.

"Account" não é apenas um relato ou descrição, mas uma prestação de contas. Exigir simplicidade e sinceridade de uma prestação de contas é presumir que um balacete não deva conter malabarismos contábeis ou rubricas pouco transparentes.

Quando lemos esta frase, entre os primeiros parágrafos de *Walden*, é natural esperar que o livro que temos em mãos seja uma prestação de contas – expectativa que *Economy* irá atender à perfeição na sua aritmética de entradas e saídas. No entanto, se balancetes e registros contábeis de uma vida são indícios confiáveis, não são os únicos moralmente relevantes. Quando Thoreau pergunta quais são as reais necessidades da vida ele pondera duas estratégias de resposta:

"It would be some advantage to live a primitive and frontier life, though in the midst of an outward civilization, if only to learn what are the gross necessities of life and what methods have been taken to obtain them; or even to look over the old day-books of the merchants, to see what it was that men most commonly bought at the stores, what they stored, that is, what are the grossest groceries."²⁹³

Se as duas possibilidades estavam abertas, qual a razão para Thoreau não ter se transformado em um historiador das práticas mercantis dos armazéns da Nova Inglaterra ao invés de ter escrito sobre a vida rústica e primitiva em *Walden*? A primeira opção não é apenas exercício retórico. Em *A Week*, Thoreau examina a contabilidade de um pescador em 1805:

"But, alas! no record of these fishers' lives remains that we know, unless it be one brief page of hard but unquestionable history, which occurs in Day Book No. 4, of an old trader of this town, long since dead, which shows pretty plainly what constituted a fisherman's stock in trade in those days. It purports to be a Fisherman's Account Current, probably for the fishing season of the year 1805, during which months he purchased daily rum and sugar, sugar and rum, [...] "one cod line," "one brown mug," and "a line for the seine"; rum and sugar, sugar and rum, "good loaf

²⁹³ WA, p. 11.

sugar,” and “good brown,” [...] in short and uniform entries to the bottom of the page, all carried out in pounds, shillings, and pence, from March 25th to June 5th, and promptly settled by receiving “cash in full” at the last date. But perhaps not so settled altogether. These were the necessaries of life in those days; with salmon, shad, and alewives, fresh and pickled, he was thereafter independent on the groceries.”²⁹⁴

Em 27 de janeiro de 1854, seu *Diário* examina minuciosamente os hábitos mercantis de um conterrâneo distante, um tal “Mr. Ephraim Jones”, que inventariou suas contas no ano de 1742:

“The articles most commonly bought were mohair (commonly with buttons) (a kind of twist to sew on buttons with), rum (often only a gill to drink at the store), – more of these than anything; salt, molasses, shalloon, fish, calico, some sugar, a castor hat, almanac, psalter (and sometimes primer and testament), paper, knee-buckles and shoe-buckles, garters and spurs by the pair, deer skins, a fan, a cart whip, various kinds of cloth and trimmings, – as half-thick, osnaburg, a very little silk, ferret, quality, serge for breeche, etc., etc. – gloves, a spring knife, an ink-horn, a gun, cap, spice, a pocket case...[...]”²⁹⁵

A razão para Thoreau ter optado por levar uma vida rústica, para depois descrevê-la em *Walden*, é simples: o que é exigido de todo escritor é uma prestação de contas da *sua* vida “e não apenas o que ouviu da vida de outros homens”. Um inventário das práticas mercantis, por mais irritantemente detalhado que fosse, por mais preocupado que estivesse em mapear, com rigores estatísticos, as necessidades da vida, ainda assim não atenderia ao principal critério que a peculiar investigação thoreauviana em *Walden* pretendeu ter seguido: colocar necessidades à prova da experiência pessoal. *Walden narra* um experimento em primeira pessoa. *Walden é* o experimento em primeira pessoa de enviar as contas, de apresentar a contabilidade, como que

²⁹⁴ *A Week, Saturday.*

²⁹⁵ JL, V 6, p.78

postada de uma terra nem tão distante, “um quilômetro e meio de qualquer vizinho”, mas suficientemente retirada para garantir sossego e perspectiva. A palavra “experimento” deve ser levada a sério, ao pé da letra. É assim que Thoreau refere-se ao período vivido em Walden, como um “*experiment*”. Cavell acerta o alvo em *The Senses of Walden*:

“But it is axiomatic in *Walden* that its author praises nothing that he has not experienced and calls nothing impossible that he has not tried.”²⁹⁶

Se o que espera-se de todo escritor é uma prestação de contas simples e sincera, se a prestação de contas não é apenas o registro de vidas já vividas por outros mas o retrato de um experimento em primeira pessoa, se *Walden* é uma prestação de contas que atende exigências desta ordem, o mínimo que podemos esperar, ao começar a lê-lo, pelo começo, na sua primeiríssima frase, é que o texto passe pelo teste da verossimilhança:

“When I wrote the following pages, or rather the bulk of them, I lived alone, in the woods, a mile from any neighbor, in a house which I had built myself, on the shore of Walden Pond, in Concord, Massachusetts, and earned my living by the labor of my hands only. I lived there two years and two months. At present I am a sojourner in civilized life again.”²⁹⁷

Não é preciso vasculhar a biografia de Thoreau para duvidar que ele vivia sozinho, apenas com o trabalho de suas mãos, em uma casa que ele mesmo construiu. A própria leitura de *Walden* se encarregará de denunciar exageros ou mitificações para além da primeira frase do livro. Sendo assim, o que deve-se concluir a partir dessa dissensão voluntária?

²⁹⁶ Cavell 1972/1982, p.4

²⁹⁷ WA, p.1.

Fatos e exageros: autobiografia e ficcionalidade

Antes de concluir, apressadamente, que a prestação de contas é insincera, é prudente observar como Thoreau registra nos *Diários*, em 9 de novembro de 1851, sua concepção dos processos de escrita de *Walden*:

"Facts should only be as the frame to my pictures; they should be material to the mythology which I am writing; [...]"²⁹⁸

Já observei de que modo ficção e autobiografia estão relacionadas na glosa da retórica do exagero em Carlyle. Mantendo a lição em mente, entendo que "mitologia" é, para início de conversa, uma variedade da família do exagero. Os fatos servem apenas de moldura no experimento de *Walden*, pois, no limite, todo exercício autobiográfico é ficcional em alguma medida. Por vezes, em toda medida. É preciso uma sensibilidade literária para apreender essa conexão como algo mais do que simples contradição ou incoerência. Joyce Carol Oates, no artigo *Mysterious Thoreau* publicado no *The New York Times*, em 1 de maio de 1988, não desaponta:

"If Henry David Thoreau is an emblematic and even a heroic figure for many writers it is partly because the "Henry David Thoreau" of "Walden" is so triumphant a literary creation - a fiction, surely, metaphorical rather than human, pieced together as we now know by slow painstaking labor out of the journals of many years. (At the time of his death Thoreau left behind an extraordinary record - 39 manuscript volumes containing nearly two million words, a journal religiously kept from his 20th year until his death.) In fact "Walden" is mosaic rather than narrative, a carefully orchestrated symbolic fiction and not a forthright account of a man's sojourn in the woods. More important still, we should understand Thoreau's "I" to be a calculated literary

²⁹⁸ JL, V. 3, p. 99.

invention, a fictitious character set in a naturalistic but fictitious world.”²⁹⁹

Como Oates indica, o texto de *Walden* é o resultado de quase nove anos de contínua elaboração e edição da gigantomaquia literária dos *Diários*. É como se o narrador de *Walden* cumprisse função análoga ao Editor de *Sartor Resartus*, organizando uma biografia a partir da “miscelânea amontoada de folhas, no mais das vezes tiras e recortes, escritas na pouco legível *cursiv-schrift* do professor Teufelsdröckh”.

Considerar que o exercício autobiográfico é ficcional por excelência implica na aceitação de uma tese sobre a natureza do *self* como um artefato, como algo construído ou inventado. O que gera outra consequência para a epistemologia do *self*: a ideia de uma identidade ficcional implica na passagem do autoconhecimento como descoberta para autoconhecimento como invenção. O *self* não se deixa capturar em uma observação introspectiva ou em um exercício exclusivo da memória. É preciso inventá-lo, usando fatos biográficos apenas como moldura para a imaginação.

O autoconhecimento como descoberta é um elemento central nos exercícios autobiográficos de inspiração calvinista, que disseminaram a prática de manter diários como registros dos sinais da graça na vida de um indivíduo, sinais que estavam lá, para serem descobertos introspectivamente:

“American Calvinist diaries frequently reveal a deep anxiety about salvation and sin that leads to a profound search for signs of grace in ordinary events. These diaries often recorded a psychological self-examination to determine the authenticity of the author’s election.”³⁰⁰

O afastamento da teologia predominantemente calvinista, em especial do dogma da eleição incondicional, é um dos primeiros passos na direção de uma experiência de identidade pessoal que dependa, tão somente, da atividade autônoma de um sujeito na sua realização.

²⁹⁹ <http://www.nytimes.com/1988/05/01/books/the-mysterious-thoreau.html?src=pm&pagewanted=1>

³⁰⁰ Young 2009, p.73.

As duas teses, sobre a natureza do *self* como um artefato, e do autoconhecimento como um processo de invenção, não são apenas uma reação a elementos doutrinários do calvinismo, pois foram reapresentadas de diversas maneiras, em áreas tão diferentes quanto teoria literária, psicanálise, psicologia cognitiva, antropologia cultural, teoria política e, obviamente, filosofia moral.³⁰¹ O vocabulário utilizado, na maior parte das vezes, pretende expressar a relação entre identidade e processos narrativos. Para ficarmos com exemplos da filosofia moral, os *loci*, agora clássicos, desse vocabulário são *After Virtue* (1981), de Alasdair MacIntyre, e *Sources of the Self* (1989), de Charles Taylor:

"We identify a particular action only by invoking two kinds of context, implicitly if not explicitly. We place the agent's intentions, I have suggested, in causal and temporal order with reference to their role in his or her history; and we also place them with reference to their role in the history of the setting or settings to which they belong. In doing this, in determining what causal efficacy the agent's intentions had in one or more directions, and how his short term intentions succeeded or failed to be constitutive of long-term intentions, we ourselves write a further part of these histories. Narrative history of a certain kind turns out to be the basic and essential genre for the characterization of human actions."³⁰²

"Here we connect up with another inescapable feature of human life. I have been arguing that in order to make minimal sense of our lives, in order to have an identity, we need an orientation to the good, which means some sense of qualitative discrimination, of the incomparably higher. Now we see that this sense of the good has to be woven into my understanding of my life as an unfolding story. But this is to state another basic condition of the

³⁰¹ Para uma apresentação do cenário de surgimento do conceito de "narrativa" nas ciências humanas ver o capítulo "*Autobiography and Self*" em "*Acts of Meaning*" (1990) de Jerome Bruner.

³⁰² MacIntyre 1981, p. 208. Meu sublinhado.

making sense of ourselves, that we grasp our lives in a narrative.³⁰³

Reconheço que o que estou chamando de “identidade ficcional” guarda semelhanças com o conceito de “narrativa” tal como utilizado por MacIntyre, Taylor e nas investigações correlatas de outras áreas que indiquei anteriormente. No entanto, pretendo desenvolver o conceito de “identidade ficcional” sem fazer uso destas teorias, trabalhando tão somente com elementos que Thoreau tinha à mão e que foram expostos nos primeiros quatro capítulos da tese.³⁰⁴

Com isso em mente, creio plausível afirmar que, em larga medida, a parcialidade do *self* emersoniano é o conceito que permite a Thoreau pensar a contínua invenção e transformação do sujeito moral. Mas, como já tentei mostrar, as razões apresentadas por Emerson e Thoreau para essa parcialidade são diferentes. O que assegura a parcialidade para Thoreau é a multiplicidade simultânea dos talentos:

“The perfect man has both genius and talent. The one is his head, the other his foot; by one he is, by the other he lives.”³⁰⁵

Assim como o caráter é a domesticação do gênio, as habilidades ou os talentos são sua expressão prática, sua via de inserção no mundo. Conhecer suas habilidades é conhecer seu caráter, é vislumbrar o gênio – o que é apenas outra maneira de expressar a importante lição de Carlyle³⁰⁶, que o autoconhecimento possível é tão somente a descrição minuciosa de nossas

³⁰³ Taylor 1989, p. 47. Meu sublinhado.

³⁰⁴ Outra razão para não utilizar as teorias de MacIntyre e Taylor são suas pressuposições comunitaristas no uso dos conceitos de “*settling*” (em MacIntyre) e “*moral space*” (em Taylor) - o que geraria uma distorção indesejada em relação ao modo como concebo a identidade ficcional em Thoreau, em especial na sua conexão com o conceito romântico de “gênio”.

³⁰⁵ JL V.1, p.119, 13/02/1840.

³⁰⁶ Lição que também é ensinada por Heidegger, em *Sein und Zeit*, e por Gilbert Ryle, em *Concept of Mind*.

habilidades³⁰⁷, o que torna mais fácil compreender a cornucópia de atividades empreendidas pelo narrador de *Walden*.

Cumulatividade e habilidades

Steven Hartman³⁰⁸ lista cuidadosamente as atividades ou habilidades que o narrador de *Walden* atribui a si mesmo:

- agrimensor;
- carpinteiro;
- diarista;
- estudante;
- lavrador;
- professor;
- mercador;
- jardineiro;
- construtor;
- colono;
- caçador;
- pescador;
- palestrante.

Na lista de Hartman existem treze diferentes ocupações, com a ressalva de que a contagem ainda poderia continuar. Em uma carta de Thoreau, citada por Cramer, a lista também contém treze ocupações, mas com alguns acréscimos:

³⁰⁷ EEM p.254: "The before impossible precept, 'know thyself', he translates into the partially possible one, 'know what thou canst work at'"

³⁰⁸ Hartman 2004, p.343.

