

Autenticidade: "Tornar-se o que se é" e/ou O chamado de Deus

BRUCE WARD

TRADUÇÃO DE MARIANA LINS COSTA¹

Na epígrafe de *Ou-Ou*, Kierkegaard cita o poeta do século dezoito Edward Young: "Nascidos originais, como acontece de morrermos cópias?" Não é preciso enfatizar que a aversão em ser uma "cópia" é marca distintiva do sentido moderno de "eu". Podemos, inclusive, designarmo-nos como uma "cultura da autenticidade". Uma cultura que tem as suas manifestações mais elitizadas na filosofia e na arte: a busca existencialista pelo eu *eigentlich* referente a Heidegger e Sartre; a lúdica e pós-moderna "estética da personalidade" associada a Foucault e Derrida; a fascinação pelo artista como gênio dotado da palavra nova e original a ser dita. As suas manifestações mais populares encontram-se em movimentos do potencial humano ou da autorrealização associados a Deepak Chopra ou Dr. Phil. Não obstante, será que esta preocupação em encontrar, preencher, ou criar uma personalidade autêntica, o "verdadeiro eu", significa algo mais do que um *humor* cultural que, tanto nas formas sofisticadas, quanto nas toscas, diz respeito

¹Meus agradecimentos à Wm. Eerdmans Publishing Co. por gentilmente ter cedido os direitos autorais do terceiro capítulo da obra *Redeeming the Enlightenment: Christianity and the Liberal Virtues* (Cambridge: Wm. Eerdmans Publishing Co., 2010, pp. 71-112), intitulado "Authenticity: 'Becoming those we are' and/or The Call of God", que consiste na presente tradução (N.T.).

a uma autoabsorção narcisista ao invés de às sérias questões da justiça?

Não é necessário ensaiar aqui acerca da incoerência que envolve a noção contemporânea de autenticidade (posso simplesmente recomendar ao leitor análises renomadas como *A cultura do narcisismo* de Christopher Lasch e *O fechamento da mente americana* de Allan Bloom). O que é necessário é uma justificação para o porquê de se considerar a autenticidade como a incoerência do ideal moral liberal. A conexão entre autenticidade e liberalismo torna-se aparente quando a busca pela autorrealização é interpretada como uma forma de individualismo, mais especificamente, a partir da afirmação liberal da liberdade individual. Tal conexão torna-se ainda mais aparente quando esta busca pela autorrealização se mostra indissociável de uma “política do reconhecimento” de identidades únicas, seja no que diz respeito a um indivíduo ou a um grupo (“multiculturalismo”). Longe de ser algo marginal às preocupações envolvidas numa noção liberal de justiça, a busca pelo eu autêntico conduz ao âmago do imorredouro dilema liberal: o de como conciliar a liberdade individual com uma união social mais ampla.

A “cultura da autenticidade” designa algo mais preciso do que um humor generalizado, uma vez que possui implicações políticas reais. Pode-se ir ainda além e argumentar que esta cultura é expressão de uma das principais virtudes da moral liberal.² O que foi elaborado de maneira impressionante por Charles Taylor, quem face ao autocentramento endêmico decorrente da preocupação de encontrar a verdadeira identidade, tomou para si a tarefa pouco convidativa, embora importante, de mostrar que, propriamente entendida, esta preocupação tem força moral real. De acordo com ele, tal preocupação possui o *status* de “ideal moral” central ao liberalismo, um ideal moral que é não apenas digno de ser afirmado, como é também “irrecusável” aos indivíduos modernos. A abordagem

² Apoiando-se em Habermas, Ward defende, na introdução do seu *Redeeming the Enlightenment* que apesar das “diversas complexidades do Iluminismo — religiosa, política, cultural” é possível falar de uma mesma “orientação moral” entre os seus diversos, e muitas vezes antagônicos, agentes. Esta orientação, que não deve ser confundida com um “projeto moral sistemático”, pode ser identificada na afirmação mais ou menos explícita, e não exaustiva, de quatro “virtudes morais”, presentes nos diversos “projetos de Iluminismo”. São elas: a igualdade, a autenticidade, a tolerância e a compaixão — às quais Ward, a partir de Taylor, denomina, de modo geral, “virtudes liberais” ou “humanismo liberal” (WARD, 2010, pp. 9-10). Cada um dos capítulos que compõem o livro *Redeeming the Enlightenment* dedica-se a uma dessas virtudes. (N.T.)

de Taylor visa fazer uma distinção entre a força moral do ideal originário e o refúgio que acarretou na sua deformação na contemporaneidade. Ao recusar o caminho fácil de “endossar” ou “censurar” a cultura da autenticidade, ele leva a cabo a difícil tarefa da sua “recuperação”. A crítica imanente de Taylor é explícita: ele engaja a cultura da autenticidade (alta e baixa) aonde quer que esta se encontre, adentrando o interior do ideal que a anima, de modo a mostrar o que ela “realmente envolve”, com o objetivo “tentar elevar a cultura, aproximando-a do seu ideal motivador” (TAYLOR, 1991, pp. 13-23; 71-74).³

Embora tenha bastante simpatia pela crítica imanente desenvolvida por Taylor no seu projeto de “recuperação”, a minha intenção na reflexão a seguir será a de argumentar que esta recuperação permanece incompleta. Ela começa e termina com o Iluminismo, e particularmente com Rousseau, onde, de acordo com Taylor, a verdadeira força moral do ideal “tal como o entendemos naquilo que lhe é mais rico, fala por si mesma”. Aí, não obstante, está o nó, uma vez que falar por si mesma de modo claro e consistente é justamente o que esta força moral falha em fazer. Em Rousseau, a ideia de autenticidade como uma virtude moral *já* é profundamente problemática, uma vez que já exhibe o que Taylor chama de, utilizando-se de expressões mais tardias, “certa tensão” que a torna propensa a desviar-se para a trivialidade ou o niilismo. É esta tensão que precisa ser mais escavada e clarificada. Como estarei tentando mostrar, ela se torna mais visível apenas naquele ponto decisivo, no qual o ideal da autenticidade se depara com demandas morais oriundas de uma instância além do eu, o que inclui o “chamado de Deus” (TAYLOR, 1991, pp. 27, 40-41, 66). Apesar da garantia de Taylor, está longe de ficar claro como a autenticidade no seu sentido rousseauiano originário é compatível com a obrigação moral de tratar os outros com respeito e compaixão, e muito menos com o “chamado de Deus”. Pois esta “tensão” surge da insistência na autonomia (autossuficiência) da vontade que torna problemática, se não impossível, qualquer reconciliação do eu com os outros. Ela inclina em direção à separação definitiva empreendida por Nietzsche entre um eu autêntico, superior e

³Este livro de Taylor, *The Malaise of Modernity*, também foi publicado nos Estados Unidos como *The Ethics of Authenticity*. Para uma excelente visão geral, sob uma perspectiva filosófica, de toda gama de pensamento moderno e pós-moderno acerca da autenticidade como uma virtude pessoal e social, ver: GUIGNON, 2004.

o “rebanho” — que num movimento ascendente chega até a autodivinização. Ao final, tentarei demonstrar, a partir de Dostoiévski, que a recuperação completa da força moral da autenticidade requer que o eu seja perdido de modo a ser encontrado; melhor dizendo, requer uma abnegação ao invés de uma autoafirmação, a adoção da *kénosis* (autoesvaziamento) de Cristo como modelo.

A força moral da autenticidade: Tolstói perante a morte

Não há dúvidas de que a ideia da autenticidade, apesar da sua faceta norte-americana autoindulgente, pode ser expressa como uma grande força moral. O melhor modo de dissipar qualquer dúvida com relação a esta possibilidade é ler Lev Tolstói, e especialmente *A morte de Ivan Ilitch*. É neste ponto, então, em que as minhas reflexões propriamente irão começar.

“Agora, este sino, tilintando suavemente para um outro, diz a mim: tu deves morrer”. Como John Donne (no seu *Devoções para Ocasões Emergentes*), poetas, filósofos e pensadores religiosos têm comumente reconhecido que a consciência da nossa mortalidade pode ter um efeito moral iluminador. Contudo, dada a facilidade com a qual nos distraímos, permanecemos necessitados de lembretes que forcem a consideração de que a morte nos espera e não pode ser evitada. Daí que, por exemplo, a caveira humana, este visível *memento mori*, fosse usualmente colocada nas celas dos monges medievais, ou retratada como objeto de meditação para santos no interior de uma pintura e, espectadores fora dela. Com a obra *A morte de Ivan Ilitch*, Tolstói ofertou ao leitor moderno um *memento mori* literário de poder desconcertante. Nesta novela de maturidade, ele se valeu da sua formidável lucidez descritiva para enfrentar a dissecação de uma morte com o objetivo de oferecer um conselho moral a todos nós.

Habilmente, Tolstói inicia a história de Ivan Ilitch valendo-se do modo usual em que a morte é trazida à nossa atenção: com a leitura de um obituário bastante cliché e nada alarmante num jornal. O obituário é lido por um dos colegas de trabalho de Ivan no Foro, local onde ele havia sido até recentemente um funcionário de relativo destaque em meio a uma carreira de relativo sucesso

(ele tinha apenas quarenta e cinco quando morreu aparentemente de câncer). Na reação dos colegas, Tolstói captura o estilo de pensamento que, em geral, utilizamos para esconder de nós mesmos a nossa própria mortalidade. O primeiro pensamento de todos os colegas, somos informados, foi o de como esta morte poderia afetar as suas carreiras ou as dos seus conhecidos. Logo após, quando a morte foi considerada para além disso, evocaram o sentimento autocomplacente de que “[ele] morreu; e eu não” (TOLSTÓI, 2009, p. 9). Seus conhecidos mais próximos também perceberam, com algum pesar, que teriam de prestar condolências à viúva e dar o ar da graça na cerimônia fúnebre. O narrador nos faz acompanhar um desses conhecidos, Piotr Ivânovitch, no cumprimento desta obrigação social. Nas cenas subsequentes, a da visitação, conversa e condolências obrigatórias para com a sofrida viúva — que está empenhada em obter uma pensão maior do governo —, Tolstói evoca com precisão corrosiva aquela mistura de decoro constrangedor, lugares-comuns pouco calorosos e autoconsciência da própria hipocrisia, que tão comumente caracteriza o modo social de lidar com a morte. Nós leitores não ficamos menos aliviados do que Piotr Ivânovitch quando ele finalmente consegue escapar para a normalidade simples de um jogo de bridge, que a visita quase o fez perder.

Quando, na seção seguinte da novela, Tolstói nos apresenta ao próprio Ivan Ilitch, tal qual ele era antes da sua doença, apreciamos a justiça poética contida na indiferença, apenas levemente culpada, dos seus colegas perante a sua morte. Este seria precisamente o modo como Ivan teria reagido se fosse para algum dos seus colegas que o sino, como disse Donne, tivesse tilintado. Já no início dessa seção, somos informados de que a vida de Ivan Ilitch foi uma “das mais simples e comuns” e, assim, “das mais terríveis” (idem, p. 17). Terrível porque Ivan Ilitch passou pela vida como quem passa por um sonho, sem de fato vivê-la na sua plenitude, apenas meramente flutuando pela sua superfície. É também terrível, e uma verdade evidente, que a experiência mais profundamente real da vida de Ivan Ilitch foi a sua morte. George Steiner compreendeu essa novela como um “poema – dos mais dilacerantes já concebidos – da carne insurgente, da maneira pela qual a carnalidade, com suas dores e corrupções, penetra e dissolve a tênue disciplina da razão” (STEINER, 1996, p. 283). Ela é isso e certamente muito mais. O detalhe fisiopsicológico tão realisticamente representado por Tolstói é

apenas a configuração inicial da sua preocupação central, que é a dimensão moral e espiritual da experiência de morte de Ivan Ilitch.

O medo da morte sentido por Ivan Ilitch — que o conduz a uma luta desesperada causadora de grande sofrimento — está conectado, de modo profundo, com o julgamento equivocado da sua vida como uma vida “correta”. Tolstói não está meramente repetindo o lugar-comum de que uma consciência moral conciliada, em paz, torna a morte uma experiência mais tranquila. Se isso por ventura ocorreu, ele colocou tal lugar-comum de cabeça para baixo, uma vez que Ivan Ilitch não pode morrer em paz até que a sua consciência tenha sido radicalmente desestabilizada:

a cada momento ele sentia que, não obstante todo esforço na luta, ele estava cada vez mais perto daquilo que o horrorizava. Sentia que o seu sofrimento consistia também em que ele penetrava naquela fossa negra, e ainda mais em que não podia esgueirar-se para dentro dela. E o que o impedia de fazê-lo era a convicção de que sua vida foi boa. Esta justificação da sua vida é que se agarrava a ele, não o deixava prosseguir e atormentava-o mais que tudo. (TOLSTÓI, 2009, p. 74)

O processo de morte de Ivan Ilitch tornou-se ocasião, e ocasionou a necessidade, da tomada de consciência de que a sua vida foi uma “das mais terríveis”. Não é surpreendente que esta conscientização lhe tenha sido tão difícil: ele não era culpado de nenhum crime, nem de qualquer transgressão moral significativa (sequer o adultério, após muitos anos preso a um casamento desprovido de amor). Somos informados que Ivan Ilitch não era “frio e meticoloso” como o seu irmão mais velho (também um burocrata de sucesso), nem “temerário” como o caçula (um fracassado, que estava servindo na administração das estradas de ferro), mas sempre o “termo médio”, suficientemente esperto, polido, vívido e agradável (idem, p. 18). Mais exatamente Ivan Ilitch é um homem medíocre e sem brilho, ou “ordinário” para utilizar um termo constantemente repetido por Tolstói e que, por certo, é apropriado para caracterizar Ivan Ilitch; de todo modo, isto não é crime nem pecado mortal. Ainda assim a sua vida foi “terrível”, e Tolstói nos faz

sentir isso, ao mesmo tempo em que nos faz sentir que naquilo que há de mais próprio a essa ordinariedade, possamos talvez nos assemelhar a Ivan Ilitch.

O que há, então, de tão “terrível” na vida “ordinária” de Ivan Ilitch? Tolstói nos conduz ao julgamento a partir daquilo que ele nos mostra. Consideremos, por exemplo, o casamento de Ivan Ilitch: “Dizer que Ivan Ilitch casou-se porque se apaixonara pela noiva e encontrara nela compreensão para as suas concepções de existência seria tão injusto como afirmar que se casou porque as pessoas das suas relações aprovaram aquele partido. Ivan Ilitch casou-se de acordo com seus próprios cálculos: conseguindo tal esposa, fazia o que era do seu próprio agrado e, ao mesmo tempo, executava aquilo que as pessoas mais altamente colocadas consideravam correto. E Ivan Ilitch casou-se” (idem, p. 23). O casamento se provou miserável, e Ivan se refugiou, cada vez mais, no seu trabalho no Foro, o qual ele desempenhava de maneira competente. Para sua frustração, a sua carreira ficou estagnada durante dezessete anos, mas ainda assim Ivan Ilitch foi afortunado o suficiente para empreender uma reviravolta, que o levou a mais alta promoção e à mudança para a capital, São Petersburgo. Ele se muda para lá antes da sua família com o objetivo de organizar a casa nova. A mobília e a ordenação da casa nova preocuparam-lhe ao ponto da obsessão. Se o tom da narrativa é sub-repticiamente irônico em relação ao casamento de Ivan Ilitch, torna-se francamente sarcástico na descrição da casa finalmente organizada:

“Na realidade, havia ali o mesmo que há em casa de todas as pessoas não muito ricas, mas que desejam parecê-lo e por isto apenas se parecem entre si: damascos, pau-preto, flores, tapetes e bronzes, matizes escuros e brilhantes; enfim, aquilo que todas as pessoas de determinado tipo fazem para se parecer com todas as pessoas de determinado tipo. E em casa dele, a semelhança era tamanha que não se chegava mesmo a percebê-lo; mas tudo isto parecia-lhe algo peculiar” (idem, p. 31).

Esta casa, cujo triunfo era apenas o de assemelhar-se a outras como ela, é evidentemente representada por Tolstói como uma espécie de objeto correlato à vida de Ivan Ilitch, uma vida cujo triunfo foi o de ser semelhante a outras, porque

havia sido vivida inteiramente de acordo com a opinião e o desejo dos outros. O que havia de terrível na vida de Ivan Ilitch é que ela não era propriamente *sua*.

É interessante especular sobre onde Dante, com seu discernimento sensível das virtudes e vícios humanos, iria localizar Ivan Ilitch na hierarquia moral da sua *Divina Comédia*. É bem provável que Dante e os seus contemporâneos medievais ficassem confusos com a severidade de Tolstói na condenação da vida heterônoma de Ivan Ilitch à condição de mais “terrível” e surpresos com a concordância quase imediata que este julgamento suscita nos leitores. O que Tolstói condena em Ivan Ilitch é a insuficiência moral com a qual leitores de uma modernidade tardia estão especialmente sintonizados. De fato, *A morte de Ivan Ilitch* pode ser considerada como a expressão literária paradigmática da moderna condenação à *inautenticidade*. Este termo, exatamente, ainda não se encontra em Tolstói; a sua circulação no discurso intelectual moderno se deve sobretudo à notável análise de Heidegger, em *Ser e Tempo*, acerca das estratégias de evasão, características aos seres humanos, quando em face à morte. Embora, ao menos até onde eu saiba, o próprio Heidegger não tenha compreendido sua obra a partir desta perspectiva, o contraste, desenvolvido por ele, entre os modos autênticos e inautênticos de se encarar a própria morte é o comentário filosófico definitivo do retrato literário de Tolstói sobre a relação entre morte e autenticidade. Ler os dois textos lado a lado é ser levado ao âmago da versão moderna do délfico “conhece-te a ti mesmo”, e maravilhar-se sobremaneira com a perspicácia de Tolstói, quem foi o primeiro.

De acordo com Heidegger, a certeza da nossa própria mortalidade é, possivelmente, o meio mais eficaz de nos acordar da “cotidianidade” tranquila de um mundo constituído pelo “falatório” do “impessoal”, no qual nos perdemos tão facilmente. Este despertar depende de não sucumbirmos à tentação de estarmos certos da nossa mortalidade à maneira que o “impessoal” encoraja — como, por exemplo, quando se afirma: “‘morre-se’ [...] mas eu não” (HEIDEGGER, 2005, p. 35); ou ainda: “a morte certamente vem, mas por ora ainda não” (idem, p. 41). “*Estar-certo*” genuinamente da própria morte, ao invés da mera certeza abstrata que o “impessoal” encoraja, é, de acordo com Heidegger, saber que, neste caso específico, eu sou “essencial e insubstituível” (idem, p. 35). Heidegger não explica como o indivíduo será acordado da tranquilizadora evasão da morte praticada na sociedade. Pode acontecer, naturalmente, de alguém ler *A morte de Ivan Ilitch* de

Tolstói; enquanto Ivan Ilitch terá de morrer de modo a atingir essa compreensão, nós, leitores, podemos ser privados disso, e até mesmo vivenciar esta experiência, através do poder evocativo da literatura.

Heidegger compreende que uma antecipação autêntica da morte – possibilidade que deve ser experimentada por cada um de nós e da qual não se deve fugir –, liberta-nos para uma relação autêntica com outras possibilidades que precedem esta possibilidade final; ou seja, liberta-nos para uma vida autêntica. Pode-se ficar tentado a suspeitar que tudo isso é tão somente um modo complicado de expressar o truísmo de que a visão da força pode ter um efeito maravilhosamente clarificante. Esta suspeita pode ser até parcialmente precisa, mas há algo mais fundamental e mais específico na insistência de Heidegger acerca da atitude apropriada para com a própria morte. O fato de que ninguém pode me substituir quando chegar a minha hora de morrer significa, para ele, que a consciência de estarmos destinados à morte desde o nosso nascimento é a grande experiência *individualizante*, capaz de arrancar cada um de nós da imersão “na cotidianidade” (idem, p. 34).