"I am a Schoolmaster — a Private Tutor, a Surveyor — a Gardener, a Farmer — a Painter, I mean a House Painter, a Carpenter, a Mason, a Day-Laborer, a Pencil-Maker, a Glass-paper Maker, a Writer, and sometimes a Poetaster"³⁰⁹

A etimologia de "exaggerate", na sua raiz latina (*exaggerare*) carrega, literalmente, as ideias de "empilhar" e "acumular". E se olharmos para as autoatribuições de habilidades nas listas de Thoreau, fora e dentro de *Walden*, é exatamente de acumulação que se trata. Se o autoconhecimento possível é a descrição de habilidades, e se Thoreau não as renega ou abandona mas, ao contrário, as acumula em uma descrição compreensiva, segue-se que a tarefa do autoconhecimento é, também, uma modalidade de exagero tal qual o exercício autobiográfico ficcional.

O modo mais claro de compreender o elogio da acumulação de habilidades é por meio do esboço de crítica que Thoreau faz à divisão do trabalho, tal como apresentada no primeiro capítulo de *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, de Adam Smith. A divisão do trabalho gera maior produtividade e, portanto, mais riqueza, quando associada a circunstâncias específicas, como a destreza resultante da especialização, a otimização do tempo pela concentração de esforços em apenas um tipo de tarefa e a mecanização de determinadas operações. Explicando os benefícios da otimização do tempo e os riscos envolvidos na transição continuada de uma atividade a outra durante uma jornada de trabalho, Smith emprega depreciativamente o verbo "[to] saunter" (perambular, vadiar, deambular, errar, flanar, vadiar) que será reutilizado por Thoreau na direção oposta:

"[...] the advantage which is gained by saving the time commonly lost in passing from one sort of work to another is much greater than we should at first view be apt to imagine it. It is impossible to pass very quickly from one kind of work to another that is carried on in a different place and with quite different tools. (...) A man commonly saunters a little in turning his hand from one sort of employment to another. When he first begins the new work he is seldom very keen and hearty; his mind, as they say, does not go

³⁰⁹ Citado na edição comentada de *Walden*. WA, p. 57.

to it, and for some time he rather trifles than applies to good purpose. The habit of sauntering and of indolent careless application, which is naturally, or rather necessarily acquired by every country workman who is obliged to change his work and his tools every half hour, and to apply his hand in twenty different ways almost every day of his life, renders him almost always slothful and lazy, and incapable of any vigorous application even on the most pressing occasions. Independent, therefore, of his deficiency in point of dexterity, this cause alone must always reduce considerably the quantity of work which he is capable of performing."³¹⁰

A sugestão de Smith é que uma certa indolência ou até mesmo desatenção sejam causadas pelas contínuas trocas de atividade ou função quando o mesmo sujeito ocupa-se com uma gama variada de atividades no mesmo período, digamos, na duração de um dia.

Enquanto Smith vê indolência e tempo perdido, Thoreau faz apologia do "*habit of sauntering*", como em *Walking*, em que explora uma etimologia deliciosamente fantasiada que conecta "*sauntering*" com a Terra Santa³¹¹. Em *Economy*, Thoreau é um pouco mais explícito quanto ao que ele vê de pernicioso na divisão do trabalho:

"Who knows but if men constructed their dwellings with their own hands, and provided food for themselves and families simply and honestly enough, the poetic faculty would be universally developed, as birds universally sing when they are so engaged? But alas! we do like cowbirds and cuckoos, which lay their eggs in nests which other birds have built, and cheer no traveller with their chattering and unmusical notes. Shall we forever resign the pleasure of construction to the carpenter? What does architecture amount to in the experience of the mass of men? I never in all my walks came across a man engaged in so simple and natural an occupation as building his house. We belong to the

³¹⁰ Smith 1776, Livro I, Cap.1, p.23.

³¹¹ "I have met with but one or two persons in the course of my life who understood the art of Walking, that is, of taking walks, who had a genius, so to speak, for *sauntering*; which word is beautifully derived "from idle people who roved about the country, in the middle ages, and asked charity, under pretence of going *à la sainte terre*" — to the holy land, till the children exclaimed, "There goes a *sainte-terror*", a saunterer — a holy-lander."

community. It is not the tailor alone who is the ninth part of a man; it is as much the preacher, and the merchant, and the farmer. Where is this division of labor to end? and what object does it finally serve? No doubt another may also think for me; but it is not therefore desirable that he should do so to the exclusion of my thinking for myself."³¹²

Se a divisão do trabalho é causa do aumento da produtividade, estimulando a roda viva de compra e venda, produção e consumo, é compreensível que Thoreau pretendesse fazer a defesa da acumulação de outro tipo de riqueza: a multiplicidade dos talentos. Não há nenhum tipo de indolência ou descuido nas descrições feitas em *Walden* das inúmeras tarefas de um dia. É sempre de corpo inteiro que as tarefas são executadas. Seja ao carpir feijões, construir uma lareira, pescar, sondar a profundidade de um lago, varrer a casa ou cavar um porão.

Quando um indivíduo delega atividades que são fundamentais para obtenção daquilo que Thoreau, em *Walden*, classifica como "reais necessidades da vida", se afasta de si mesmo. "Next to us is not the workman whom we have hired, but ever the workman whose work we are"³¹³. A construção de uma casa é um símile para a construção do caráter e a acumulação de habilidades ou talentos e visa garantir que o caráter não seja obra de carpinteiros contratados. "Shall we forever resign the pleasure of construction to the carpenter?"³¹⁴

O experimento de autosuficiência de *Walden* é uma tentativa de desconectar o trabalho dos ciclos socialmente mais inclusivos da produção e do consumo. "The true laborer is recompensed by his labor, not by his employer."³¹⁵ Por conseguinte, as perspectivas de Smith e Thoreau sobre a relação entre trabalho e tempo consumido são completamente diferentes. A definição que Thoreau oferece para o que seja "eficiência" do trabalho é extravagante enquanto teoria econômica, mas moralmente relevante:

"The really efficient laborer will be found not to crowd his day with work, but will saunter to his task surrounded by a wide halo

³¹² WA, p. 45. Meus sublinhados.

³¹³ JL, V.1, p. 364, 07/07/1845.

³¹⁴ WA, p. 44.

³¹⁵ JL, Vol. 1, p.157, 01/07/1840.

of ease and leisure. There will be a wide margin for relaxation to his day. He is only earnest to secure the kernels of time, and does not exaggerate the value of the husk. ...”³¹⁶

O que pode haver de moralmente relevante em manter uma “ampla margem” para minha vida?³¹⁷ Adotar uma vida mais simples, identificando minhas reais necessidades, é uma forma de garantir multiplicidade de interesses, especialmente em atividades que meus concidadãos não estarão dispostos a remunerar: repórter de um jornal com parca circulação, inspetor das tempestades de neve e chuva, supervisor das trilhas nas florestas, pastor dos animais desgarrados – tarefas que o narrador de *Walden*, jocosamente, atribui a si mesmo em *Economy*. Considerar que alguns tipos de trabalho têm um valor intrínseco, independente de considerações pecuniárias, só é possível se nos mantivermos aquecidos com um esforço mínimo. Essa é uma das lições de *Economy*, que já estava delineada em 1837:

“The order of things should be somewhat reversed,— the seventh should be man’s day of toil, wherein to earn his living by the sweat of his brow, and the other six his sabbath of the affections and the soul, in which to range this wide-spread garden, and drink in the soft influences and sublime revelations of Nature.”³¹⁸

Uma vida simples, portanto, é o que possibilita uma “ampla margem”, ou seja, o interesse dilatado na condução simultânea de múltiplas habilidades.

³¹⁶ JL, V.1, p.356, 31/03/1842

³¹⁷ “There were times when I could not afford to sacrifice the bloom of the present moment to any work, whether of the head or hands. I love a broad margin to my life.” WA, p. 108.

³¹⁸ “The Commercial Spirit of Modern Times”, EEM, p.117.

Sinédoques do caráter

Substituir a transitoriedade na psicologia moral da *self-reliance* por cumulatividade, tal como sugeri que Thoreau o faz³¹⁹, nos deixa com uma promissória a resgatar. Como explicar que ele tenha “deixado” de escrever poesia, ou lecionar, ou pescar e caçar; “deixado” de fabricar lápis com seu pai, ou de servir de tutor privado para parentes de Emerson? Supondo que as habilidades não são propriamente abandonadas ou relegadas, não existiria uma hierarquia ou algum tipo de métrica que definiria as relações entre distintos aspectos operativos do *self* thoreauviano? Supondo que habilidades são a expressão prática do caráter de um indivíduo, a cumulatividade não o tornaria um amontoado informe de características que, por vezes, não poderiam coexistir?

Thoreau constrói uma série de imagens para tratar da coesão do caráter frente a cumulatividade dos talentos, e creio que em cada uma temos parte da resposta.

A primeira imagem é uma caracterização físico-geométrica do caráter:

“We say justly that the weak person is flat; for, like all the flat substances, he does not stand in the direction of his strenght, that is on his edge, but affords a convenient surface to put upon. He slides all the way through life. Most things are strong in one direction, – a straw longitudinally, a board in the direction of its edge, a knee transversely to its grain, – but the brave man is a perfect sphere, which cannot fall on its flat side, and is equally strong every way.”³²⁰

O caráter do homem bravo não se acomoda, não possui ângulos retos que propiciem o encaixe com os desajustes do mundo moral. A perfeita esfericidade do caráter demanda, no entanto, o reparo de arestas. Quando uma habilidade deforma o caráter, ela deve ser conformada, curvada perante seus limites.

A segunda imagem também aparece nos *Diários*, em 18 de fevereiro de 1840:

³¹⁹ A sugestão foi feita ao final do subcapítulo “Desconectividade”.

³²⁰ JL, V.1, p. 79. 17/05/1839. A mesma passagem aparecerá no ensaio *The Service*.

“Man is like a tree which is limited to no age, but grows as long as it has its root in the ground. We have only to live in the alburnum and not in the old wood.”³²¹

O alburno do tronco de uma árvore é a parte vital, que conduz a seiva para todas as suas partes. Com o passar do tempo, o alburno desloca-se para as extremidades do tronco, deixando o cerne enrijecido. O acréscimo de talentos funciona de modo similar aos anéis de crescimento que expandem o diâmetro original do tronco. Novos talentos não substituem antigos, mas são sobrepostos, acumulados. Habilidades ou talentos enrijecidos não são abandonados, apenas perdem suas funcionalidades. O gênio, que cumpre a função de raiz, deixa de expressar-se por meio de habilidades enrijecidas, mas elas estão lá, sustentando o caráter a longo prazo.

A última imagem que quero comentar é utilizada em *Where I Lived, and What I Lived For*:

“Our life is like a German Confederacy, made up of petty states, with its boundary forever fluctuating, so that even a German cannot tell you how it is bounded at any moment.”³²²

Meus talentos podem ser hierarquizados por decreto, definindo artificialmente as fronteiras do meu caráter e assegurando, mesmo que provisoriamente, minha identidade por duas vias distintas: por oposição a outros sujeitos que ameaçam minha autonomia ou colocando meus próprios talentos opostos em posição estática. O caráter, por vezes, deve agir por decreto, fazendo o papel diplomático de um Congresso de Viena³²³, colocando ordem nos espólios das Guerras Napoleônicas entre diferentes sujeitos morais e, o que parece ainda mais difícil, apaziguando disputas territoriais internas ao *self*.

O caráter não age sem propósito ou direção, pois é orientado pelo gênio que é, em outras palavras, a expressão autêntica do sujeito moral. Quando a aquisição de talentos

³²¹ JL, V.1, p. 216.

³²² WA, p. 89.

³²³ A Confederação Germânica foi o principal resultado político do Congresso de Viena (de setembro de 1814 a junho de 1815) para refazer as fronteiras dos estados de língua alemã, após a derrocada do expansionismo napoleônico.

potencialmente conflitivos opera fora da jurisdição do caráter, temos uma situação de crise moral que ameaça a integridade do *self*. Uma avaliação retrospectiva, quando a imaginação cede espaço para a memória, pode deflagar o reconhecimento de uma crise:

“How often must one feel, as he looks back on his past life, that he has gained a talent but lost a character! My life has got down into my fingers.”³²⁴

Nas três imagens, mas especialmente nas duas últimas, a aquisição cumulativa dos talentos não é uma ameaça à integridade do sujeito moral. Essa ameaça é real apenas na ausência absoluta da força coercitiva do caráter em momentos de crise ou nos ângulos retos de uma personalidade fraca.

Higher Laws descreve uma negociação entre caráter e talento que acrescenta um elemento à discussão:

“I have found repeatedly, of late years, that I cannot fish without falling a little in self-respect. I have tried it again and again. I have skill at it, and, like many of my fellows, a certain instinct for it, which revives from time to time, but always when I have done I feel that it would have been better if I had not fished. I think that I do not mistake. It is a faint intimation, yet so are the first streaks of morning. There is unquestionably this instinct in me which belongs to the lower orders of creation; yet with every year I am less a fisherman, though without more humanity or even wisdom; at present I am no fisherman at all. But I see that if I were to live in a wilderness I should again be tempted to become a fisher and hunter in earnest.”³²⁵

Até chegar a última frase, a expectativa gerada é a de que a habilidade da pesca e o hábito de comer peixes serão repudiados ou irremediavelmente postos de lado, mas não é isso que ocorre. Alteradas as circunstâncias para um modo de vida mais agreste, essas habilidades

³²⁴ JL, V.1, p.352. 28/03/1842.

³²⁵ WA, p. 206. Meu sublinhado.

e hábitos seriam retomados com força redobrada, pois a disciplina dos hábitos, imposta pelo caráter, não é insensível a mudanças na forma de vida. Não é qualquer variação circunstancial, no entanto, que minimiza o controle do caráter sobre instintos e talentos, mas ele deve estar atento às novas formas de ordenamento das necessidades da vida.

"...a worse man than myself"

A identidade ficcional thoreauviana não funciona apenas por adição de talentos, mas principalmente pela diversidade de descrições que o narrador de *Walden* faz de si mesmo. Um importante artigo de Steven Hartman³²⁶, depois de listar as ocupações do narrador de *Walden*, compila seus hábitos, costumes e suas preocupações em uma série de epítetos:

- pitagórico;
- amigo da flora e da fauna;
- um viajante;
- um posseiro;
- um filantropo falho;
- o pior homem que ele já conheceu;
- um adorador da aurora;
- um cidadão do mundo;
- um ateu;
- um eremita;
- um inseto humano.

E também lista vários traços estáveis do caráter do narrador que são a ele atribuídos no texto:

- insensível;

³²⁶ Hartman 2004, p.343.

- cheio de defeitos;
- inconsistente;
- hipócrita;
- culpado de alguns excessos;
- abstinência;
- sereno;
- mais favorecidos pelos deuses do que outros homens;
- frugal;
- enjoado por comer carne;
- grosseiro e indiferente;
- despreocupado com a obscenidade de suas palavras;
- impuro;
- obstinado;
- extravagante.

São vinte e seis diferentes caracterizações que parecem confirmar o tom, ao mesmo tempo irônico e otimista, no começo de *Walden*, sobre as potencialidades do autoconhecimento.³²⁷

Do ponto de vista literário, o que o narrador de *Walden* faz é colocar na perspectiva da primeira pessoa do singular o uso frequente de epítetos nominais tal como aparecem em Homero, por exemplo.³²⁸ Pense na variedade de epítetos atribuídos a Ulisses: amado por Zeus, homem de ação, o herói, o grande tático, astuto, artiloso etc. E agora, imagine esses mesmos epítetos sendo usados pelo próprio Ulisses para referir-se a si próprio. O resultado seria um exercício tão estranho de jactância quanto os subtítulos de Nietzsche em *Ecce Homo*. Estranheza que talvez explique um aspecto moralmente interessante nessa lista, que é a constante autodepreciação do narrador: acusações de insensibilidade (“...for unfortunately I am become somewhat callous...”) ³²⁹, imperfeição e inconsistência (“If I seem to boast more than is

³²⁷ WA, p. 1-2: “I should not talk so much about myself if there were anybody else whom I knew as well. Unfortunately, I am confined to this theme by the narrowness of my experience.”

³²⁸ Agradeço ao colega Daniel Correa Both por ter me chamado atenção para esse traço estilístico em Homero.

³²⁹ WA, p.28

becoming, my excuse is that I brag for humanity rather than for myself; and my shortcomings and inconsistencies do not affect the truth of my statement.")³³⁰, rudeza e indiferença ("...with years I have grown more coarse and indifferent.")³³¹ são o resultado literário de um *tour de force* de sinceridade a toda prova que aproxima-se do ideal retórico de exposição ilimitada do "homem honesto" em *Les Confessions* de Rousseau. "I never knew, and never shall know, a worse man than myself."³³²

Por mais graves que sejam as acusações, elas quase nunca cedem espaço para vergonha, arrependimento, lamentação e remorso. "There is no world for the penitent and regretful."³³³ E aqui Thoreau afasta-se do modelo confessional agostiniano, pois a linguagem moral da vergonha é o primeiro passo em uma experiência de conversão.

Não há espaço para conversão no cenário moral thoreauviano, pois ela implica tanto transitoriedade radical como assimetria completa entre estágios de uma mesma vida. Converter-se é banir aspectos do meu *self* passado da confederação possível do meu *self* futuro – o que é uma forma peculiar de alienação e desconsideração de si, como se existissem partes da minha vida que não fossem dignas de mim:

"However mean your life is, meet it and live it; do not shun it and call it hard names. It is not so bad as you are."³³⁴

Ao caráter thoreauviano é dado o fardo de carregar toda uma vida nas costas, com erros e acertos, e sua tarefa é organizar a identidade ficcional de acordo com as saliências mutáveis do gênio, em cada momento de uma vida. Ao caráter não é permitido repouso. "Our whole life is startlingly moral. There is never an instant's truce between virtue and vice."³³⁵ Do caráter é exigido vigilância constante, tanto das diferentes habilidades que constituem a minha vida, quanto das relações que mantenho com outros.

³³⁰ WA, p. 48

³³¹ WA, p.209

³³² WA, p.74.

³³³ JL, Vol.12, p.160.

³³⁴ WA, p. 318-9.

³³⁵ WA, p.210.

Eles, a vizinhança

Por oposição à variedade incansável de descrições que o narrador faz de si mesmo em *Walden*, seus vizinhos são, praticamente, mantidos inominados. São “a maioria dos homens”, “os rapazes de minha cidade”, “meus concidadãos”, “meus vizinhos” – eles. Dentre os personagens com os quais o narrador mantém vizinhança, poucos são chamados pelo nome. O narrador não nomeia quem lhe emprestou o machado ou quais conhecidos o ajudaram a levantar a casa. Não sabemos quem era o poeta que enfrentava tempestades para visitá-lo ou quem era o outro visitante desejado – um dos últimos filósofos que Connecticut deu ao mundo. Emerson, Alcott e Channing não são nomeados em *Walden*. Nem os pais ou irmãos do narrador têm seus nomes mencionados, distinção que é dada tão somente a uma legião de quase completos estranhos, antigos habitantes de Walden: Cato Ingraham, Hugh Quoil, Wyman, Zilpha, Nutting, Le Grosse e Brister Freeman.

Em resumo, são nominados apenas personagens periféricos em *Walden*, o que tomo como uma aceitação retórica da desconectividade da *self-reliance* emersoniana, ou a capacidade para desconsiderar as relações sociais na avaliação de cenários morais e, por consequência, na construção de identidades próprias.

Charles Taylor, identificando um matiz romântico na psicologia moral do Transcendentalismo, oferece uma interpretação *quasi-sociológica* para essa pretensa capacidade:

“Indeed, we can go even further and define ourselves explicitly in relation to no web at all. Certain Romantic views of the self, drawing its sustenance from nature within and the great world of nature without, tend in this direction, as do their debased derivatives in modern culture. And a close cousin to Romanticism is the self of the American Transcendentalists, in a sense containing the universe, but bypassing any necessary relation to other humans [...]”³³⁶

³³⁶ Taylor 1989, p.39.

Já apresentei meus argumentos contrários a quaisquer generalizações que pressuponham que o Transcendentalismo foi um movimento uniforme. De fato, não considero que exista algum conceito homogêneo que pudesse apresentar “o *self* dos Transcendentalistas Americanos”, e mesmo que fosse possível apresentá-lo, seria falso dizer que sua definição desconsideraria as relações com outros humanos. Esta tese é falsa quando atribuída a Bronson Alcott, a Orestes Bronwson, a Theodore Parker ou a George Ripley. É, no mínimo, discutível quando atribuída a toda obra de Emerson. E certamente enganadora quando atribuída a Thoreau, pois desconsidera algo essencial que é declarado no começo de *Walden*, sobre os propósitos do narrador ao escrevê-lo:

“I should not obtrude my affairs so much on the notice of my readers if very particular inquiries had not been made by my townsmen concerning my mode of life, which some would call impertinent, though they do not appear to me at all impertinent, but, considering the circumstances, very natural and pertinent. Some have asked what I got to eat; if I did not feel lonesome; if I was not afraid; and the like. Others have been curious to learn what portion of my income I devoted to charitable purposes; and some, who have large families, how many poor children I maintained. I will therefore ask those of my readers who feel no particular interest in me to pardon me if I undertake to answer some of these questions in this book.”³³⁷

As perguntas foram feitas por “meus concidadãos”, por “eles”, portanto, por ninguém em particular. As perguntas moralmente desafiadoras não são, em primeira instância, aquelas feitas por pessoas que nos sentimos obrigados a responder em razão de vínculos que são exteriores à pergunta. Se meu pai ou minha mãe me questionam, a obrigação de responder repousa não na pergunta, mas em quem a faz. Se meu amigo me endereça uma pergunta, temendo deteriorar nossa amizade, me esforço para responder. Quando “meus concidadãos” ou, no limite, completos estranhos, me fazem uma pergunta, não é por consideração a “eles” que respondo mas pelo interesse na pergunta, independente de quem a faça. As perguntas

³³⁷ WA, p.1. Meu sublinhado.

moralmente desafiadoras demandam resposta *per se*. O caráter potencialmente anônimo das perguntas é o que permite que nós, os leitores de *Walden*, também coloquemo-nas em nossas bocas.

Como Cavell observa, há uma ambiguidade burlesca embutida na frase de Thoreau, que deixa em aberto se a impertinência aplica-se aos modos de vida do narrador, às perguntas ou aos concidadãos e, no limite, a nós mesmos, seus leitores.³³⁸ Quero diminuir a ambiguidade, sugerindo que aquele que faz a pergunta não é impertinente, por que pouco importa quem ele é. Para perguntas moralmente desafiadoras não há recusa *ad hominem*, elas impõem-se por direito, pois são endereçadas não apenas ao caráter, mas também à consciência.

Estou pressupondo, portanto, que exista, no glossário thoreauviano, uma distinção conceitual entre "*conscience*" e "*character*" e, além disso, que a distinção tenha poder explanatório.

O caráter é a domesticação do gênio, por conseguinte, uma articulação pessoal, individual, particular e intransferível das habilidades e dos talentos que estão presentes em cada sujeito e que constituem sua identidade e autenticidade:

"If one listens to the faintest but constant suggestions of his genius, which are certainly true, he sees not to what extremes, or even insanity, it may lead him; and yet that way, as he grows more resolute and faithful, his road lies."³³⁹

O caráter pode ser enfraquecido ou mesmo perdido quando a articulação não é bem sucedida, quando habilidades acumuladas geram conflitos não apaziguados. O caráter impõe limites ao gênio, pois deixar-se mover apenas por ele é evadir da moralidade. "*Genius, strictly speaking, is not responsible, for it is not moral.*"³⁴⁰ O território do gênio é controlado pelo caráter e a identidade ficcional é a ferramenta de execução desse controle. Gênio, caráter e identidade ficcional expressam-se na primeira pessoa do singular por meio de solilóquios.

³³⁸ Cavell 1972, p.46-7: "The writer shows an initial air of fun by modifying the inquiries concerning his life with 'which some would call impertinent'— leaving it open whether that refers to the inquiries or the townsmen or the life."

³³⁹ WA, p.208.

³⁴⁰ JL, V 1, p.324. 02/03/1842.

A consciência, por outro lado, habita na procura insistente de terreno compartilhado entre aquele que pergunta e aquele que responde:

“Here the concept of conscience arises, upon which secular, or anyway empiricist philosophy has come to grief: what can conscience be, other than some kind of feeling, of its essence private, a study for psychologists? – as though the “science,” that is to say knowledge, that the word “conscience” emphasizes can at most register a lingering superstition. *Walden*, in its emphasis upon listening and answering, outlines an epistemology of conscience.”³⁴¹

A estrutura subjacente ao jogo de linguagem de “escutar e responder” ou perguntar e esperar por resposta, é incompatível com a imagem da consciência moral como uma sensação privada. Escutar e responder são técnicas aprendidas conjuntamente com o domínio da linguagem materna, ou seja, pela expressão oral da linguagem. Compreendemos o que nos é perguntado “*by the ear*”, por meio de um som publicamente audível.

É da natureza da consciência moral demandar por generalização e falar na primeira pessoa do plural: falando por nós, falo por mim e por outros, por “eles”, os meus concidadãos. O texto em que Thoreau faz um uso dilatado do conceito de “consciência” é *Resistance to Civil Government* e parece-me claro que, quando ele define a obrigação moral como aquilo que o sujeito considera o correto a fazer, por oposição ao que é demandado pela obediência externa a uma lei, não há nenhum apelo idiossincrático. Não há tantas obrigações individuais quanto consciências que as descobrem – o que seria o reino da completa relativização moral. Quando minha consciência me informa sobre a correção de uma obrigação, essa correção deveria ser autoevidente para qualquer um que pensasse seriamente sobre o assunto:

“Must the citizen ever for a moment, or in the least degree, resign his conscience to the legislator? Why has every man a conscience, then? I think that we should be men first, and subjects afterward. It is not desirable to cultivate a respect for the law, so much as for

³⁴¹ Cavell 1972, p.88.

the right. The only obligation which I have a right to assume is to do at any time what I think right."³⁴²

George Kateb aponta na direção correta quando explicita o contexto da discussão de *Resistance* sobre a escravidão na segunda metade do século XIX, em especial quando lembra do efeito catalizador da *Fugitive Slave Law*, de 1850, no incremento do movimento antiescravista:

"It cannot be emphasized enough that Thoreau's notion of conscience contains nothing merely personal, not even so much as a personal interpretation of the inner working of conscience or the judgment it had to make of slavery. Many kinds of action could follow from this judgment, but the judgment itself all people had to reach, provided they didn't deceive themselves. Thoreau never says that those who uphold slavery do so because they think that slavery is morally right. But if slavery is the worst wrong, not to resist it when one is implicated in it is to turn oneself into its agent. And when, a few years after Thoreau's tax refusal, citizens in free states were compelled by new laws in 1850 and 1854 to assist in the capture of runaway slaves, the conscientious citizen's implication in slavery became more palpable and more unpardonable. Thoreau assumes agreement on the immorality of slavery; otherwise he couldn't work on his readers as he does; he doesn't think that the wrongness of slavery has to be demonstrated; he assumes that everyone believes that if the comprehensive wrong, slavery, is not wrong, nothing is wrong; and he couches the appeal to his audience as an appeal, at the last, from them to themselves ("Civil Disobedience,"); as an appeal from oneself morally asleep to oneself when one has made the effort to "throw off sleep" (*Walden*, "Where I Lived,")"³⁴³

A interpretação de Kateb reforça minha sugestão de que a perspectiva moral de Thoreau é melhor compreendida quando pensada em uníssono com uma longa tradição de

³⁴² *Resistance*

³⁴³ Kateb 2006, p.264. Meus sublinhados.

intuicionistas morais que começa no antivoluntarismo de Cudworth e dos Platonistas de Cambridge, passa por Shaftesbury, pelo *Scottish Common Sense* e chega até a *self-culture* Unitarista. A imoralidade da escravidão não precisa ser demonstrada, pois está aquém de qualquer demonstração: sua imoralidade é manifesta a qualquer um que esteja desperto, de olhos abertos. Ela deve ser tão autoevidente quanto a famosa proposição enunciada por Thomas Jefferson na certidão de nascimento do novo Éden: “*all men are created equal*”.