Heidegger não vai tão longe ao ponto de postular que “o inferno são os outros”, mas caso se atente minuciosamente à linguagem majestosa na sua discussão sobre morte e autenticidade em *Ser e Tempo*, é certo que se ficará com a impressão de que, para ele, a sociedade é inimiga do indivíduo autêntico. Esta inimizade não é tão evidente, como no caso da, como se costuma dizer, opressão política. É mais insidiosa no seu disfarce “tentador” ao indivíduo que o conduz a “tranquilizar” sua existência através da substituição do eu autêntico pelo “próprio-impessoal” da sociedade. Heidegger chega até a empregar a retumbante imagem da “queda” para caracterizar o modo inautêntico de existir quando confrontado com a morte.

A suposta neutralidade da análise ontológica da morte empreendida por Heidegger é, a todo instante, desmentida pelo tom acentuadamente moral da análise, sobretudo exposto na antítese fundamental das respostas autêntica/inautêntica à morte. Assim como em Tolstói, não há, em Heidegger, pretensão de neutralidade moral. A vida de Ivan Ilitch, vivida de acordo com a opinião, gosto e desejo dos outros (o “próprio-impessoal”) foi julgada como a “mais terrível”; e, no seu caso, requereu a morte dolorosa para torná-lo capaz de julgar a própria vida moral como

algo que “não é ‘aquilo’” (TOLSTÓI, 2009, p. 75).⁴ Tolstói (de modo bastante direto) e depois Heidegger (de modo menos direto) julgam a inautenticidade da vida social tão severamente que a morte como negação final – se não na sua facticidade, então na nossa inexorável consciência dela – passa a ser considerada como uma força positivamente benéfica para nos arrancar da nossa complacência.

A fonte originária da autenticidade moderna: Rousseau

Se Tolstói é indiscutivelmente a voz literária mais atraente no que diz respeito à preocupação moderna com a autenticidade e Heidegger o seu principal expoente filosófico, a sua fonte originária está situada no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. A linha que descende de Rousseau a Heidegger, embora raramente notada (se muito), torna-se óbvia através da meditação sobre *A morte de Ivan Ilitch*. A dívida de Tolstói a Rousseau é bem documentada e atestada pelo próprio Tolstói; de acordo com um dos seus biógrafos, Tolstói se identificou tão completamente com a visão de Rousseau que em alguns momentos se mostrou confuso sobre “se havia sido ele ou Rousseau quem escreveu as obras de Rousseau” (WILSON, 1989, p. 37).

O tema central a Tolstói – caso de *Infância, adolescência e juventude*, de *Anna Kariênina*, de *A morte de Ivan Ilitch* e também de *Ressureição*, para mencionar apenas os exemplos mais notáveis – é o de que aquilo que destrói a autenticidade individual é a sociedade. A corrupção do indivíduo naturalmente bom e feliz pela sociedade é, como se sabe, também um dos temas mais caros a Rousseau, notavelmente no seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Este é o lado negativo do seu trato duplo para com problema da natureza humana; o outro, o positivo, é o da educação saudável capaz de restaurar no indivíduo a completude, desenvolvido especialmente no *Emílio*.

⁴Deve-se atentar para o fato de que os últimos parágrafos da história de Ivan Ilitch vão além de uma perspectiva de caráter moral, ao chegar a uma compreensão espiritual de que a “morte não existe” — conclusão para a qual a meditação de Heidegger não conduz e talvez sequer o possa.

Começarei com o lado negativo da abordagem de Rousseau para com o problema da autenticidade. No museu da história de Paris (o *Musée Carnavalet*) pode-se encontrar uma sala devotada aos maiores filósofos do Iluminismo – Diderot, d’Alambert, Voltaire e Rousseau – que, em salões similarmente mobiliados, no século XVIII da França, meditaram, conversaram e debateram entre si. Nesta sala, há em um dos armários, um relógio admirável que carrega pequenas imagens de bronze de Rousseau e Voltaire petrificadas numa atitude de confronto direto, um testemunho do enorme impacto que a disputa entre eles teve no seu tempo. Este testemunho parece não menos acurado do que a assertiva de Nietzsche de que a briga, iniciada por volta de 1760, entre *le citoyen de Genève* e *le seigneur de Ferney* sobre o valor da civilização” apresentou-se como o problema crucial da modernidade (NIETZSCHE, 2008, p. 75).

Rousseau talvez tenha de fato “abominado” (conforme se referiu Nietzsche) a civilização; mas ele também sabia que se tratava de uma necessidade presente e inevitável. Ele estava consciente de que é a civilização que torna possível as mais elevadas realizações e experiências que estão além do alcance da humanidade natural, e que incluem a própria virtude, distinta de uma “bondade” meramente natural (ROUSSEAU, 1995, p. 572). É sempre muito negligenciado nas conversas sobre o “bom selvagem” que, em resposta à sarcástica brincadeira de Voltaire acerca do desejo de “andar de quatro” inspirado pela leitura do *Segundo Discurso*, Rousseau negou explicitamente a possibilidade de o indivíduo civilizado “voltar a viver nas florestas com os ursos” (ROUSSEAU, 1999b, p. 132). A dura contradição do destino humano para Rousseau, semelhantemente a Freud, é que a civilização nos torna miseráveis e inautênticos, sendo isto algo que não podemos evitar; e mais ainda, algo que não devemos evitar na medida em que pretendamos atingir o nosso mais alto potencial.

De acordo com Rousseau, o encontro necessário com os outros é desastroso para a autenticidade, por conta de duas inclinações humanas intimamente relacionadas: a de nos compararmos com os outros e a de tomarmos emprestado os seus desejos. A primeira consequência da inclinação de estabelecer comparações é a transformação do inofensivo sentimento de amor a si mesmo (*amour de soi*), dado a nós pela natureza, em amor-próprio (*amour-propre*) direcionado pela estima pública, uma vez que nos é inculcado através das nossas relações sociais: “O

amor a si mesmo, que só a nós diz respeito, satisfaz-se quando nossas necessidades estão satisfeitas; mas o amor-próprio, que se compara, nunca está satisfeito e não o poderia estar, porque tal sentimento, em nos preferindo aos outros, exige também que os outros nos prefiram a eles; o que é impossível” (ROUSSEAU, 1995, pp. 236-237).⁵ A experiência deste desejo pelo reconhecimento das outras pessoas em um grau impossível cria uma discrepância terrível entre o desejo e o poder de satisfazê-lo. Tãmanha discrepância pode tão somente conduzir à frustração e, posteriormente, à miséria.

Mas, isto não é tudo. Este desejo novo, socialmente induzido, de reconhecimento, de estar “em primeiro lugar”, é acrescido de uma série de desejos adicionais, que são moldados através da observação do que os outros têm e desejam ter. De acordo com Rousseau, nossos desejos naturais são poucos e facilmente satisfeitos; mas os desejos sociais são ilimitados e podem ser muito difíceis, se não impossíveis de satisfazer. A comparação, inspirada pelo encontro com os outros, conduz, portanto, a consequências catastróficas para a felicidade humana por conta da nossa inclinação em desejar o que os outros desejam. A identificação da propensão humana à *mimeses* pode ser considerada como a *compreensão* antropológica mais importante de Rousseau. Tal como afirma no *Emílio*: “O homem é imitador, até o animal o é; o gosto da imitação é da natureza bem ordenada, mas degenera em vício na sociedade” (idem, p. 94).

A partir dessa análise da propensão humana à imitação, Rousseau elabora uma explicação que vai ainda mais além: nós imitamos os outros por conta do nosso “desejo de nos transportarmos sempre para fora de nós” (ibidem). Nós preferimos antes ser um outro do que o nosso próprio eu. Ele não tenciona esclarecer a origem desse estranho desejo. Por outro lado, as suas consequências são explicitadas detalhadamente. A inclinação humana à imitação combinada com a demanda, posta pelo amor próprio, de reconhecimento ilimitado por parte dos outros – o que ocorre nos contextos de escassez natural e de desigualdade dos talentos e energia – pode tão somente desdobrar-se no lamentável espetáculo da vaidade, inveja, hipocondria, e rivalidade, ante o qual não é necessário ser um

⁵A investigação mais detalhada acerca da distinção entre *amour de soi* e *amour-propre* está localizada na Nota (o) do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (ROUSSEAU, 1999b, pp. 146-147).

misanthropo para ser capaz de enxergá-lo em todos os recantos da vida social.

Para Rousseau, talvez a mais significativa consequência da vida em sociedade é a *dependência* que ela gera. Poucos pensadores expressaram uma consciência tão acurada de como cada aspecto da vida cotidiana – em especial, a daqueles que não vivem do trabalho manual – é dependente de uma cadeia, em grande parte invisível, das habilidades e esforços de outros indivíduos. Embora o filósofo genebrino evidencie a dependência do nosso conforto físico para com o trabalho dos outros, a sua preocupação principal é com uma dependência menos óbvia, e mais central, que diz respeito a quem nós somos. Trata-se de um tipo de dependência dos outros que diz respeito ao sentido mais íntimo do nosso eu. A compulsão inicial de nos compararmos com os outros resulta numa incapacidade de viver – ou até mesmo de ter um “sentimento de [nossa] própria existência” – sem que se esteja de acordo com a “opinião dos demais” (ROUSSEAU, 1999b, p. 115). Rousseau é implacável na sua descrição do indivíduo que vive tão inteiramente de acordo com a opinião alheia a ponto de perder o seu próprio eu e permanecer apenas como uma máscara formada sob a influência dos outros: “O que é, não é nada, o que parece, é tudo para ele” (ROUSSEAU, 1995, p. 258).

Mesmo sem utilizar precisamente esses termos, foi Rousseau quem articulou a oposição fundamental entre os dois modos da existência humana, o inautêntico e o autêntico, que se tornou a preocupação central do pensamento, arte e política ocidentais que lhe sucederam.⁶ Também encontramos em Rousseau os dois significados profundamente relacionados, embora distinguíveis, que vieram definir o eu moderno autêntico: autenticidade como independência (ou, para empregar uma linguagem mais filosófica que posteriormente entrou em circulação através de Kant, como “liberdade autodeterminada” ou “autonomia”); e autenticidade como originalidade ou unicidade. A melhor forma de nos aproximarmos destes significados é através da análise da crítica negativa de Rousseau à inautenticidade inerente à vida humana em sociedade.