A epistemologia da consciência que Cavell vislumbra em *Walden* deixa de ser apenas um esboço quando os juízos morais encontram eco e assentimento público, pois é no processo contínuo de ouvir e responder que convicções são formadas e abandonadas. E esse processo, ao contrário da sugestão de Taylor, não engrena “*bypassing any necessary relation to other humans*.” É possível, e até aconselhável, pensar a construção do caráter thoreauviano num cenário de desconectividade, mas o mesmo não vale para os desdobramentos da consciência moral.

Higher Law

Nos meus comentários finais na seção sobre Cudworth chamei atenção para a tentativa de afirmação autônoma da consciência moral, mesmo em detrimento da confiança em Deus, que é insinuada nos *Diários*:

“There is something proudly thrilling in the thought that this obedience to conscience and trust in God, which is solemnly preached in extremities and arduous circumstances, is only to retreat to one’s self, and rely on our own strength.[...] If by trusting in God you lose any particle of your vigor, trust Him no longer.”³⁴⁴

No entanto, na retórica dos artigos antiescravagistas, Thoreau retoma uma teologia da consciência aos moldes de Channing, pensando, junto com uma extensa tradição moral cristã,

³⁴⁴ JL, V.1, p.180. 28/01/1841.

a consciência como a voz de Deus ou como princípio inscrito na natureza humana por Deus. Uma importante passagem de *Slavery in Massachusetts* ilustra a retomada:

“The judges and lawyers — simply as such, I mean — and all men of expediency, try this case by a very low and incompetent standard. They consider, not whether the Fugitive Slave Law is right, but whether it is what they call *constitutional*. Is virtue constitutional, or vice? Is equity constitutional, or iniquity? In important moral and vital questions, like this, it is just as impertinent to ask whether a law is constitutional or not, as to ask whether it is profitable or not. They persist in being the servants of the worst of men, and not the servants of humanity. The question is, not whether you or your grandfather, seventy years ago, did not enter into an agreement to serve the Devil, and that service is not accordingly now due; but whether you will not now, for once and at last, serve God — in spite of your own past recreancy, or that of your ancestor — by obeying that eternal and only just CONSTITUTION, which He, and not any Jefferson or Adams, has written in your being.”³⁴⁵

Nesse discurso de 1854, motivado pela prisão do escravo fugitivo Anthony Burns, Thoreau apela para uma constituição escrita por Deus por oposição à Constituição Americana. Um movimento retórico similar já estava presente em *Resistance*:

“Thus the State never intentionally confronts a man's sense, intellectual or moral, but only his body, his senses. It is not armed with superior wit or honesty, but with superior physical strength. I was not born to be forced. I will breathe after my own fashion. Let us see who is the strongest. What force has a multitude? They only can force me who obey a higher law than I.”³⁴⁶

Para a geração de Thoreau, a expressão “higher law” ganhou circulação e virou alvo de acirrada polêmica quando o senador por Nova Iorque, William Henry Seward, em 11 de maio

³⁴⁵ Meus sublinhados.

³⁴⁶ Meu sublinhado.

de 1850, discursou sobre o *Compromise of 1850*, proposta legislativa feita pelo senador por Kentucky, Henry Clay, que entre outros temas, propunha a admissão da Califórnia como um estado livre na União e uma nova configuração para a *Fugitive Slave Law*, tornando mais severos os efeitos da legislação de 1793, obrigando cidadãos de estados livres da escravidão, como Massachusetts, a promover a recaptura de escravos fugitivos e a reintegração dos mesmos na posse de seus proprietários, fixando multa e pena de prisão por seis meses para quem abrigasse ou alimentasse escravos fugitivos.

No seu discurso, *Freedom in the New Territories*, Seward usa a expressão "*higher law*" em dois sentidos diferentes para argumentar contra a *Fugitive Slave Law*. Por um lado, "*higher law*" refere-se ao consenso da maioria, ou seja, aos julgamentos da consciência da maioria da população:

"We deem the principle of the law for the recapture of fugitives, therefore unjust, unconstitutional, and immoral; and thus, while patriotism withholds its approbation, the consciences of our people condemn it."³⁴⁷

Por outro lado, Seward cita a terceira cláusula do artigo 4 da Constituição Americana³⁴⁸ como um exemplo de uma lei que está em desacordo com uma "*higher law*", ou seja, em desacordo com a lei de Deus:

"The law of nations disavows such compacts; the law of nature, written on the hearts and consciences of freemen, repudiates them.[...] all these laws must be brought to the standard of the Laws of God, and must be tried by that standard, and must stand or fall by it."³⁴⁹

³⁴⁷ <https://www.senate.gov/artandhistory/history/resources/pdf/SewardNewTerritories.pdf>

³⁴⁸ "No Person held to Service or Labour in one State, under the Laws thereof, escaping into another, shall, in Consequence of any Law or Regulation therein, be discharged from such Service or Labour, but shall be delivered up on Claim of the Party to whom such Service or Labour may be due."

³⁴⁹ <https://www.senate.gov/artandhistory/history/resources/pdf/SewardNewTerritories.pdf>

Em um famoso e influente panfleto, *The Higher Law Tried by Reason and Authority*, publicado anonimamente em 1851, por Ainsworth Rand Spofford, à época jornalista e editor e posteriormente bibliotecário do Congresso dos Estados Unidos, encontra-se os mesmos dois sentidos da expressão “*higher law*” para explicar o dever de obediência à lei. Gregg Crane resume o ponto de Spofford nos seguintes termos:

“The Fugitive Slave Law, in Spofford’s view, compels a reconsideration of the principles legitimating American law. Working backward from legal edict, Spofford finds that “foundation of all law is public opinion,” and that “ITS SOLE SANCTION IS ITS REASON AND JUSTICE.” Our duty to obey the law derives neither from moral absolutes we divine in moments of private meditation nor from the political power of public opinion but from the conversation between the two – conscience and consent.”³⁵⁰

Para Spofford, o fundamento da obrigação de cumprir a lei é o mesmo fundamento da legitimidade do governo que promulga e executa a lei, a saber, a opinião pública. Uma lei que é massivamente desobedecida perde seu valor. A opinião pública desobedece uma lei opondo à ela uma lei superior que pode ser expressão do senso comum, ou de uma necessidade, ou do progresso social ou até mesmo do instinto. Mas o teste decisivo é considerar uma lei vácuca em razão da sua oposição à uma lei superior de Deus que está gravada na consciência dos homens:

“Justice is the Supreme Law of the universe. It is synonymous with the Law of Nature, and means the same thing as the Will of God. All men are bound, by the very fact of their existence in the constitution of nature, to obey its laws in preference to all others. It is each man’s primary duty to do what is right, and to avoid what it is wrong.”³⁵¹

³⁵⁰ Crane 2004, p.41. Meu sublinhado.

³⁵¹ Spofford 1851, p. 12.

Para um intuicionista moral, é esperado que consciência individual e consentimento da opinião pública acabem por convergir. O apelo que Thoreau faz à ideia de uma “*higher law*” como expressão da vontade divina é uma forma de operar esta convergência usando uma imagem da consciência amplamente aceita. No entanto, entre a consciência e o consentimento, Thoreau agarra-se à primeira na defesa de uma “maioria de um” em *Resistance*:

“I do not hesitate to say, that those who call themselves Abolitionists should at once effectually withdraw their support, both in person and property, from the government of Massachusetts, and not wait till they constitute a majority of one, before they suffer the right to prevail through them. I think that it is enough if they have God on their side, without waiting for that other one. Moreover, any man more right than his neighbors constitutes a majority of one already.”

Defender a suficiência da “maioria de um”, independente da opinião pública, não é uma forma de amalgamar consciência e caráter? Não é inserir a consciência no cenário do que chamei de “desconectividade” e desconsiderar suas pretensões de generalização, de falar na primeira pessoa do plural?

Creio que a resposta depende do que entende-se por “suficiência” na passagem de Thoreau. Se a minha consciência me opõe claramente à uma lei injusta, eu resisto ao Estado, e esse é o ponto de chegada da moralidade – e o ponto de partida da ação política, que inicia uma outra caminhada com desafios e regras que lhe são próprios. Caminhada que a recepção futura de *Resistance*, pelas palavras e ações de personagens tão representativos da cena pública como Gandhi e Martin Luther King Jr., iria coroar com distinção ímpar entre os textos políticos do século XIX.

Identidade ficcional e Intuicionismo

Resumindo os pontos anteriores, um exercício autobiográfico que utiliza técnicas de identidade ficcional coloca o sujeito moral em um cenário de (1) prestação de contas (2) sincera, que deve ser feita (3) na primeira pessoa do singular e relatar um (4) experimento vivido. Desse relato, não é exigida (5) perfeita verossimilhança, pois é compreendido como (6) uma mitologia, ou seja, uma variedade do (7) exagero (8) sobre si mesmo que reapresenta (9) personagens heroicos (10) do passado histórico-literário na descrição da (11) transformação contínua de (12) um personagem atual (13) construído (14) não apenas com auxílio da memória, mas, principalmente, com o (15) concurso da imaginação. O personagem é (16) parcial por que (17) abriga cumulativamente (18) uma diversidade de talentos ou habilidades e um (19) sem número de epítetos. A cumulatividade de talentos e epítetos só é possível com a satisfação de três condições:

a) que o personagem esteja inserido em uma (20) forma de vida que garanta (21) a satisfação de suas reais necessidades com o (22) mínimo esforço, ou seja, (23) uma vida de simplicidade;

b) que o caráter do personagem possa manter-se (24) coeso, respeitando a (25) autenticidade que é ditada por (26) seu gênio (26);

c) e que o personagem (27) não demonstre arrependimento ou (28) vergonha por estágios pretéritos do *self*.

Exercícios de identidade ficcional não são (29) narrativas de uma conversão, mas pretendem (30) responder perguntas (31) moralmente pertinentes que são feitas ao personagem e que (32) demandam respostas *per se*, (33) independente da boca de quem são ditas, pois são endereçadas (34) não apenas ao caráter (35) mas também à consciência do personagem, exigindo, portanto, uma reflexão que (36) inicia-se na esfera da moralidade e (37) aponta para ação política, na tentativa de falar em nome de outros sujeitos.

Os trinta e sete elementos que acabei de destacar resumem o que compreendo por “identidade ficcional” e, se fui bem sucedido na apresentação de cada um deles, resumem também as principais técnicas do pensamento moral de Thoreau, tal como são utilizadas, exemplarmente, em *Walden*.

São técnicas *utilizadas* em *Walden* e não necessariamente *defendidas* ou *explicitamente tematizadas*, e por essa razão que considero o conceito de “identidade ficcional” como uma ferramenta para compreender o que Thoreau fez ao escrever *Walden*. Não pretendo que essa ferramenta seja útil para compreender toda a produção literária de Thoreau. Alguns textos são francamente refratários a algumas das técnicas descritas; *A Plea for Captain John Brown*, por exemplo. No entanto, creio que vários elementos elencados podem ajudar na leitura séria da maioria dos textos de Thoreau.

Considerando que o conceito de identidade ficcional captura elementos essenciais do pensamento moral de Thoreau, é importante explicar como a identidade ficcional relaciona-se com aspectos centrais do intuicionismo moral, tal como Thoreau os compreendeu no contato com Cudworth, a escola do *Scottish Common Sense* e o Unitarismo de Channing.

O primeiro aspecto que gostaria de sublinhar é o conservadorismo, a ideia de que as leis morais são imutáveis.³⁵² Para o intuicionismo, a moralidade não tem seu fundamento no comando externo, na sanção imposta pela vontade de uns à vontade de outros. As manifestações finitas da vontade humana, na forma de governos ou legisladores, não pode criar ou alterar princípios morais. Aliás, nem Deus o pode. Sua vontade é limitada por Sua compreensão da justiça dos princípios morais. A correção de uma lei moral não é subproduto de quem a cria ou promulga, mas deve ser autoevidente para todos que a seguem. O fundamento da obrigação moral é de caráter racional e tem o mesmo tipo de evidência intuitiva pelo qual aceitamos o princípio de não contradição, por exemplo. Se a obrigação moral não depende de sanção externa ao sujeito, se o seu fundamento repousa tão somente na compreensão intuitiva de sua imposição, segue-se que compreender uma obrigação moral está acessível a qualquer um que exercite as faculdades morais. No caso de Thoreau, que

³⁵² Não atribuo essa tese a todos filósofos morais intuicionistas. Tão somente para a parte da tradição que Thoreau teve contato: Cudworth, Stewart, Reid e Channing.

exercite caráter e consciência. As técnicas de identidade ficcional utilizadas em *Walden* são o modo próprio de exercício do caráter e da consciência, no modo como estou apresentando a visão moral de Thoreau.

Para os Platonistas de Cambridge, o conservadorismo está conectado não apenas com o antivoluntarismo, mas com o entendimento de que um ordenamento moral imutável está inscrito na natureza das próprias coisas. Os esforços da teologia natural, no reconhecimento desse ordenamento, exemplificam uma obrigação moral no uso da razão.

No *scottish common sense*, a existência de princípios morais inatos, que são compartilhados por todos, também implica uma forma de conservadorismo.

É interessante observar como o conservadorismo moral de Thoreau é mais amplo que o de seus antecessores intuicionistas de Cambridge ou Edimburgo, pois não estava restrito aos limites geográficos da influência doutrinal cristã. Em *A Week*, desenvolvendo uma ideia do *Código de Manu*, temos a sugestão de uma peculiar definição de moralidade:

“The wisest conservatism is that of the Hindoos. “Immemorial custom is transcendent law,” says Menu. That is, it was the custom of the gods before men used it. The fault of our New England custom is that it is memorial. What is morality but immemorial custom? Conscience is the chief of conservatives.”³⁵³

Um dos traços intrigantes da identidade ficcional é a rerepresentação de personagens históricos que contribuem para uma compreensão do *self* moral para além das limitações cronológicas de uma vida particular, imaginando-o em cenários remotos e, por vezes, mitológicos. É possível reviver costumes imemoriais, é possível recuperar virtudes esquecidas em formas de vida que o presente relegou ao esquecimento, como se o passado estivesse sempre à disposição, independente das diferenças nas condições materiais dessas distantes formas de vida. Para Thoreau, ele poderia viver em Concord, em 1854, como um personagem homérico de 1200 a.C., um agricultor romano ou personificando um filósofo egípcio ou hindu:

³⁵³ WE, p.104.

“The oldest Egyptian or Hindoo philosopher raised a corner of the veil from the statue of the divinity; and still the trembling robe remains raised, and I gaze upon as fresh a glory as he did, since it was I in him that was then so bold, and it is he in me that now reviews the vision. No dust has settled on that robe; no time has elapsed since that divinity was revealed. That time which we really improve, or which is improvable, is neither past, present, nor future.”³⁵⁴

A vida moral ancora na permanência e continuidade de um conjunto de valores, o que explica a persistência do passado heroico e a eternidade das escrituras de civilizações tão díspares quanto hindus, chineses, persas ou hebreus. A persistência do passado também faz-se notar na recorrência de um mesmo pensamento em eras diferentes. Não apenas é factível reviver costumes imemoriais, como também ser animado pelos mesmos pensamentos que ocorreram no passado a outrem – fato que Thoreau interpreta como uma forma de dissolução da identidade pessoal em uma passagem impressionante dos *Diários*:

“Thought greets thought over the widest gulfs of time with unerring freemasonry. I know, for instance, that Sadi entertained once identically the same thought that I do, and thereafter I can find no essential difference between Sadi and myself. He is not Persian, he is not ancient, he is not stranger to me. By the identity of his thoughts with mine he stills survives. It makes no odds what atoms serve us. Sadi possessed no greater privacy or individuality than is thrown open to me. He had no more interior and essential and sacred self than can come naked into my thought this moment. Truth and a true man is something essentially public, not private. If Sadi were to come back to claim a *personal* identity

³⁵⁴ WA, p.97. Meu sublinhado.

with the historical Sadi, he would find there were too many of us; he could not get a skin that would contain us all.”³⁵⁵

A pretensão última da moralidade é alcançar a publicidade do pensamento, não com a vergonha dos meus pensamentos rejeitados que retornam com majestade alienada, mas no júbilo de tê-los pensado, por minha conta e risco, e reencontrá-los nas palavras de um poeta persa, de um monge hindu, de um lenhador canadense ou, no limite, nas palavras de qualquer um. Seguindo a pista de pensamentos reencontrados, parte da ideia já estava em *The American Scholar*, de Emerson:

“He [the scholar] then learns, that in going down into the secrets of his own mind, he has descended into the secrets of all minds. He learns that he who has mastered any law in his private thoughts, is master to that extent of all men whose language he speaks, and of all into whose language his own can be translated. The poet, in utter solitude remembering his spontaneous thoughts and recording them, is found to have recorded that, which men in crowded cities find true for them also. The orator distrusts at first the fitness of his frank confessions, — his want of knowledge of the persons he addresses, — until he finds that he is the complement of his hearers; — that they drink his words because he fulfils for them their own nature; the deeper he dives into his privatest, secretest presentiment, to his wonder he finds, this is the most acceptable, most public, and universally true. The people delight in it; the better part of every man feels, This is my music; this is myself.”³⁵⁶

As técnicas de identidade ficcional tem por objetivo abandonar a ilusão de que o *self* “interior, essencial e sagrado” não possa ser desnudado publicamente, aos olhos de todos, nas pretensões generalistas da consciência. Essa é a interpretação thoreauviana do *common sense*: quando falo por mim, falo por todos. Caráter e consciência convergem na expressão autêntica

³⁵⁵ JL, V 4, p. 290. 08/08/1852. Meus sublinhados.

³⁵⁶ <http://www.emersoncentral.com/amscholar.htm>

do *self*. Meus pressentimentos não são secretos e privados para mim, pois são minha criação. Meus pressentimentos não são secretos e privados para outrem, pois outros podem tê-los. Os pressentimentos de outrem, igualmente, não são secretos e privados para mim pois, se tenho os mesmos pensamentos, a privacidade se desfaz, o segredo desaparece.

O segundo e último aspecto do intuicionismo moral que me interessa comparar com a identidade ficcional é a possibilidade, para cada indivíduo, de vir a reconhecer a autoevidência dos princípios morais. No Unitarismo de Channing, por meio dos desdobramentos de diferentes aspectos da *self-culture*, o sujeito evolui na direção do conhecimento de Deus e, portanto, no conhecimento dos princípios da moralidade. Para Thoreau, a identidade ficcional cumpre papel análogo a *self-culture* Unitarista. É uma forma de autoconhecimento que ao invés de apontar para Deus, exhibe a cumulatividade de habilidades que o caráter deve organizar de acordo com a orientação do gênio, que é expressão da autenticidade do *self*. O “eu” deve poder acompanhar todas minhas representações do que é moralmente exigido. Caráter e consciência devem poder sentar à mesma mesa – o que nem sempre é possível:

“The hero obeys his own law, the Christian his, the lover and friend theirs; they are to some extent different codes. (...) As our constitutions, our geniuses, are different, so are our standards, and we are amenable to different codes. My neighbor asks me in vain to be good as he is good. I must be good as I am made to be good, whether I am heathen or Christian. Every man’s laws are hard enough to obey.”³⁵⁷

Se há diferentes códigos para a vida moral, se cada indivíduo, de acordo com sua constituição, atendendo a seu gênio, obedece a um código diferente, o que entender por exigência moral nesse contexto? Aonde foi parar a imutabilidade dos códigos morais? Temos novamente aqui o conflito entre consciência individual e consentimento público, que é a

³⁵⁷ JL, V 3, p.263. 01/02/1852

expressão de um possível desacordo quando a consciência pretende falar por outros, quando o amante pretender falar pelo amigo ou o cristão pelo ateu.³⁵⁸

As técnicas morais da identidade ficcional insistem que não há moralidade sem autenticidade, e as personificações que o sujeito moral faz quando incorpora elementos heroicos do passado é uma tentativa de uniformizar diferentes códigos morais, na expectativa que eles sejam diferentes apenas em “alguma medida” e que eles não se imponham para nós, mas apenas que nos “inclinemos” para aceitá-los. Inclinação que pode, eventualmente, ser corrigida ou contrabalanceada.

Identidade ficcional e duplicidade

A duplicidade do sujeito moral, tensionado entre as exigências de uma vida espiritual e as urgências do apetite, é um fato incontestável para a sensibilidade da época de Thoreau. O aspecto moral da *self-culture* de Channing ganha relevo quando o sujeito reconhece em si mesmo duas ordens distintas de princípios: os desejos, apetites e paixões do interesse próprio e, de outro lado, a consideração pelos direitos e pela felicidade dos outros, que deve ser buscada, custe o que custar, de forma desinteressada em nome de uma justiça imparcial e de uma boa vontade universal.

Em Brownson, a metafísica do *atonement* é exatamente uma tentativa de resolução da duplicidade mais geral entre espírito e matéria que informa, se minha sugestão estiver correta, a ideia thoreauviana de uma “economia do viver” na demarcação das reais necessidades e na escolha deliberada por uma vida de simplicidade que garanta as demandas múltiplas do gênio.

A fundamental distinção de Coleridge, inspirada em *Paradise Lost* de Milton, entre “razão” e “entendimento” é uma forma de apresentar não apenas duplicidade do sujeito moral, mas sua divisão tripartite entre moralidade, espiritualidade e cálculo prudencial.

A psicologia moral da *self-reliance* emersoniana, em especial naquilo que caracterizei como “transitoriedade”, pressupõe a representação sincrônica do sujeito moral em diferentes

³⁵⁸ Esse conflito aparece em *Walden* nos seguintes termos: “The greater part of what my neighbors call good I believe in my soul to be bad, and if I repent of any thing, it is very likely to be my good behavior”. WA, p.10.

momentos, o que é capturado com precisão se imaginarmos que o sujeito oscila pendularmente entre o “*unattained*” e o “*attainable self*”. Oscila, portanto, entre uma negação (aquilo que eu ainda não sou) e uma possibilidade (aquilo que eu ainda posso ser). Se pensarmos seriamente sobre essa imagem do pêndulo transitando incessantemente entre dois momentos (“*unattained/attainable*”), teremos uma aproximação da ideia do sujeito moral como incompleto, parcial, em movimento de descontinuidade.

No interessante ensaio *The Transcendentalist*, de 1842, Emerson fala de uma “consciência dupla” entre a vida da alma e do entendimento – nos termos de Coleridge, uma consciência dupla da vida da razão e do entendimento, nos termos de Thoreau, uma consciência dupla da vida espiritual e da vida selvagem:

“The worst feature of this double consciousness is, that the two lives, of the understanding and of the soul, which we lead, really show very little relation to each other, never meet and measure each other: one prevails now, all buzz and din; and the other prevails then, all infinitude and paradise; and, with the progress of life, the two discover no greater disposition to reconcile themselves.”³⁵⁹

Thoreau nunca sentiu-se confortável na presença de tendências irreconciliáveis no sujeito moral. Concebo a identidade ficcional como um conjunto de técnicas ou ferramentas que podem ser utilizadas na solução dessa duplicidade. Identidade ficcional é colocar a imaginação romântica a serviço da *self-culture* Unitarista. Identidade ficcional é *self-reliance* cumulativa, é *atonement* secular, é o exagero heroico do homem comum. Identidade ficcional é a espontaneidade do gênio da humanidade, do gênio do *common sense*, por meio da construção do caráter individual.

No entanto, um tipo particular de duplicidade parece ser constitutivo da experiência moral e não permitir solução ou resolução. Em um dos parágrafos mais densos de *Walden*, lemos:

³⁵⁹ <http://www.emersoncentral.com/transcendentalist.htm>

“With thinking we may be beside ourselves in a sane sense. By a conscious effort of the mind we can stand aloof from actions and their consequences; and all things, good and bad, go by us like a torrent. We are not wholly involved in Nature. I may be either the driftwood in the stream, or Indra in the sky looking down on it. I *may* be affected by a theatrical exhibition; on the other hand, I *may not* be affected by an actual event which appears to concern me much more. I only know myself as a human entity; the scene, so to speak, of thoughts and affections; and am sensible of a certain doubleness by which I can stand as remote from myself as from another. However intense my experience, I am conscious of the presence and criticism of a part of me, which, as it were, is not a part of me, but spectator, sharing no experience, but taking note of it; and that is no more I than it is you. When the play, it may be the tragedy, of life is over, the spectator goes his way. It was a kind of fiction, a work of the imagination only, so far as he was concerned. This doubleness may easily make us poor neighbors and friends sometimes.”³⁶⁰

A passagem é complexa e foi interpretada de variadíssimas e divergentes maneiras por Stanley Cavell³⁶¹, Shanon Mariotti³⁶², Alan Hodder³⁶³, Joel Porte³⁶⁴, Alfred Tauber³⁶⁵, John Hildebidle³⁶⁶, Christopher Dustin³⁶⁷, Thomas Dumm³⁶⁸, Susan McWilliams³⁶⁹ e Jane Bennett³⁷⁰— para ficarmos apenas com alguns nomes. Não farei uma resenha exaustiva dessas diferenças, mas concentrando em pontos que parecem-me menos controversos, comentarei a passagem, frase por frase.

With thinking we may be beside ourselves in a sane sense.

³⁶⁰ WA p.130-1.

³⁶¹ The Senses of Walden.

³⁶² Thoreau’s Democratic Withdrawal.

³⁶³ Thoreau’s Ecstatic Witness.

³⁶⁴ Emerson, Thoreau and the Double Consciousness. In: *Consciousness and Culture*.

³⁶⁵ Henry David Thoreau and the Moral Agency of Knowing.

³⁶⁶ Naturalizing Eden: Science and Sainthood in Walden. In: *Henry David Thoreau - Bloom’s Modern Critical View*.