⁶Ver GUIGNON, 2004, p. 59. Lionel Trilling, na sua investigação clássica sobre a autenticidade moderna, também identifica Rousseau como figura chave (TRILLING, 1972, pp. 58-67). Trilling faz uma distinção entre a sinceridade rousseauiana e o seu desdobramento tardio na autenticidade existencialista, argumentando, como fará Taylor, que a segunda é uma evolução da primeira. Para uma visão diferente da relação entre sinceridade e autenticidade, ver o primeiro capítulo da obra de Jacob Golomb, *In search of authenticity: from Kierkegaard to Camus* (1995).

Em primeiro lugar, consideremos a preocupação de Rousseau para com a dependência a que a sociedade conduz. Por que razão esta dependência deve ser condenada? A resistência de Rousseau contra a dependência, tanto no que diz respeito ao seu pensamento quanto à condução da sua própria vida (como é o caso da sua famosa recusa a uma pensão oferecida pelo rei da Inglaterra, pela qual amigos de velhos tempos, como David Hume, haviam pleiteado tão arduamente) talvez tenha se tornado uma *idée fixe*. De todo modo, seria um erro atribuir esta resistência unicamente a uma idiosincrasia pessoal, como fizeram muitos dos seus contemporâneos ao falharem em entender as implicações mais abrangentes aí em jogo. Para Rousseau, devemos resistir em depender dos outros porque tal dependência nos enreda numa teia de relações de poder profundamente desiguais e que, por sua vez, são inerentes à vida social da humanidade. Depender dos outros implica a nossa entrada num implacável ciclo de poder que permite apenas a escolha entre submeter-se a outros ou submeter os outros. Tal como afirma Rousseau: “eles se obrigam por toda vida a fazer aquilo que os repugna e não negligenciam nenhuma submissão para comandar” (ROUSSEAU, 2014, p. 85).

A partir desta crítica de Rousseau à inautenticidade, é possível fazer uma inferência sobre a sua visão afirmativa da autenticidade: a *independência* é capaz de nos liberar das teias do poder, violência e desigualdade. Para Rousseau, a autenticidade, no sentido de autonomia, é, por conseguinte, um bem moral.⁷

No que diz respeito ao segundo significado da autenticidade, Rousseau também estava preocupado com a questão de que a vida social conduz à uma conformidade dada a inevitável imitação dos outros. Por que esta conformidade deve ser condenada? Uma das respostas nos remete de imediato ao que já foi dito sobre a dependência, indicando assim a íntima conexão entre os dois significados de autenticidade. Pois tamanha conformidade imitativa, por assim dizer, torna-nos dependente da opinião dos outros naquilo que diz respeito ao mais íntimo da nossa identidade. Pode ser bem que esta conformidade seja a forma mais insidiosa e humilhante de submissão ao poder dos outros, especialmente se a relutância em admitir essa condição estiver, em alguma medida, presente nos indivíduos

⁷Enquanto Taylor se refere a uma “afinidade” entre os conceitos rousseauianos de autenticidade e liberdade autodeterminada (TAYLOR, 1991, p. 61; pp. 27-28), eu compreendo que há uma *identidade* entre ambos os conceitos.

modernos.

O mais importante para Rousseau é que o gosto humano pela *mimesis* ameaça o mais íntimo do nosso *ser* até o ponto da perda do nosso próprio eu. Desse modo, a autenticidade, no seu significado de oposição à conformidade imitativa, isto é, no sentido de unicidade ou originalidade, libera-nos da dependência dos outros e salva o nosso verdadeiro eu do desaparecimento. Sob esta perspectiva, a estima de Jacques Derrida por Rousseau como aquele que inaugura, nesta época da metafísica, um “novo modelo de presença” – passando da presença objetiva da “idealidade do *eidos* [Platão] ou da substancialidade da *ousia* [Aristóteles]” para “a presença a si do sujeito na *consciência* ou *sentimento*” (DERRIDA, 1973, pp. 122; 123) – parece justificada.

A afirmação rousseuniana da autenticidade como originalidade é rapidamente invadida por uma questão óbvia (para a qual Derrida, na sua análise da virada metafísica empreendida por Rousseau, oferece uma resposta negativa): será que o “verdadeiro” eu, isto é, o eu que é “presença a si” independente das máscaras que a sociedade inspira adotar *realmente existe*? A identificação da propensão humana para a imitação elaborada por Rousseau aponta para uma resposta negativa a esta questão. Será que a urgência contínua “de nos transportarmos sempre para fora de nós” em direção aos outros denuncia um vazio interno radical, um vazio do ser interior, que estamos tentando preencher? Rousseau não vai muito longe na investigação deste vazio; ou mais exatamente, ele faz uma distinção entre os tipos mundanos que já perderam definitivamente a si mesmos através da imitação e os solitários (como ele) que mantiveram o seu verdadeiro ser. Na sua meditação mais longa sobre o eu interior, contida no livro *Devaneios de um caminhante solitário*, a ênfase está na experiência da *plenitude* ao invés de na do *vazio*. A experiência evocada é a do próprio filósofo, durante os seus devaneios solitários na Ilha de São Pedro, quando estava deitado em um barco que flutuava na água ou sentado à beira de um belo regato:

O fluxo e refluxo dessa água, seu ruído contínuo e retomado a cada intervalo, atingindo sem parar meus ouvidos e meus olhos, substituíam os movimentos internos que o devaneio apagava em mim e bastavam para me fazer sentir com prazer a minha existência sem me

dar ao trabalho de pensar. [...] se existe um estado em que a alma encontra uma base sólida o suficiente para descansar por inteiro e reunir todo seu ser [...] sem nenhum outro sentimento de privação ou deleite, de prazer ou de dor, de desejo ou temor que o de nossa existência, e em que apenas esse sentimento a preencha por inteiro; enquanto esse estado durar, quem nele se encontra pode se chamar de feliz [...] mas uma felicidade suficiente, perfeita e plena, que não deixa na alma nenhum vazio que ela sinta necessidade de preencher. [...] De que nos deleitamos em semelhante situação? De nada exterior a nós mesmos, de nada além de nós mesmos e de nossa própria existência; enquanto esse estado dura, bastamos a nós mesmos como Deus. O sentimento da existência despojada de qualquer afeto é em si mesmo um sentimento precioso de contentamento e de paz, que bastaria em si para tornar a existência cara e doce a quem soubesse afastar de si todas as impressões sensuais e terrenas que vêm constantemente nos distrair dela e perturbar sua doçura no mundo. (ROUSSEAU, 2014, pp. 68; 69-70).

Essa evocação memorável do “sentimento de existência” exige certas observações, que serão aqui meramente listadas (em alguns casos, para elaboração futura). Conforme já mencionado, a ênfase está na plenitude: mais do que isso, numa autossuficiência semelhante à divina.⁸ Esta autossuficiência é equivalente a uma felicidade plena e a um bem moral; este último ponto é confirmado, por exemplo, no estado de paz, ao invés de violência, que de um modo geral caracteriza o sentimento de existência. Em si mesmo, o sentimento de existência é apenas isto: uma sensação ou sentimento, ao invés de uma ideia (moral ou de qualquer outro tipo) veiculada pelo intelecto. No entanto, há algo de ambíguo, para não dizer paradoxal, no que concerne a este sentimento: no auge da experiência individualizante do eu, este tende a se fundir com a natureza ao redor. Ao que parece, não há nada de *único* na experiência de Rousseau do sentimento de existência

⁸Ver também o *Emílio*: “Aspiro ao momento em que, libertado das peias do corpo, serei *eu* sem contradições, sem partilha, e não precisarei senão de mim para ser feliz” (ROUSSEAU, 1995, p. 342).

que a diferencie da experiência dos demais homens. Uma observação final: a experiência de Rousseau no que diz respeito ao seu eu pressupõe solidão ao invés de sociabilidade – não obstante, *ele escreveu sobre isso* e não pôde se privar, tão “arreatado” o foi pelo “prazer de tê-las escrito”, mesmo que insistindo, de modo pouco convincente, que estava escrevendo apenas para si mesmo (idem, p. 14).

Não há necessidade de enfatizar o impacto produzido no interior da consciência ocidental e moderna pelo contraste brutal esboçado por Rousseau entre os dois modos de vida possíveis aos indivíduos: o da imersão na sociedade civilizada que conduz a uma perda da própria identidade tão terrível que o sentido mais íntimo do próprio ser se torna dependente do julgamento dos outros; e o que leva a uma imersão na solidão natural, capaz de tornar o eu verdadeira e imediatamente presente para si mesmo. O primeiro modo está inegavelmente associado às ambições urbanas e o segundo a um retiro rural; Paris *versus* a Ilha de São Pedro, ou ainda Dublin *versus* Innisfree, como no grande poema de Yeats:

Levantar-me-ei e partirei agora, e irei para Innisfree,
E numa pequena cabana lá construída, de barro e vime feita:
Nove fileiras de feijão terei, uma colmeia de mel de abelhas
E viverei sozinho na clareira ao som das obreiras.
E terei alguma paz lá, posto que a paz chega em gotas vagarosas,
Gotejando através dos véus da manhã, até onde o grilo canta;
Lá a meia-noite é toda um vislumbre, e o meio-dia um brilho roxo,
E o anoitecer cheio de asas de tentilhões.
Levantar-me-ei e partirei agora, posto que sempre noite e dia
Ouço as águas do lago aos murmúrios serpentarem-se nas margens;
Enquanto permaneço em estradas, ou em pavimentos cinzas,
Eu as escuto no âmago profundo do coração.