³⁶⁷ Thoreau’s Religion. In: *A Political Companion to Henry David Thoreau*

³⁶⁸ Thoreau’s Solitude. In: *A Political Companion to Henry David Thoreau*

³⁶⁹ Thoreau on Body and Soul. In: *A Political Companion to Henry David Thoreau*

³⁷⁰ Thoreau’s Techniques of Self, in *A Political Companion to Henry David Thoreau*

O primeiro ponto relevante é compreender que “*we may be beside ourselves*” não é apenas, literalmente, estar ao nosso lado, duplicado, mas também estar fora de si. Cavell: “*Being beside oneself is the dictionary definition of ecstasy.*”³⁷¹ Êxtase, por sua vez, literalmente, é a experiência de estar fora do lugar que lhe é próprio.³⁷²No entanto, é um “estar fora de si” ativamente produzido pelo pensamento e não algum tipo patológico de descontrole emocional involuntário, pois é em um “sentido saudável” que se tem consciência dessa ocorrência. Pensamento aqui também não deve ser entendido como “afirmação pura” no sentido de Cousin, como um “desenvolvimento inteiramente instintivo” de um processo associativo independente da vontade, uma espécie de enlevo. O sujeito que estava “fora de si” em um sentido insano, não reconhece, retrospectivamente, autonomia e imputabilidade na “sua” agência, e é levado a agir por circunstâncias que escapam ao controle. Estar “fora de si”, sadiamente, é colocar-se, ativamente, fora das circunstâncias da agência.

By a conscious effort of the mind we can stand aloof from actions and their consequences; and all things, good and bad, go by us like a torrent.

“Por um esforço consciente da mente podemos nos manter distantes [destacados, desconectados] das ações e suas consequências”. Na passagem, “[*to*] stand aloof” e “[*to*] be beside” são termos praticamente sinônimos. O primeiro termo marca uma relação de destacamento do agente com suas ações e consequências dessas ações, o segundo marca uma relação de destacamento do agente consigo mesmo. Estando nessa dupla relação, “todas as coisas, boas e más, passam por nós como uma torrente”, ou seja, se são boas ou más, não o

³⁷¹ Cavell 1972/1982, p.104.

³⁷² Hodder 2001, p.197-8: “As with many of Thoreau’s most serious reflections, he begins here with a play on words: in its common figurative sense, to be “beside oneself “ may be taken as an expression of discomfiture or pathology. Provision of the immediate qualification “in a sane sense,” however, calls attention to the figuration, inviting us to consider what literalizing the metaphor might mean, and signaling that the figurative connotations are intended merely as a sort of rhetorical subterfuge. As a result, we are more likely to be cognizant with him of the etymological play underlying this formulation, his implied equation of the English phrase with the Greek *ekstasis*.”

são em razão das minhas ações e suas possíveis consequências, pois estou tão destacado do conjunto de eventos que constituem minhas ações quanto do conjunto de eventos que podem ser descritos como suas consequências. Talvez seja forçar as tintas em demasia, mas se as coisas são boas e más, independente da percepção que tenho da relação entre minhas ações e suas consequências, temos aqui situação análoga à recusa do critério moral utilitarista na crítica a Paley. “Bom” e “mau” são propriedades que os eventos possuem, independente da relação que o sujeito mantém com seu curso; são propriedades que os eventos possuem em razão de sua própria natureza; são propriedades que podem, portanto, ser intuitivamente discernidas pelo *moral sense*. Se isso é *over-reading* não estou certo, mas temos aqui uma definição precisa de uma tese do intuicionismo moral subscrita por Cudworth, Reid e Stewart.

We are not wholly involved in Nature.

Considerando pelo menos duas passagens anteriores³⁷³, no próprio capítulo *Solitude*, em que Thoreau narra uma imersão profunda na Natureza, seria razoável pensar que essa frase é algum tipo de reprimenda, como se *devêssemos* estar “completamente envolvidos na Natureza”, como se fosse uma falha não reconhecer a presença da “amistosidade infinda” e benevolência nos cenários naturais. No entanto, a frase apresenta uma constatação: podemos nos destacar da Natureza, ou seja, podemos *pensar* o agente moral independente de seus afetos e de suas paixões – pois eles também são parte da Natureza, meu corpo é parte da Natureza.³⁷⁴ Podemos *concebê-lo* desenraizado do circuito heterônomo da causalidade natural, para usar uma expressão kantiana. Esse esforço de pensamento e concepção é possível, é um modo sadio de estar “fora de si”, mas é moralmente aceitável?

³⁷³ “This is a delicious evening, when the whole body is one sense, and imbibes delight through every pore. I go and come with a strange liberty in Nature, a part of herself.” (p.125) “Every little pine needle expanded and swelled with sympathy and befriended me. I was so distinctly made aware of the presence of something kindred to me, even in scenes which we are accustomed to call wild and dreary, and also that the nearest of blood to me and humanest was not a person nor a villager, that I thought no place could ever be strange to me again” (p.128).

³⁷⁴ Emerson, *Nature*: “Strictly speaking, therefore, all that is separate from us, all which Philosophy distinguishes as the NOT ME, that is, both nature and art, all other men and my own body, must be ranked under this name, NATURE”.

I may be either the driftwood in the stream, or Indra in the sky looking down on it.

Novamente aparece a imagem da correnteza, da torrente, como algo sobre o qual o sujeito não tem controle, que está além da sua vontade, por oposição a figura de Indra, deus hindu que habita nas regiões superiores, com o vento, a chuva, a neve e o ar, e que observa, de uma posição destacada (*beside, aloof*), a madeira jogada à correnteza. Compreendo a disjunção na frase como inclusiva: posso ser a madeira na correnteza ou Indra observando-a – ambas descrições podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, do mesmo sujeito.

I may be affected by a theatrical exhibition; on the other hand, I may not be affected by an actual event which appears to concern me much more.

Ser ou não afetado são possibilidades que subordinam-se à constituição da sensibilidade individual, portanto, em boa medida, dependem de aspectos passivos do sujeito, sob os quais ele não exerce total controle. Quando a correnteza dos sentimentos me leva na direção da tristeza pelo destino de um personagem de uma peça, mas o mesmo não ocorre perante o fracasso de meus vizinhos de carne e osso, preciso reeducar minha sensibilidade, nadando contra a corrente, se necessário. Esse tema aparece claramente na seção IV do capítulo VII dos *Elements of Philosophy of the Human Mind* de Dugald Stewart, intitulada “Da influência da imaginação no caráter e na felicidade humana”. Após algumas observações sobre o modo como a sensibilidade é despertada pela imaginação literária de Laurence Sterne nos cenários ficcionais de *A Sentimental Journey Through France and Italy*, Stewart faz um comentário que é paralelo às preocupações da frase de Thoreau:

“The foregoing observations may account, in part, for the effect which exhibitions of fictitious distress produce on some persons, who do not discover much sensibility to the distresses of real life. In a Novel, or a Tragedy, the picture is completely finished in all its parts; and we are made acquainted not only with every circumstance in which the distress turns, but with the sentiments and feelings of every character with respect to his situation. In

real life we see, in general, only detached scenes of the Tragedy; and the impressions is slight, unless imagination finishes the character, and supplies the incidents that are wanting.”³⁷⁵

Para Stewart, a sensibilidade depende da capacidade de imaginação. Mesmo que eu não tenha controle sobre meus afetos, posso voluntariamente tentar equipar minha sensibilidade, educá-la. Um dos efeitos colaterais dos exercícios autobiográficos de identidade ficcional é exatamente promover a educação da sensibilidade, tornando-a mais elástica, apresentando não apenas “cenas avulsas da tragédia” ou comédia da vida, mas um enredo compreensivo. Thoreau explicitamente descreve sua vida como uma ficção: “*I had this advantage, at least, in my mode of life, over those who were obliged to look abroad for amusement, to society and the theatre, that my life itself was become my amusement and never ceased to be novel. It was a drama of many scenes and without an end.*”³⁷⁶ Mesmo que a identidade ficcional não possa oferecer um fim para a trama, ela pode articular as múltiplas cenas de uma vida.

Não há como oferecer evidência conclusiva que Thoreau estivesse pensando no comentário de Stewart, sobre a relação entre imaginação e sensibilidade na fabulação de eventos diários, quando escreveu a frase em questão. Mas me impressiona o fato de que nenhum dos comentadores que eu conheça tenha aproximado os dois textos, quando é notório que tratam do mesmo problema. E, além disso, a explicação que Stewart oferece é central para compreender o funcionamento da identidade ficcional, para compreender, portanto, um traço essencial no pensamento moral de Thoreau.

I only know myself as a human entity; the scene, so to speak, of thoughts and affections; and am sensible of a certain doubleness by which I can stand as remote from myself as from another.

Não me conheço como uma madeira na correnteza, muito menos como um deus fora da causalidade natural. Não me conheço como um corpo sujeito aos azares e às afecções

³⁷⁵ Stewart 1829, p.377

³⁷⁶ WA, p.109.

causadas pelo mundo, muito menos como uma *res cogitans*, alheia à sensibilidade e ao contato com a beneficiência de outros corpos, animais, vegetais, minerais.

"Apenas me conheço como uma entidade humana." Não há outro modo disponível para, fenomenologicamente, ingressar nesse "...palco, por assim dizer, de pensamentos e afetos". A primeira apresentação da duplicidade, que parece ser inerente ao sujeito, é feita opondo pensamentos e afetos, opondo, portanto, atividade e passividade. Eu posso me afastar, tanto de mim quanto de outrem, quando permito atividade do pensamento sem passividade dos afetos, ou vice-versa. Atividade absoluta do pensamento é a situação do filantropo amargurado de Kant. Passividade absoluta dos afetos é, por exemplo, o descompasso entre sensibilidade e sociabilidade natural, quando não reconheço a dor real do meu vizinho, mas sou afeito a dramas encenados, situação na qual abandonamos a sensibilidade a sua própria sorte, sem o auxílio da imaginação.

However intense my experience, I am conscious of the presence and criticism of a part of me, which, as it were, is not a part of me, but spectator, sharing no experience, but taking note of it; and that is no more I than it is you.

Temos agora a segunda apresentação da duplicidade, desenvolvendo a metáfora teatral introduzida na frase anterior, entre ator *versus* espectador. Alan Hodder³⁷⁷ apresenta, de forma convincente, a origem para o uso dos termos teatrais como uma adaptação psicológica da imagem platônica, e desenvolvida na idade média por Agostinho, do *theatrum mundi*: o mundo é o teatro do qual Deus é o espectador.³⁷⁸ Thoreau apresenta sua versão psicológica colocando o "seu" duplo como espectador, observando a peça da própria vida. Deixo o pronome possessivo entre aspas, seguindo a lição de Thoreau: o espectador não é parte de mim, ele não sou eu, assim como não é você. A frase, no entanto, é titubeante: "sou

³⁷⁷ Hodder 2001, p. 199.

³⁷⁸ Thomas Reid, trabalhando a partir de ideias similares em Cícero e Seneca, apresenta sua versão humanista do *theatrum mundi* e da posição do espectador: "The earth is a great theatre, furnished by the Almighty, with perfect wisdom and goodness, for the entertainment and employment of all mankind. Here every man has a right to accommodate himself as a spectator, and to perform his part as an actor, but without hurt to others." *Essays on the Active Powers of Man*, p. 316. Se Thoreau tivesse lido Reid, seria mais fácil explicar o significado da sua frase.

ciente da presença e da crítica de uma parte de mim, a qual, por assim dizer, não é parte de mim”. Creio que o motivo para as inconstâncias de expressão vem à tona quando identificamos o espectador com um símile para a consciência moral – aquela parte de nós que nos critica, mas que não partilha de nossa experiência. O motivo é o desconforto de Thoreau com o que eu caracterizei como teologia da consciência.³⁷⁹ O intuicionismo moral, pelo menos os autores dessa tradição com os quais ele teve contato, utiliza a imagem da consciência como a voz de Deus numa acepção literal, e, apenas ocasionalmente, em sua versão metafórica. Cudworth é literal, Reid e Stewart, Channing e os demais Unitaristas são literais. Coleridge é literal, à sua maneira. Talvez Emerson, com as noções de *aboriginal self* e *Over-soul*, possa ser visto como apresentando uma versão metafórica.

Supondo que essa identificação entre a posição do espectador e a função da consciência moral está correta, supondo que a ideia predominante na tradição moral em que Thoreau está inserido é considerar a consciência como a voz de Deus, qual a razão para o desconforto? Antes de responder, vamos ao exame das suposições. Acabei de argumentar a favor da plausibilidade da segunda suposição. A primeira é facilmente verificável em um exame superficial da tradição moral britânica, na qual a imagem do espectador, como um símile para a consciência moral, fez escola entre os sentimentalistas. Francis Hutcheson, David Hume e Adam Smith são exemplos evidentes.³⁸⁰ Reid comenta o uso dessa imagem nas teorias de Hume e Hutcheson no *Essay on the Active Powers of Man*, e, o que é mais importante, Stewart faz o mesmo com a teoria do espectador imparcial de Adam Smith em *Elements of Philosophy of the Human Mind*.

Fixadas as suposições, qual a razão do desconforto com o que chamei de teologia da consciência, que ele mesmo emprega, como já vimos, em *Resistance*? A resposta está nas duas frases seguintes:

³⁷⁹ Explicitamente em *Likeness to God*, em uma passagem já citada no capítulo anterior: “Men, as by a natural inspiration, have agreed to speak of conscience as the voice of God, as the Divinity within us. This principle, reverently obeyed, makes us more and more partakers of the moral perfection of the Supreme Being, of that very excellence, which constitutes the rightfulness of his sceptre, and enthrones him over the universe.”

³⁸⁰ Detalhes em D. D. Rapahel, *The Impartial Spectator*, no capítulo *Spectator Theory*.

When the play, it may be the tragedy, of life is over, the spectator goes his way. It was a kind of fiction, a work of the imagination only, so far as he was concerned.