Rousseau não estabeleceu a oposição entre o indivíduo e a sociedade apenas para superá-la através de alguma grande síntese. Esta oposição permanece como uma tensão bastante concreta tanto no que diz respeito aos seus pensamentos quanto à sua própria vida. Não obstante, esta foi uma tensão da qual ele tomou para si dever de analisar de modo a tentar aliviá-la. Com o fito de atingir uma reconciliação, ele escolheu dois meios: a prescrição política em *O contrato social* e a “educação saudável” no *Emílio*. Começarei aqui com uma análise deste segundo

livro, o qual Rousseau considerava como o mais importante que havia escrito. O objetivo do tutor de Emílio, Jean-Jacques, é o de formar um tipo humano que esteja apto a viver em sociedade sem perder a si mesmo. Seres humanos são imitadores e nossa inclinação para a imitação vem do “desejo de nos transportarmos sempre para fora de nós”; contudo se Jean-Jacques for bem-sucedido no seu empreendimento educacional, Emílio *não compartilhará esse desejo*. Para empregarmos uma expressão popular na contracultura dos anos sessenta, em grande medida um movimento rousseauísta, Emílio deve estar apto a se sentir confortável “na própria pele”.

Embora no *Emílio* encontremos o lado positivo do trato de Rousseau para com a autenticidade — a educação capaz de assegurar a vivência do próprio eu —, aqueles que se dirigirem ao livro com o intuito de encontrar um modelo claro de autenticidade devem saber de antemão que não o encontrarão. Assim como tampouco o encontrarão em Heidegger, que se recusa a tentar oferecer para a humanidade “um ideal de existência” “sem imposição ou pressão de um determinado ‘conteúdo’” (HEIDEGGER, 2005, p. 51). Este é o paradoxo inevitável que envolve a busca moderna pela autenticidade: um eu autêntico claramente definido que se apresentasse como modelo para todos seria autocontraditório, posto que violaria a livre autodeterminação e a apropriação da unicidade que são as marcas da autenticidade. Para os profetas modernos da autenticidade, de Rousseau a Heidegger e além, a tentação de cristalizar o eu autêntico, de transformá-lo numa outra máscara social, tem de ser resistida.

Apesar de possuir uma consciência clara da eficácia educacional propiciada pelo estabelecimento de modelos, especialmente no que diz respeito aos jovens, Jean-Jacques não fará uso deles para Emílio. Qualquer bem que a imitação aparentemente pudesse produzir em Emílio seria suplantado pelo dano decorrente do encorajamento ao desejo de ser transportado para além dele mesmo. Se, em algum momento, Emílio ansiasse ser alguém diferente de si, ainda que um Sócrates, então todo o projeto teria falhado.

O que Rousseau oferece no Emílio, portanto, são certas sinalizações, ou *práticas*, que indicam o caminho que conduz a uma autorrealização autêntica. Jean-Jacques ajuda a criar para Emílio o contexto no qual ele pode encontrar para si mesmo (ainda que vivendo em meio à sociedade) uma vida na qual o que ele

é tudo, e o que ele aparenta ser é nada. Dentre as práticas que conduzem à autenticidade, estão incluídas: primeiro, um treinamento em autossuficiência, especialmente voltado para o desencorajamento de qualquer desproporção entre os desejos de Emílio e o seu poder de satisfazê-los, o que está de acordo com a máxima de que somos fortes quando nos satisfazemos em ser o que somos, e fracos quando queremos nos elevar para além da nossa capacidade e circunstâncias efetivas; segundo, um treinamento em compaixão pelos outros, assim como o combate contra a inveja àqueles que são mais afortunados, o que se põe de acordo com a máxima de que a visão repetida dos que estão piores do que nós é capaz de possibilitar que nos sintamos melhores em relação a nós mesmos; terceiro, um comprometimento com o trabalho, e especialmente com o aprendizado de um ofício capaz de trazer independência; o que no caso de Emílio, será a carpintaria (o próprio Rousseau trabalhou com cópia de músicas durante a maior parte de sua vida; enquanto Tolstói cuidava da sua fazenda e fazia as próprias botas, aparentemente com bons resultados); quarto, uma vida próxima à natureza, uma vez que, por razões óbvias, a cidade não promove uma atmosfera propícia ao verdadeiro eu. Por fim, a vida autêntica de Emílio não será devotada à religião; na verdade, exige que ele entre numa relação específica com a religião. A reflexão de Rousseau mais conhecida e mais importante sobre a religião, a “Profissão de fé do vigário saboiano” (que ocupa boa parte do Livro IV do *Emílio*), corrobora com a compreensão de Charles Taylor de que o ideal da autenticidade, nesta sua origem moderna, abre espaço para “o chamado de Deus”. Mas, claro, que tudo depende do que Rousseau compreende como o “chamado de Deus”.

O que é, de acordo com a “Profissão de fé”, a religião adequada ao eu autêntico – a qual poderíamos chamar de “religião autêntica”? Não é surpresa que o ensinamento religioso do vigário seja compatível com o que para Rousseau há de mais essencial no “verdadeiro eu”: autonomia e originalidade. Assim, cada princípio religioso afirmado deve ser encontrado através da investigação da própria razão, coração (sentimento intuitivo) e consciência (a “voz da alma”). Dessas três capacidades humanas, Rousseau dá uma menor prioridade à primeira. Ainda que o vigário ensaie um argumento cosmológico para a existência de Deus ao modo de um filósofo, o uso deste argumento é sobretudo defensivo, contra a sofística dos ateus do Iluminismo; ele meramente confirma que aquilo que a nossa consciência

moral e coração nos diz é compatível com a razão. E o que a nossa consciência e coração nos diz é que Deus existe, assim como a imortalidade. Esse Deus pode ou não nos ter criado *ex nihilo* (a razão não é capaz de resolver isso), mas, de todo modo, podemos saber que Deus é em algum sentido o “Autor” do nosso ser e do ser do mundo, e que por gratidão à beneficência de Deus, devemos conformar a nossa vontade à vontade divina, o que nos conduzirá a fazer o que é bom e justo. Estes são os princípios centrais do que Rousseau chama de “teísmo” ou “religião natural”, natural porque potencialmente disponível para todo ser humano que exerça as suas capacidades naturais.

Tendo resgatado a existência de Deus e da imortalidade pessoal, bases da moralidade, do ataque do racionalismo sofista, o vigário de Rousseau volta a sua atenção para a religião revelada na segunda parte da sua “Profissão”. A pergunta que ele faz é em que esta última contribui, se é que este é o caso, para a religião natural. A resposta trouxe sérios problemas para Rousseau tanto no que se refere ao catolicismo romano, quanto à ortodoxia calvinista, conduzindo-o ao exílio, nomadismo e perseguição intermitente, condição que marcou a última parte da sua vida. De acordo com o vigário, a revelação não acrescenta praticamente nada que não a subjugação à opinião autoritária dos outros. Aqui, por exemplo, segue um diálogo imaginário de Rousseau com um proponente da religião revelada:

Apóstolo da verdade, que tendes a dizer-me que eu não seja senhor de julgar? Deus ele próprio falou; escutai sua revelação. É outra coisa. Deus falou! Eis, por certo, uma coisa muito séria. E a quem falou ele? Falou aos homens. Então por que nada ouvi? Encarregou outros homens de comunicar-vos sua palavra. Compreendo! São homens que vão dizer-me o que Deus disse. Teria preferido ter ouvido Deus ele próprio; não lhe houvera custado mais. E eu teria ficado ao abrigo da sedução. Ele vo-la assegura tornando manifesta a missão de seus enviados. Como assim? Por meio de prodígios. E onde estão tais prodígios? Nos livros. E quem fez tais livros? Homens. E quem viu esses prodígios? Homens que os atestam. Como sempre testemunhos humanos! Sempre homens que me dizem o que outros homens disseram! Quantos homens entre mim

e Deus! (ROUSSEAU, 1995, p. 347)

A afirmação das particularidades de qualquer uma das três religiões reveladas (Judaísmo, Cristianismo, Islamismo, objetos da discussão do vigário) deve estar baseada na aceitação de uma revelação histórica que, em Rousseau, é finalmente demonstrada como nada mais do que a crença “na afirmação de outrem”, e a sujeição da “autoridade de Deus” “à autoridade dos homens” (idem, p. 354).⁹ Obviamente isto é tão mais facilmente demonstrável caso se faça certas suposições de caráter historicista no âmbito da revelação; como por exemplo, a de que esta primeiramente chega sob a forma de uma lei divina, ou testemunho humano de eventos miraculosos, transmitidos através de textos históricos. Rousseau faz esse tipo de suposição, e com isso cria a base para conceber a revelação como uma forma de sujeição à autoridade dos outros, uma violação da autonomia.

Ainda assim, o vigário de Rousseau permite que *algo* de bom seja acrescentado à religião natural pela revelação, e este é o ponto no qual a revelação toma a forma do *Ser*: “a santidade do Evangelho me comove. Vede os livros dos filósofos com toda a sua pompa: como são pequenos ao lado daquele! [...] Quando Platão pinta o justo imaginário, coberto com todo opróbrio do crime e digno de todos os prêmios da virtude, pinta traço por traço Jesus Cristo” (idem, pp. 361; 362). Ainda que não exista um “princípio de equidade” capaz de resolver a questão sobre o que é verdade em relação às diferentes e antagônicas reivindicações das religiões historicamente reveladas, uma dessas tem, ao menos, a vantagem de possuir um livro que propriamente interpretado, antecipa, de modo mais preciso, a essência da religião natural. Para Rousseau esta antecipação é mais aparente no Sermão da Montanha. A admiração a Jesus como professor exemplar e legislador da mais alta sabedoria moral é, assim, afirmada pela religião autêntica, a qual o filósofo chama de “religião do Evangelho”.

Muito foi dito sobre a religião autêntica na teoria; mas e sobre a sua concretização no mundo? Mais especificamente, quais são as implicações da autonomia e da originalidade do eu para a comunidade cristã chamada igreja? Rousseau, na maior parte das vezes, não pode ser colocado dentre aqueles que pretendem utilizar Jesus (propriamente dito) como uma espécie de vara com a qual se deve

⁹Tradução brasileira modificada a partir do original.

bater na igreja histórica. Afinal de contas, o seu proponente da religião natural é um vigário da Igreja Católica Romana, que embora não se preocupe intelectualmente com dogmas e práticas que não exerçam influência sobre as ações morais, é, no entanto, bastante metucioso no desempenho das tarefas que lhe são atribuídas dado o culto que escolheu seguir: “sigo com cuidado todos os ritos; recito atentamente, aplico-me em não omitir nenhuma palavra da mais insignificante cerimônia” (idem, p. 364). Aparentemente, as exterioridades da religião revelada, se a atitude correta é tomada em relação a elas, não precisam ser completamente rejeitadas pela autêntica religião do coração. Esta atitude, encarnada no vigário saboiano, pode ser caracterizada como uma indiferença benigna; assuntos que não tenham importância essencial na vida de um “coração justo”, podem, por sua vez, ser estimados pela sua importância na organização política e social em lugares específicos. Com as suas prescrições para um culto público e uniforme condizente com as peculiaridades do clima, governo, cultura e “gênio” de um povo, a religião histórica pode ser uma força para a coesão, capaz de mitigar o egoísmo frio, e até mesmo de encorajar atos morais. Jean-Jacques não irá escolher uma religião revelada particular para Emílio, porque nenhuma delas lhe parecerá suficiente, uma vez que costumam ser estabelecidas a partir do local que o jovem por ventura venha viver (idem, p. 298).¹⁰

É impressionante que a religião natural, em consonância com o “espírito do Evangelho” professado pelo vigário saboiano, não possa em si mesma ser uma força salutar para a coesão social tal como é a proporcionada pela religião histórica. Isto se dá, porque a religião natural, para a qual o “coração justo é o verdadeiro templo da Divindade”, é essencialmente um assunto privado (idem, p. 367). Ela está “preocupada unicamente com as coisas do céu” (ROUSSEAU, 1999a, p. 162); seu país não é deste mundo, e os seus verdadeiros adeptos são pouco ligados aos interesses da sociedade, porque os seus corações estão sempre e definitivamente em um outro lugar. Novamente, nós temos aqui o contraste tão característico ao pensamento de Rousseau: a religião autêntica é necessariamente solitária e espiritual, enquanto a igreja visível, existente na história real, é social e mundana.

¹⁰Vide ainda: “Encaro todas as religiões particulares como instituições salutaras que prescrevem a cada país uma maneira uniforme de honrar Deus através de um culto público” (ROUSSEAU, 1995, p. 363).

O efeito debilitante desta divisão entre a interioridade individual e o ser resultante da conformidade imitativa inerente ao plano social já é bastante aparente no vigário saboiano, que realiza o ritual sacramental da consagração “com exatidão” e com “respeito”, mas *sem coração* (ROUSSEAU, 1995, pp. 363; 364).

A questão acerca da realização da religião autêntica na sociedade, ou da relação entre religião natural e religião revelada, é respondida sob a forma de um compromisso incômodo. A condição de dualidade do vigário (semelhante, talvez, à do próprio Rousseau) parece humanamente insustentável a longo prazo, e perigosamente inclinada àquela mesma hipocrisia que Rousseau tanto abominava. É uma questão interessante a do porquê a meditação de Rousseau sobre a religião mais adequada ao eu autêntico terminar com a aceitação de uma ambiguidade. Uma resposta possível é a de que ele poderia afirmar a *verdade* da religião natural do coração, mas não a sua capacidade de *efetivar-se socialmente* — ao menos, não, quando confrontada com o poder da violência e do egoísmo humanos. Afinal de contas, quando Rousseau reflete sobre Jesus, é a crucificação o que parece exercer uma maior impressão sobre ele: “A morte [...] de Jesus, expirando em meio a tormentos, injuriado, zombado, amaldiçoado por todo um povo, é a mais terrível que se possa temer” (idem, p. 362).

A “educação saudável” do *Emílio* não supera, portanto, a tensão entre autenticidade individual e vida social. O outro modo de reconciliação, explorado por Rousseau no seu *O contrato social* (publicado quase que simultaneamente ao *Emílio*), foi político; não obstante, os virtuosos cidadãos da república, sempre adequados à vontade geral, estejam ainda mais distantes da autenticidade individual. A autonomia aparece de modo meramente formal – ao obedecer a vontade geral, eu ao mesmo tempo obedeco a minha melhor vontade – e a unicidade cede lugar à conformidade – minha melhor vontade é definida para mim pelo Legislador que estabelece a constituição do Estado. *O contrato social* merecidamente pode ser considerado o mais memorável dos esforços modernos em conciliar a liberdade individual com a sociedade tomando por fundamento uma razão política, não obstante, o seu fracasso final, sobre o qual poucos discordam, é talvez a melhor evidência da consciência de Rousseau de que o povo teria de ser “forçado a ser livre” (ROUSSEAU, 1999a, p. 25).

A distância entre os *Devaneios* de Rousseau e o seu *Contrato social* (com o

Emílio, de algum modo, no meio) pode ser considerada uma evidência eloquente do que há de definitivo na tensão entre o eu individual e a vida social. Essa tensão se mostra de diversos modos. Por exemplo, não é preciso se alongar muito na história cultural do ocidente a partir de Rousseau para vislumbrar em que medida as condições que ele delineou para a autenticidade foram, erroneamente, tomadas como a própria autenticidade em si mesma. Isso se mostra claramente no modo pelo qual Rousseau, ou seu estilo de vida, foi considerado como modelo para imitação direta. Um dos casos mais espetaculares é o de Robespierre, quem expressou a própria autenticidade através da imitação de Rousseau, a ponto de adotar o modo de vestir do seu ídolo. Para ser justo com tais discípulos-imitadores, o próprio Rousseau, em contradição a sua dura crítica da imitação, contribuiu com bastante ímpeto para a transformação de si mesmo em modelo digno de imitação, dada a publicação das suas *Confissões*, cujo propósito era “mostrar aos semelhantes um homem em toda a verdade da natureza, e esse homem serei eu. Eu só” (ROUSSEAU, 1968, p. 15).

É preciso considerar como uma grande e triste ironia que o memorável autorretrato de Rousseau seja tão fortemente marcado pela obsessão de desmentir a acusação — cochichada nas suas costas por Diderot, d’Holbach, Grimm, e outros “inimigos” — de que ele não viveu como professou. A fonte da miséria que tão claramente afligia o autor das *Confissões* é precisamente a sua preocupação com o modo pelo qual seria julgado pelos outros, e mais do que isso, é o medo, não admitido, de que talvez eles estivessem certos. Em um aspecto, pelo menos, os críticos de Rousseau parecem estar certos: as repetidas autojustificativas que marcam as *Confissões* revelam uma dependência excessiva da opinião dos outros — o que vai de encontro ao âmago daquilo que professou. Toda essa contradição reflete meramente a fraqueza pessoal de Rousseau, a qual ele também repetidamente atesta, ou algo profundamente problemático que reside no núcleo da busca em ser “simplesmente eu mesmo”? De modo a focar criticamente na ideia de autenticidade, mas sem ter de levar em conta a incapacidade de Rousseau de, ele mesmo, encarná-la, voltarei a Tolstói, quem certamente jamais poderá ser acusado de não ter possuído suficiente determinação pessoal.

Encenando a autenticidade: a *Ressureição* de Tolstói

Tolstói confessou que quando jovem idolatrou tanto Rousseau que usou o seu retrato, “como um ícone sagrado”, em um medalhão ao redor do pescoço.¹¹ Em um dos seus primeiros esforços literários, a semiautobiografia *Infância, adolescência e juventude*, ele apresenta um autorretrato que se assemelha a um Emílio desprovido da orientação de um Jean-Jacques. Tolstói, no entanto, não é mero imitador dos escritores que o influenciaram. Ele merece a alcunha de maior estudioso de Rousseau, pois levou ao extremo as restrições do seu professor a modelos que devessem ser imitados, a *quaisquer* modelos, quando se busca o verdadeiro eu. Também merece essa alcunha, porque viveu esta busca com uma combinação, possivelmente, sem precedentes de gênio e resolução moral.

Tal como vimos, na obra *A morte de Ivan Ilitch*, o protagonista, através da experiência do processo da sua morte, é levado à compreensão de que a sua vida não foi boa, não foi “aquilo”. A dolorosa compreensão de Ivan Ilitch imediatamente coloca a questão: o que é uma vida boa? Quando o moribundo finalmente coloca essas questões a si mesmo, ele dispõe de mais duas horas para viver. Este tempo parece ser suficiente para que Ivan Ilitch comece a compreender o que é vida boa e até mesmo para que comece a vivê-la, como por exemplo, quando pede perdão à esposa. Seja como for, este tempo não é suficiente para que Tolstói possa mostrar em detalhe como uma vida boa, alternativa à de Ivan Ilitch, deve parecer. A questão do moribundo é respondida uma década depois com a ressurreição do Príncipe Dimitri Nekludov. Os pressupostos fundamentais para a conquista da autenticidade já haviam sido estabelecidos por Rousseau em seu *Emílio*, mas na obra *Ressurreição*, o talento artístico de Tolstói mostra concretamente o que o renascimento do eu autêntico implica, realizando, dessa maneira, a declaração de Rousseau acerca da vantagem da literatura sobre a filosofia no papel de professora da autenticidade.¹² *Ressurreição* é especialmente relevante para a nossa reflexão por-

¹¹Para saber mais acerca da influência decisiva de Rousseau sobre Tolstói, ver: WILSON, *Tolstoy*, pp. 36-37; ver também a mais séria contribuição acerca dessa influência levada a cabo por Isaiah Berlin no seu conhecido ensaio “Tolstói e o Iluminismo” contido na obra *Russian Thinkers* (1978).

¹²Ver TRILLING, 1972, p. 73.

que encarna de modo convincente a relação entre a autenticidade e o “chamado de Deus”.