O espectador vai embora, segue seu caminho quando a peça termina, não por que o final da peça seja um símile para a morte na frase de Thoreau. A peça, ou a tragédia, que termina é tão somente um dentre os tantos eventos de uma mesma vida moral. A peça que termina pode ser um momento de crise, uma decisão importante, uma dúvida paralisante, um impasse. A consciência moral, quando representada como um mero espectador, perde de vista a delicada urdidura sentimental do caráter. A vida que o espectador observa, a partir de sua posição artificialmente criada, é tão somente “obra da imaginação” quando a peça termina. Ele pode simplesmente virar as costas para o palco de pensamentos e afetos e seguir seu caminho. O espectador não sou eu, nem é você. Quem é ele então? É o “homem interior”, na apta expressão de Adam Smith, em que a teoria sentimentalista da consciência moral como espectador encontra a teologia da consciência do intuicionismo.³⁸¹

Estou convencido de que Thoreau faz uso da noção teológica de consciência em *Resistance* por razões retóricas, próprias da ação política. Era apenas mais efetivo apelar para o uso massivamente disseminado do conceito de consciência moral como a Voz de Deus em uma comunidade predominantemente cristã. O valor intrínseco da abolição da escravidão era superior a qualquer embaraço filosófico.

Cavell estava absolutamente certo ao identificar em *Walden* o esboço para uma epistemologia da consciência moral que, levada a bom termo, traria como resultado um uso alternativo para esse conceito que capturasse a dinâmica de ouvir e responder, da expressão individual e da busca por consenso, da autoevidência e do convencimento público. Pensando a

³⁸¹ Smith 1759, p. 158: “When our passive feelings are almost always so sordid and so selfish, how comes it that our active principles should often be so generous and so noble? When we are always so much more deeply affected by whatever concerns ourselves, than by whatever concerns other men; what is it which prompts the generous, upon all occasions, and the mean upon many, to sacrifice their own interests to the greater interests of others? It is not the soft power of humanity, it is not that feeble spark of benevolence which Nature has lighted up in the human heart, that is thus capable of counteracting the strongest impulses of self-love. It is a stronger power, a more forcible motive, which exerts itself upon such occasions. It is reason, principle, conscience, the inhabitant of the breast, the man within, the great judge and arbiter of our conduct.” Meu sublinhado.

consciência moral nesses moldes, o espectador não vira as costas quando a peça termina, pela simples razão que somos todos atores em uma peça com muitas cenas e nenhum final.

This doubleness may easily make us poor neighbors and friends sometimes

A leitura que apresentei até aqui depende do modo como a última frase comanda todo o parágrafo. Quando o lemos pela primeira vez, não há nenhuma sugestão explícita que a duplicidade seja algo moralmente pernicioso – até chegarmos na sua última frase, com seu matiz de reprimenda. É apenas um matiz, pois “às vezes” a duplicidade nos faz maus amigos ou vizinhos, ou seja, não é sempre que ela o faz. Mesmo assim é uma reprimenda pois ser um mau vizinho ou amigo é uma grave acusação na escala de valores de Thoreau. A reprimenda, por sua vez, também assume ares de gravidade quando atentamos para o fato de que a duplicidade pode “facilmente” nos tornar maus amigos ou vizinhos. Um dos grandes talentos de Thoreau como filósofo moral é sua acuidade para perceber o risco das associações usuais, das conexões facilitadas entre comportamentos, que assombram a vida moral exatamente por passarem quase despercebidas.

Quando comecei a analisar o parágrafo, sugeri que ele parecia apresentar um tipo de duplicidade que era constitutiva do sujeito moral e que, portanto, não admitiria solução ou resolução pela utilização das técnicas de identidade ficcional.

O parágrafo apresenta a duplicidade de duas maneiras, opondo “pensamento” e “afeto”, ou seja, opondo atividade e passividade do sujeito moral, e contrastando a posição de “espectador” e “ator” da cena moral, o que nos autoriza a pensar paralelamente os pares conceituais [*pensamento/espectador*] e [*afeto/ator*]. É pelo pensamento que posso estar “fora de mim” em um sentido sadio, é por um esforço consciente que posso me distanciar das ações e suas consequências, portanto, é por um esforço consciente do pensamento que adoto a posição de espectador da vida moral. Se a posição do espectador é a posição da consciência

moral, segue-se que a consciência moral é resultado de um processo ativo do pensamento que deixa os afetos nos bastidores. A oscilação entre pensamentos e afetos, entre a posição de ator e espectador, é o que “às vezes facilmente nos torna maus amigos e vizinhos”. Como já argumentei no final da seção sobre Coleridge, desconectar a ação moral da sensibilidade, dos afetos, é destituí-la de algo essencial:

“I do not value chiefly a man’s uprightness and benevolence, which are, as it were, his stem and leaves. Those plants of whose greenness withered we make herb tea for the sick, serve but a humble use, and are most employed by quacks. I want the flower and fruit of a man; that some fragrance be wafted over from him to me, and some ripeness flavor our intercourse. His goodness must not be a partial and transitory act, but a constant superfluity, which costs him nothing and of which he is unconscious.”³⁸²

As técnicas da identidade ficcional são ferramentas para educação da sensibilidade quando inserem o sujeito moral em uma forma de vida por meio da qual suas reais necessidades são esclarecidas e garantidas, quando o sujeito moral organiza as demandas de seu gênio – “a flor e o fruto de um homem” – em um caráter coeso que possibilite “um transbordamento constante, que não lhe custe nada e do qual ele não é consciente”.

Quando educo minha sensibilidade, criando um enredo compreensivo para minha vida, crio, simultaneamente, a possibilidade de resolver essa duplicidade, que não é inerente ao sujeito moral, mas tão somente o resultado de uma distorção provocada pelas imagens usuais da consciência como um espectador, seja ele humano, seja divino.

A identidade ficcional thoreauviana oferece ferramentas para construir a coesão do caráter frente à multiplicidade simultânea de habilidades e descrições de si mesmo. As alternativas à unidirecionalidade vigorosa do caráter são riscos eminentes em uma vida moral regida pelo mote da cumulatividade. Os ângulos retos de uma identidade conformada, o arrependimento paralisante que derrama lágrimas infecundas sobre oportunidades perdidas,

³⁸² WA, p.73.

as expectativas imoralizantes de recompensas em uma vida futura, junto com tantas outras figuras da inautenticidade diagnosticadas em *Walden*, devem ser mantidas sob vigilância constante. Não seria exagero dizer que a figura mais perigosa da inautenticidade não é nenhuma das que acabei de destacar: o perigo maior está na duplicidade, por vezes irreconciliável, entre ator e espectador da vida moral. Como vimos, essa figura é uma alegoria, um símile da consciência moral. Se minha análise da passagem de *Solitude* que apresenta o tema da duplicidade estiver correta, esse símile, de acordo com Thoreau, deveria ser abandonado ou reconstruído.

Recapitulação e comentários finais

Os primeiros quatro capítulos tinham a tarefa de apresentar os principais elementos que compuseram os estágios iniciais da formação do pensamento moral de Thoreau, pois esse sobrevoo no ambiente cultural da primeira metade do século XIX na Nova Inglaterra é fundamental para entender sua contribuição, substancial e inovadora, para a dinâmica da vida moral, a saber, a utilização exemplar das técnicas de identidade ficcional em *Walden*. Para recapitular e oferecer uma direção unificada para os passos até aqui, responderei duas perguntas básicas: Quais são exatamente esses elementos? De que modo relacionam-se, possibilitando o exercício autobiográfico da identidade ficcional thoreauviana?

O insolente movimento de colocar a invenção da própria identidade como um valor ético fundamental constitui a pré-história da ambição democrática da América. Um valor presente, de forma embrionária, já nas primeiras tentativas de colonização e expansão territorial e que tem seu apogeu na América Jacksoniana, antes da recomposição do espaço político promovida pela Guerra Civil. Esse valor não seria operacional em uma sociedade que não permitisse ou até estimulasse a mobilidade de suas partes. Esses dois elementos – a invenção da própria vida e a mobilidade social – que Alexis de Tocqueville tão bem percebeu em *De la démocratie en Amérique*, criam as condições necessárias para a interpretação americana da *bildung* romântica.

A “*perfectibilité*” rousseauiana, nas mãos da teologia Unitarista de Channing, afasta um dos principais entraves da moralidade puritana transatlântica: a depravação total da natureza humana e a estratégia soteriológica da ortodoxia calvinista que lhe é ínsita. Sem esse impulso fantástico que mobilizou a *intelligentsia* da Nova Inglaterra, teria sido impossível para Thoreau reinventar a Queda e caminhar pela América como quem ingressa no Novo Éden. As capacidades formativas da *self-culture* Unitarista, a defesa e o elogio do livre arbítrio e da sociabilidade natural, a função medular da consciência moral do indivíduo, o ímpeto perfeccionista, a conexão entre moralidade e religiosidade e o otimismo sobre a condição humana são outros dos fatores primordiais do Unitarismo que podem ser reencontrados na prosa thoreauviana.

A Harvard que Thoreau conheceu era hegemonicamente Unitarista, mas podemos expandir aspectos que são próprios do Unitarismo na direção de suas contrapartidas na perspectiva moral do *Scottish Common Sense*. É injusto considerar, no caso particular de Thoreau, os nomes de Thomas Reid, Dugald Stewart e Thomas Brown apenas como figuras de transição entre a epistemologia lockiana e a posterior recepção do idealismo alemão que desembocou no Transcendentalismo. Em especial, a recusa de uma perspectiva moral utilitarista, que é o deslocamento intelectual mais arrebatado de toda uma geração, está no eixo que permitiu ampliar o alcance da vida moral para muito além da consideração de recompensas em uma vida futura – no peculiar utilitarismo teológico de Paley – ou da

consideração das consequências práticas da abolição da escravidão como um argumento de peso – perspectiva que moldou as discussões políticas na antevéspera da Guerra Civil, em especial quando o que estava em jogo era o risco de desmantelamento da União. Para Thoreau, a ação moral é impositiva pelo interesse na vida presente. A escravidão negra deveria ser abolida mesmo que isso custasse o Estado, a existência como povo. E a razão, nos dois casos, é a mesma: a desconsideração de uma visão prudencial na avaliação da correção moral em nome de uma percepção intuitiva do que é certo a fazer – que é o território da consciência individual, da ação por dever.

Na psicologia moral do Unitarismo, por influência do *Scottish Common Sense*, o protagonismo da consciência moral anda de mãos dadas com uma epistemologia do mental que opõe as funções ativas da mente aos princípios passivos de associação de ideias do empirismo clássico. Tanto o utilitarismo teológico de Paley como o “novo egoísmo” de John Gay e David Hartley colocam o mecanismo de associação de ideias no centro da explicação da vida moral – e a crítica do *Scottish Common Sense*, em especial de Stewart, oferece uma ferramenta valiosa para a formação do pensamento moral de Thoreau e para a correta compreensão do papel de seu experimento em *Walden*, a saber, o reconhecimento das reais necessidades de uma vida moralmente digna, por oposição às falsas necessidades ditadas por hábitos irrefletidos.

A filiação de Thoreau a uma corrente intuicionista no pensamento moral de língua inglesa é uma hipótese que conecta a apresentação dos quatro primeiros capítulos. Essa linha de desenvolvimento inicia no Platonismo de Cambridge, tem seu recrudescimento teórico em Thomas Reid, Dugald Stewart e Thomas Brown, cristaliza-se na psicologia moral de Channing e explode em várias direções com Emerson, Orestes Brownson e Thoreau.

A subordinação da teologia à ética, o papel da investigação racional na determinação da autoevidência dos princípios morais, o caráter objetivo dos valores, o protagonismo da consciência individual e o conservadorismo são pontos doutrinários que soam em uníssono nessa tradição. No entanto, o impacto sobre Thoreau é mais sensível quando atentamos para outra nota distintiva, presente na motivação exordial dos Platonistas de Cambridge: a crítica ao voluntarismo protestante.

A ideia, potencialmente revolucionária nas mãos de Emerson e Thoreau, de que a autoridade dos princípios morais não é (nem pode ser) derivada da vontade alheia, funciona como combustível para a afirmação autônoma da consciência em *Resistance to Civil Government*, *Walden* e *Self-Reliance*.

Nenhuma avaliação de Thoreau pode deixar de lado a coloração local do Transcendentalismo da Nova Inglaterra, ou Renascença Americana, por mais que dizê-lo um transcendentalista não esclareça muito *per se*, dado o caráter plural das reações intestinas ao Unitarismo a partir do final da década de 30. Apesar da ressalva, dois nomes são inescapáveis: Ralph Waldo Emerson e Orestes Brownson.

Talvez seja exagero pensar, junto com Cavell, que tudo que Thoreau escreveu tinha Emerson no pano de fundo. A tentação é persistente, no entanto, quando percebemos a função catalisadora, não apenas para Thoreau, mas para toda uma geração, daquilo que considero os três ingredientes mais destacados da psicologia moral da *self-reliance* emersoniana: transitoriedade (o movimento perpétuo de mudança entre *unattained* e *attainable self*, onde cada estágio supera um momento anterior e é superado pelo próximo), parcialidade (a necessidade constante de afirmação e reafirmação de minha existência e identidade) e desconectividade (a capacidade de desconsiderar o impacto das perspectivas de terceiros na avaliação moral).

A transitoriedade é substituída, em Thoreau, pela cumulatividade do caráter, ou seja, pela aceitação sem remorso dos estágios pretéritos do indivíduo, sem que nenhum traço identitário seja descartado para todo sempre. A parcialidade é acolhida como uma resposta sadia às múltiplas possibilidades que uma vida de simplicidade coloca à descrição do sujeito moral que exercita as técnicas de identidade ficcional. A desconectividade está na base da atitude de resistência e é uma das formas que a autonomia da consciência moral assume nos escritos de Thoreau – o cenário de isolamento programado em *Walden*, as paredes da prisão em *Resistance*, a escalada de Ktaadn em *The Maine Woods* são alegorias da perspectiva irreduzível da primeira pessoa do singular.