A “queda” do Príncipe Nekludov

A máscara do ser mundano, tal como concebido por Rousseau, encontra o seu mais preciso retratista em Tolstói, cujos grandes romances estão repletos de cenas de pessoas da alta sociedade que perderam toda a capacidade de se relacionar entre si a partir do seu eu verdadeiro. Vide, por exemplo, a representação em *Ressurreição* de uma conversa depois do jantar entre uma abastada princesa russa e um respeitado intelectual sobre uma nova peça (a terceira pessoa presente, Nekludov, pode ser tomada como um substituto de Tolstói no modo como ele observa):

E Nekludov, vendo e ouvindo, via e ouvia o que se desenrolava na sua frente diferentemente de até então.

Alternativamente escutava e fixava a velha senhora [a Princesa Sofia Vassilievna] ou Kolossov e convencia-se que qualquer deles nada se interessavam pelo drama, assim como não se interessavam nada um pelo outro e que a conversa tendia unicamente a satisfazer uma necessidade física: a de ativar a digestão exercitando os músculos da língua e da garganta.

Convencia-se que Kolossov, tendo bebido vodka, vinho, café e licor, estava ligeiramente embriagado [...] Kolossov nem divagava nem dizia tolices; anormalmente excitado e contente de si próprio. E, Nekludov notou também que, mesmo no apogeu da discussão, a princesa lançava olhares inquietos para uma das janelas por onde um raio oblíquo de sol, prestes a desaparecer, punha-lhe a descoberto as rugas do rosto. (Tolstói, 2013b, pp. 93)

O protagonista da novela, o Príncipe Nekludov, é, no seu estado decaído, uma das mais poderosas representações Tolstóianas da inautenticidade, compreendida

como o resultado de hábitos socialmente induzidos de pensamento, humores, e até mesmo de vestimenta e gesticulação. Somos apresentados a Nekludov quando ele acordado, pela manhã, mas ainda na cama, “fumava um cigarro e pensava no que faria naquele dia” e no que acontecera na “noite anterior”. A luxúria indulgente da sua vida exterior fica evidente no modo como ele levanta da cama, faz *toilette*, toma café da manhã — tudo isso é descrito minuto a minuto, minuciosamente, do roupão de seda e sabão perfumado com o qual se lava à toalha engomada “de finíssimo linho e com grandes nós nos ângulos” na mesa do café da manhã (idem, pp. 15-16). A falsidade da sua vida interior revela-se nas duas preocupações que acompanham o início do seu dia: primeiro, há o imbróglio da sua vida “amorosa”, envolvendo duas mulheres, nenhuma das quais ele ama; uma delas é uma mulher casada com quem ele está tendo um caso e a outra é uma jovem princesa em idade de casar e que claramente pretende que ele seja o seu noivo; além disso, há a questão sobre o que fazer com as vastas propriedades que havia herdado por conta da morte recente da sua mãe (idem, pp. 16-19).

É nessa manhã em que o processo do despertar moral de Nekludov é precipitado por uma coincidência extraordinária. Naquele dia, ele havia sido convocado para ser jurado no julgamento de uma prostituta acusada de envenenar um cliente e ele reconhece a ré como Katucha, que havia sido “meia criada-meia governanta” da sua tia no interior e a quem ele havia seduzido e abandonado dez anos antes (idem, p. 34). Assustado com a coincidência, temeroso e envergonhado de que ele pudesse vir a ser reconhecido e o caso trazido a público, Nekludov senta-se perto da janela da sala dos jurados durante o intervalo do julgamento e começa a *lembrar*. Através da rememoração do seu primeiro encontro e subsequente relação com Katucha, Tolstói retrata o que pode ser designado como a “queda” do estado de inocência, inspirada não pelo Gênesis, mas sim por Rousseau.

No seu primeiro encontro com Katucha, Nekludov é um estudante de dezenove anos que passa o verão no campo, na propriedade da sua tia, enquanto escreve uma tese sobre a injustiça da propriedade privada da terra. A sua inocência é retrata por Tolstói justamente através da sua atitude em relação à Katucha que com seus olhos negros o atrai profundamente; contudo, mesmo depois do primeiro beijo, ele “não sentia nenhum desejo de a possuir corporalmente”, e a deixa no final do verão completamente imaculada, pensando que seus sentimentos por

ela eram apenas “uma das manifestações da alegria que enchia todo o seu ser e de que ela partilhava” (idem, p. 47). Três anos depois, após ter concluído a sua educação e ingressado no exército, Nekludov retorna à propriedade da sua tia, enquanto está no caminho para reunir-se ao seu regimento. O contraste entre o outrora inocente e o agora corrompido Nekludov é retratado por Tolstói através de pinceladas fortes: o “rapaz leal e desinteressado, pronto a sacrificar-se pelo que julgasse ser o bem” tornou-se “um egoísta depravado”; o jovem que havia sentido a importância da “convivência com a natureza” e com “os filósofos e poetas do passado” agora considerava “importante e necessário [...] as convivências com os seus camaradas e a sujeição às regras mundanas do seu meio”; e se “outrora concebera as mulheres como criaturas misteriosas e encantadoras”, naquele estágio “eram limitadas a um fim muito definido: o instrumento de um gozo já experimentado e sobre todos o preferido” (idem, p. 48). As explicações de Tolstói para as mudanças de Nekludov são expostas em termos não menos impactantes:

É que viver confiando unicamente em si próprio parecia-lhe muito difícil; crendo só em si, isto é, dando apenas ouvidos às suas inclinações mais íntimas, teria de decidir-se, não a satisfazer os impulsos da sua vida animal, egoísta e só preocupada de prazer, mas ao contrário, a proceder quase sempre contra eles; [...] Cedo, pois, submeteu-se; abandonara a crença em si próprio para tomar a dos outros. (idem, pp. 48-49)

Com essas palavras o narrador, (claramente ecoando o próprio autor) sintetiza as principais características do pensamento maduro de Tolstói sobre a natureza do eu e da sua relação com o outro. A primeira característica a ser notada é a clara convicção de Tolstói de que há de fato um eu autêntico, já existente no indivíduo e que se manifesta especialmente na juventude antes de perder a si mesmo nos outros. Em segundo lugar, enquanto este eu autêntico (*istinnoye ja*, literalmente “eu verdadeiro”) se expressa na alegria de viver característica ao Nekludov de dezenove anos, a consciência moral é, acima de tudo, a voz desse eu autêntico. Tolstói veementemente afirma a conexão indissolúvel entre autenticidade e moralidade. É o eu inautêntico, falso ou “animal” (*zhivotnoye ja*), que procura gratificações fáceis, ademais encorajadas pelos outros que param

eles mesmos de ouvir a sua consciência moral. Pode parecer que esta oposição do eu aos outros, ou do “verdadeiro eu” ao “eu animal”, aponte para um dualismo subjacente a Tolstói entre espírito e matéria; mas uma leitura mais cuidadosa revela um entendimento diferente acerca dessa tensão fundamental presente na natureza humana. A sedução e consequente abandono de Katucha por Nekludov não é apresentado por Tolstói como um caso de rendição ao desejo físico que ele falhou em dominar; antes a atuação do seu desejo físico é apresentada como a expressão de uma *escolha* pelo amor-próprio em detrimento do amor pelos outros, como uma escolha em sucumbir “à mania do egoísmo” (idem, p. 50).

A compreensão de Tolstói sobre a luta entre o “eu animal” e o “eu verdadeiro” traz consigo certa semelhança com a antropologia cristã de Agostinho, precisamente a sua abordagem da “concupiscência”, que é onde reside a ênfase na orientação da vontade, ao invés de no dualismo entre matéria e espírito. De certa forma, esta compreensão elaborada por Tolstói está mesmo mais próxima da tensão, posta por Kant, entre a escolha pelo dever moral e a gratificação da inclinação. Mas o que diz respeito a outra característica dessa sedução se trata puramente de Rousseau, sendo esta a repetida ênfase na imitação de Nekludov ao que “os outros” gostariam de fazer naquelas circunstâncias, uma imitação que se estende até os detalhes mais insignificantes, como por exemplo: “fazendo um esforço sobre si próprio, lembrando-se como procedem os homens do seu meio em tais ocasiões, passou-lhe o braço em redor da cintura” (idem, p. 58). Quando a voz quase sufocada da sua consciência o torna desconfortavelmente ciente de que há algo que não está correto no modo como está agindo com Katucha, ele se faz sentir mais confortável com o pensamento de que “isto é o que sucede a todos e o que todos fazem” e que “se todos procedem assim, o que se há de fazer?” (idem, pp. 63; 64). Para Tolstói o “eu animal” é sempre o “eu dos outros”, porque no amor-próprio está cravada a necessidade de reconhecimento por parte dos outros.

Mensurar as próprias ações a partir do que “todos fazem” não foi suficiente, todavia, para restituir-lhe a paz de espírito depois do ato. É novamente possível a Nekludov pensar bem de si mesmo tão somente através do recurso de um *esquecimento* deliberado. O processo de rememoração deflagrado pelo aparecimento de Katucha no tribunal, uma década depois, é o primeiro passo necessário à sua ressurreição moral.

O renascimento moral de Nekludov

O medo da desgraça decorrente de um desvendamento público da sua conduta passada permanece, durante o julgamento, mais forte do que qualquer outro sentimento e sufoca durante um tempo a “revolução íntima que pouco a pouco se operava nele” (idem, p. 74). Esta “revolução íntima” é retomada apenas quando Nekludov retorna à sua vida social depois do julgamento. No jantar oferecido pela Princesa Korchaguine, por exemplo, ele vê com clareza insuportável para além das máscaras, a hipocrisia, a vaidade e o amor-próprio daqueles do seu meio (é através da nova visão de Nekludov que nós testemunhamos o diálogo entre a princesa Vassilievna e Kolossov citado anteriormente). Ele retorna para casa cheio de desgosto e, numa reflexão solitária, com a sua mente preenchida pelas imagens contrastantes da cansativa falsidade do jantar na casa dos Korchaguines e a inocente vitalidade do seu primeiro verão juvenil com Katucha, ele percebe que a sua aversão aos Korchaguines e seus convidados é na verdade uma aversão a si mesmo, ao eu que ele se tornou.