As noções de transitoriedade e parcialidade reaparecem em Orestes Brownson na sua defesa apaixonada do progresso humano e da relação intrínseca entre moralidade, perfeccionismo e livre arbítrio. É a capacidade para o aperfeiçoamento individual, mesmo na presença do erro e do descaminho, que nos faz seres morais. É na percepção continuada de que sempre há algo mais a fazer, algo mais para aprender, que reside a virtude e valor da vida humana.

Brownson não representou para Thoreau apenas a reconfirmação de traços fundamentais de uma ética perfeccionista. Outros temas de *New Views* capturaram sua atenção.

A distinção entre sentimento religioso e religião institucional com a qual Brownson abre sua obra seminal, reintroduzindo para a audiência americana uma das maiores contribuições de Benjamin Constant para a tolerância de credo, foi impactante para Thoreau. Sem essa distinção, seus esforços de uma tentativa incipiente de religião comparada em *A Week* não teriam mantido atados os laços entre moralidade e religiosidade.

A metafísica do *atonement* (a superação da divisão entre espírito e matéria) e o compromisso da filosofia com as atividades do diário também são heranças da leitura de Brownson. A caracterização da filosofia como "*economy of living*", o início da atividade da filosofia como uma discussão sobre nossas reais necessidades, a redução inicial dessas necessidades à manutenção do aquecimento corporal – todos esses passos argumentativos estão delineados na postura antidualista de *New Views*.

Não apenas nas convergências, mas especialmente nas diferenças, a comparação com Brownson é frutífera. A avaliação moral da proliferação de associações civis na *Antebellum America* é tema delicado. Onde Brownson vislumbrava a providência divina agindo na direção do progresso moral e da exponenciação do altruísmo, com a opinião pública cada vez mais interessada na condição dos presos, na promoção da ciência, na ajuda aos necessitados, no fim da escravidão negra, na prevenção da pobreza...Thoreau denunciava uma filantropia de fachada, apenas para angariar simpatia alheia, bem-aventuranças no paraíso ou, pior, mascarar malfeitos na esfera privada. A divisão entre os contemporâneos da Renascença Americana que, como Emerson e Thoreau, preconizavam a reforma individual e aqueles como Brownson, Theodore Parker e George Ripley que jogaram suas fichas na ação política e na construção de novas formas de sociabilidade, já estava presente, mesmo nas primeiras horas do pensamento moral do período.

Argumento pela filiação de Thoreau a uma corrente do pensamento moral de língua inglesa, predominantemente intuicionista, unificando semelhanças entre Cudworth, Whichcote, Reid, Stewart, John Brown, Channing, Coleridge e Emerson. Assim procedendo, assumo o ônus de explicar como outras escolas concomitantes do pensamento moral ficaram a deriva nesse processo. Em vários momentos, variantes do Utilitarismo foram contrastadas com essa orientação intuicionista. As discussões com Paley, Gay e Hartley são prova disso. Teorias voluntaristas da moral também foram afastadas do cenário, mesmo que sem a detida consideração das diferenças específicas, quando assumimos a consciência individual no centro da agência autônoma como uma reação ao voluntarismo da ortodoxia protestante. Hobbes, Mandeville e mesmo John Locke foram, por essa via, deixados de lado. O sentimentalismo moral de Hutcheson, Hume e Adam Smith, comprometidos com a construção da moralidade a partir da passividade da sensação – seja a benevolência ou diferentes graus de simpatia – e da posição do espectador imparcial ou desinteressado, também são personagens secundários para os nossos propósitos.

No entanto, o ônus fica mais pesado quando tratamos de acertar as contas com o deontologismo de matiz kantiano. E as dificuldades aqui são de dois tipos. Primeiro, é razoável supor certa similaridade entre posições intuicionistas e a filosofia moral kantiana. O papel da razão na deliberação, a autoevidência e universalidade dos princípios morais, a própria noção de “agir por dever ou princípio”, a centralidade da consciência, a desconsideração de uma perspectiva prudencial – todos são pontos de contato possíveis. E a segunda dificuldade reside na afirmação histórica do impacto do Idealismo Alemão em geral e da filosofia kantiana em particular sobre o pensamento moral do período. As partes finais do quarto capítulo assumem de bom grado essas dificuldades, procurando mostrar que a filosofia de Kant não desempenhou nenhum papel central no desenvolvimento do pensamento moral de Thoreau. Para colocar de forma resumida, apresento três razões para essa afirmação: Thoreau não leu Kant em primeira mão, mesmo tendo participado do Transcendentalismo de forma ativa, sua

formação intelectual o manteve distante das discussões teológicas do grupo, onde o Idealismo Alemão representou um horizonte fértil e, por último, a compreensão da filosofia como “*economy of living*”, como uma atividade eminentemente prática, está em dissonância com as ambições da filosofia crítica. Apesar disso, a leitura dos três principais intérpretes para a língua inglesa do Idealismo Alemão – Coleridge, Cousin e Carlyle – contribuíram por outras vias nesse desenvolvimento.

O elemento que unifica o legado de Coleridge, Cousin e Carlyle para o desenvolvimento de Thoreau é a percepção romântica da vida moral por meio do conceito de “gênio”, compreendido como manifestação espontânea da razão ou capacidade intuitiva de colocar a sensibilidade moral acima da letargia dos costumes e hábitos enrijecidos por falsas necessidades.

Coube ao gênio coleridgeano indicar por quais caminhos a identidade ficcional thoreauviana poderia resgatar o interesse por uma vida de simplicidade das falsas complicações da sociabilidade enfatuada dos bem nascidos da Nova Inglaterra, soterrados em lições vácuas cortesia e mesquinha. As conclusões de Thoreau em *Economy*, sobre as reais necessidades da vida, podem muito bem ilustrar verdades admitidas que precisam de resgate do olvido exatamente por serem universalmente admitidas – resgate que é a prerrogativa do gênio na filosofia ou na poesia.³⁸³

Coube ao gênio de Cousin, em seu elogio da afirmação pura daquilo que é comum a todos os homens, reafirmar as pretensões de generalidade da inspiração poética, em especial no seu contato profícuo com o sentimento religioso. O que ajuda a explicar o interesse, tanto de Emerson, quanto de Thoreau, por textos religiosos como Vedas e Bhagavad Gita.

Em Carlyle, o gênio romântico deita raízes mais generosas na compreensão thoreauviana do mundo moral. *Sartor Resartus* e *On Heroes* são os laboratórios textuais onde Thoreau foi apresentado às conexões entre o uso sistemático da primeira pessoa do singular, autobiografia, retórica do exagero e ficcionalidade. “Não exageramos nós mesmos para nós mesmos?”³⁸⁴ É nesse comentário de Thoreau sobre Carlyle que encontro o primeiro impulso para a criação do personagem literário que o narrador de *Walden* irá se transformar. Se a moralidade, nos termos de Thoreau, é a tentativa de domesticação do gênio pelo caráter e se o exercício do caráter é colocar a vida individual em perspectiva em um “relato sincero”, somos compelidos a reservar um papel pivotal para a imaginação literária na construção cumulativa da identidade moral.

³⁸³ “In philosophy equally as in poetry, it is the highest and most useful prerogative of genius to produce the strongest impressions of novelty, while it rescues admitted truths from the neglect caused by the very circumstances of their universal admission.” Coleridge 1825, p.67.

³⁸⁴ EEM, p.264.

Bibliografia

Beiser, Frederick C. 2002. *German Idealism – The Struggle against Subjectivism, 1781 – 1801*. Harvard University Press.

Bloom, Harold (ed). 2007. *Bloom's Modern Critical Views: Henry David Thoreau*. Infobase Publishing.

Brownson, Orestes. 1836. *New Views of Christianity, Society and the Church*.

Brownson, Orestes. 2002. *The Early Works of Orestes Brownson*. Marquette University Press.

Bruner, Jerome. 1990. *Acts of Meaning*. Harvard University Press.

Buell, Lawrence. 2003. *Emerson*. Harvard University Press.

Buell, Lawrence (ed). 2006. *The American Transcendentalists - Essential Writings*. Modern Library. Random House.

Cavell, Stanley. 1972 / 1982. *The Senses of Walden- An Expanded Edition*. The University of Chicago Press.

Cavell, Stanley. 1988. *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago. Chicago University Press.

Cavell, Stanley. 2003. *Emerson's Transcendental Etudes*. Stanford University Press.

Carlyle, Thomas. 1834/1956. *Sartor Resartus*. Londres. J.M. Dent.

Carlyle, Thomas. 1840. *Critical and Miscellaneous Essays*. Londres. James Fraser.

Coffey, John; Lim, Paul C.H. 2008. *The Cambridge Companion to Puritanism*. Cambridge University Press.

Coleridge, Samuel Taylor. 1817. *Biographia Literaria*. Nova Iorque. George P. Putnam

Coleridge, Samuel Taylor. *Aids to Reflection*. Burlington. Chauncey Goodrich.

Cooper, Anthony Ashley. 1711/2000. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Cambridge University Press.

Cousin, Victor. 1832. *Introduction to the History of Philosophy*. Boston. Hilliard, Gray, Little and Wilkins.

Crane, Gregg D. 2004. *Race, Citizenship, and Law in American Literature*. Cambridge University Press.

Gura, Philip F. 2007. *American Transcendentalism – A History*. Hill and Wang.

Hamilton, Paul. 2007. *Coleridge and German Philosophy*. Continuum Press.

Harding, Walter. 1962 /1982. *The Days of Henry Thoreau - A Biography*. Nova Iorque. Dover Publications, Inc.

Hartman, Steven. 2004. "The life excited": *Faces of Thoreau in Walden*. THE CONCORD SAUNTERER, N.S. Volume 12/13, p.341-360.

Hedley, Douglas. 2004. *Coleridge, Philosophy and Religion - Aids to Reflection and the Mirror of the Spirit*. Cambridge University Press.

Hodder, Alan D. 2001. *Thoreau's Ecstatic Witness*. Yale University Press.

Howe, Daniel Walker. 1970 /1988. *The Unitarian Conscience*. Wesleyan University Press.

Howe, Daniel Walker. 1997. *Making the American Self*. Harvard University Press.

Kant, Immanuel. 1781/1989. *Crítica da Razão Pura*. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa. Calouste Gulbenkian.

Kant, Immanuel. 1785/2009. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução Guido Antônio de Almeida. Discurso Editorial.

Kant, Immanuel. 1790/2007. *Critique of Judgement*. Tradução James Creed Meredith. Oxford University Press.

Kateb, George. 1992. *The Inner Ocean - Individualism and Democratic Culture*. Cornell University Press.

Kateb, George. 2004. *Patriotism and Other Mistakes*. Yale University Press.

Keane, Patrick J. 2005. *Emerson, Romanticism and Intuitive Reason*. University of Missouri Press.

Kit, Andrews. 2012. *Fichte, Carlyle and the British Literary Reception of German Idealism*. *Literature Compass* 9/11, 721-732.

MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue-A Study in Moral Theory-Third Edition*. University of Notre Dame Press.

Mariotti, Shannon L. 2010. *Thoreau's Democratic Withdrawal - Alienation, Participation, and Modernity*. The University of Wisconsin Press.

Murdock, James. 1842. *Sketches of Modern Philosophy*. Hartford. John C. Wells.

Paley, William. *The Principles of Moral and Political Philosophy*.

Porte, Joel. 2004. *Consciousness and Culture - Emerson and Thoreau Reviewed*. Yale University Press.

Raico, Ralph. 2010. *The Place of Religion in the Liberal Philosophy of Constant, Tocqueville and Lord Acton*. Ludwig von Mises Institute.

Raphael, D.D. 2007. *The Impartial Spectator*. Oxford University Press.

Reid, Thomas 1788/2010. *Essays on the Active Powers of Man*. Edinburgh University Press.

Richardson Jr, Robert D. 1986. *Henry Thoreau – A Life of the Mind*. University of California Press.

Sattelmeyer, Robert. 1988. *Thoreau's Reading – A Study in Intellectual History with Bibliographical Catalogue*. Princeton: Princeton University Press.

Schneewind, Jerome B. 1998. *The Invention of Autonomy*. Cambridge University Press.

Smith, Adam. 1776. *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations*. ElecBooks Classics.

Smith, Adam. 1759. *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge University Press.

Spofford, Ainsworth Rand. 1851. *Higher Law tried by Reason and Authority*. S.W. Benedict. New York

Stewart, Dugald. *Elements of the Philosophy of the Human Mind*.

Tauber, Alfred I. 2001. *Henry David Thoreau and the Moral Agency of Knowing*. University of California Press.

Taylor, Charles. 1989. *The Sources of the Self*. Harvard University Press.

Thoreau, Henry David. 1849 / 2003. *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*. Pennsylvania State University.

Thoreau, Henry David. 1854 / 2004. *Walden - A Fully Annotated Edition*. Editado por Jeffrey Cramer. Yale University Press.

Thoreau, Henry David. 1906. *The Journal of Henry David Thoreau*, 14 volumes, editado por Bradford Torrey e Francis H. Allen. Boston: Houghton Mifflin.

Thoreau, Henry David. 1975. *Early Essays and Miscellanies*. Princeton University Press.

Tocqueville, Alexis de. 2010. *Democracy in America*, 4 volumes, editado por Eduardo Nolla. Indianapolis: Liberty Fund.

Turner, Jack (ed). 2009. *A Political Companion to Henry David Thoreau*. The University Press of Kentucky.

Worley, Sam McGuire. 2001. *Emerson, Thoreau, and the role of the Cultural Critic*. Albany. State University of New York Press.

Young, Malcolm Clemens. 2009. *The Spiritual Journal of Henry David Thoreau*. Mercer University Press.