Nekludov não permanece atolado por muito tempo neste estado de remorso e autoaversão. O prazer voluptuoso que o homem do subsolo dostoiévskiano está apto a encontrar na consciência do seu estado moral desgraçado é um território estrangeiro em Tolstói. Do despertar de Nekludov para “as torpezas que se lhe acumulavam na alma”, segue-se imediatamente a resolução de varrê-las através de um conjunto de regras que ele mesmo deveria seguir, “começando uma nova página como a si próprio dizia, em inglês”¹³ (idem, p. 99). Nesta batalha por um desenvolvimento moral levado a cabo através de atos firmes engendrados pela vontade, encontramos-nos em um território bastante familiar a Tolstói. A sua semiautobiografia *Infância, adolescência e juventude* é concluída com a seguinte descrição da nova resolução do protagonista, tomada após a sua reprovação nos exames da universidade resultado da sua preocupação maior em ser *comme il faut* do que em fazer seu trabalho:

Pensei, pensei e, finalmente, já bem tarde da noite, quando estava sentado sozinho [...] de repente me levantei, subi correndo a meu

¹³Tradução levemente modificada.

quarto, encontrei o caderno em que havia escrito “Regras de vida, abri-o e num minuto senti arrependimento e uma exaltação de cunho moral. Comecei a chorar, mas já não eram lágrimas de desespero. Recompondo-me, tomei a decisão de começar outra vez a escrever minhas regras de vida e me convenci firmemente de que nunca mais iria fazer nada de ruim [...]”. (TOLSTÓI, 2013a, pp. 589-590).

Apesar de a experiência pessoal de Tolstói, no que diz respeito a esse tipo de despertar moral, testemunhar contra a sua estabilidade, ele, ao que parece, nunca abandonou a concepção de que este seria o caminho humano para a perfeição. Nekludov, ao chegar à meia-idade, já havia procedido “ao que chamava ‘limpeza de consciência’” um número incontável de vezes. Curiosamente, esta informação é compartilhada com o leitor a fim de promover o ceticismo em relação à veracidade do despertar moral; além disso, o desafio que Tolstói coloca a si mesmo na obra *Ressurreição* é precisamente o de mostrar que *desta vez* Nekludov irá permanecer no curso moral. Desta vez, o eu “moral, livre, ativo, vivo, o único verdadeiro” de Nekludov teria sido desperto, e portanto tudo agora parecia possível para ele (TOLSTÓI, 2013b, p. 99). Ele então formula a sua primeira regra: dizer a verdade a todos e agir verdadeiramente; ele não se valerá mais de máscaras. Assim, reza ao Deus que “vivia nele” e que “lhe retomara posse na sua consciência”. E enquanto ele se dirige a esse Deus, seus olhos se enchem de lágrimas “boas” de alegria pelo seu despertar moral, e, para que não suspeitemos de que aqui estaria faltando a perspicácia psicológica característica a Tolstói, os seus olhos também se enchem de lágrimas “más” oriundas do orgulho e da admiração pela própria bondade (idem, p. 100). As lágrimas más indicam a luta que Nekludov terá de enfrentar para atingir a verdade e o verdadeiro eu que ele deve ser e fazer o que deve fazer, algo que envolve corrigir o mal que fez a Katucha, seguindo-a até a prisão na Sibéria e casando-se com ela.

Os fatos se desdobram de tal forma que Katucha, por fim, rejeita se casar com Nekludov. Não obstante, a sua resolução de conduzir sua vida fazendo o que é correto já não depende dela. A vitória decisiva sobre o seu amor-próprio, e portanto o momento decisivo da sua ressurreição moral, ocorre quando ele se torna certo de que o que quer Katucha faça ou falhe em fazer não poderá alterar a

sua compaixão por ela. O orgulho ferido não só de um benfeitor para quem a gratidão não é demonstrada, mas também de um homem que propôs casamento, é superado pela compaixão. A compaixão incondicional para a qual o seu despertar moral o conduziu é infinitamente ampliável. Ao final de *Ressurreição*, a luta de Nekludov pela autenticidade é bem-sucedida; ele sabe quem ele é e o que ele deve fazer. Neste momento culminante, sozinho no seu quarto, ele lê o evangelho de Mateus, e colocando de lado o que havia de “estranho”, “paradoxal” e “fantasista”, descobre neste evangelho “preceitos perfeitamente claros, simples, práticos”, os quais se seguidos, iriam estabelecer uma nova ordem na sociedade humana, nada menos do que “inaugurar na terra o Reino dos Céus” (idem, pp. 416; 418). Estes mandamentos transformadores da vida — denominados por Tolstói, em textos posteriores, “lei do amor” — são retirados do Sermão da Montanha (Mateus 5:21-48) e de modo a não haver ambiguidade, eles são parafraseados diretamente nas páginas do romance (idem, pp. 418-419). Fica claro que Nekludov irá embarcar na sua vocação munido principalmente da sua vontade racional e dos princípios éticos que a sua própria razão compilou a partir da leitura dos evangelhos.

A autenticidade Tolstóiana e a igreja cristã

A cena conclusiva da obra *Ressurreição* certamente parece confirmar o argumento de Charles Taylor de que o eu autêntico pode ser tanto um eu moral quanto um eu religioso. Mas “*religioso em que sentido?*” Tolstói descobre o *Emílio* de Rousseau na sua adolescência, e quando está nos seus vinte e poucos anos, ele se compromete no seu diário com uma “ideia estupenda”, digna de uma vida inteira de dedicação: “A ideia de fundar uma nova religião... a religião de Cristo purgada dos dogmas e misticismo – uma religião prática que não promete a felicidade futura, mas que dá a felicidade futura na terra” (TOLSTÓI, 1987, p. 12). Foi em grande parte através de um “Tolstóismo” que o *Profissão de fé do vigário saboiano* de Rousseau tornou-se um tipo de credo moderno.

Tolstói segue o ensinamento de Rousseau acerca da religião natural e revelada em toda a sua essência, e onde ele aparenta não fazer isso, é apenas porque com a sua resolução titânica, resolveu ir ainda mais longe. Por exemplo, enquanto Rousseau distingue entre o evangelho que exhibe a mais alta sabedoria e o evangelho que

está repleto de “coisas incríveis que ferem a razão” (ROUSSEAU, 1995, p. 324), Tolstói *reescreve* o evangelho eliminando a última parte. Na sua interpretação da verdadeira religião do evangelho, ele traz para o primeiro plano a máxima essencial que ficara implícita na abordagem de Rousseau, sendo esta a da completa não violência. Enquanto Rousseau desiste da concretização da religião autêntica neste mundo, Tolstói insiste nela de modo absolutamente intransigente. Diferentemente de Rousseau, não se mostrou disposto em comprometer-se com a lei do poder e da violência que tanto exerce influência sobre este mundo. Ele, assim, repudia explicitamente um dos aspectos centrais ao pensamento de Rousseau, o projeto político contido no *O contrato social*, posto que, ao invés de superar o poder e a violência através da verdade e do amor, propõe-se a legitimá-los. Por esta razão, Tolstói evitará qualquer associação com a disposição de Rousseau de utilizar a religião revelada como um suporte político salutar.¹⁴

Tolstói se afasta de uma solução política para o problema da injustiça, porque está convencido de que as instituições que têm a sua base na injustiça só podem perpetuar a injustiça. Sua posição é a de um profeta que implacavelmente e com franqueza perturbadora propõe as questões mais simples. Sabendo o que é a justiça, porque nós falhamos em concretizá-la? Por que, como a história humana tão forçosamente atesta, a busca por justiça termina em injustiça, apesar das hábeis sutilezas da filosofia política? Tolstói não apenas coloca estas questões mais simples, como oferece uma resposta clara e desafiadora: a transformação pessoal é o único caminho para a transformação social. Tolstói estava bem consciente de que na Rússia a questão sobre o que vem primeiro, a transformação pessoal ou a revolução política, estava sendo posta como uma urgência histórica com implicação mundial. Na Sibéria, Nekludov se familiariza com os prisioneiros políticos, com os quais Katucha vive, e passa a admirar o alto padrão moral demonstrado por eles na temperança, honestidade e, especialmente, na prontidão em sacrificar tudo por uma causa que esteja além de si mesmo. Mas é Nekludov quem representa o ideal revolucionário de Tolstói, posto que realiza o trabalho revolucionário sobre si mesmo. Em que consiste este trabalho? Ainda que não fosse errado compreendê-lo como um “estar em contato com o verdadeiro eu e viver de acordo com ele”, a linguagem banal do Movimento do Potencial Humano norte-americano está

¹⁴Sobre isso ver: BERLIN, 1978, p. 53.

muito aquém da seriedade moral que inunda o romance de Tolstói. Digamos, então, que Nekludov deve se voltar para dentro das potencialidades da paz e bondade que Rousseau identificou com o sentimento de existência, e ele deve então vivenciar esta experiência no mundo real do poder e da violência.

Uma das características mais marcantes do romance *Ressureição* é a solidão absoluta dos seus personagens. Em Tolstói, é muito forte a noção, tirada de Rousseau, de que os outros são inimigos da autorrealização, de que o verdadeiro eu é necessariamente solitário;¹⁵ ainda que essa solidão o prive do apoio necessário à sua luta de poder desproporcional contra o mundano “eu-dos-outros”. Se este suporte é encontrado principalmente numa comunidade, que tipo de comunidade seria capaz de oferecer a esperança da reconciliação entre o eu autêntico e os outros? A resposta de Tolstói certamente não é o Estado, nem a igreja.

Em *Ressureição*, Tolstói tem como alvo direto a igreja histórica (“igreja Cristianismo”), e examina minuciosamente a vaidade e hipocrisia que ele, ao que parece, vê em todo lugar: do capelão da prisão ao procurador-geral do Santo Sínodo. Mas seu verdadeiro alvo é algo ainda mais fundamental do que a discrepância entre fé e prática. Ele critica a própria fé como uma ofensa contra a verdade. Esta ofensa reside não tanto na violação objetiva da racionalidade, através das proposições doutrinárias, quanto na violação subjetiva e deliberada da vontade de verdade dos próprios indivíduos cristãos. Isso é ilustrado, por exemplo, através do diácono responsável pela eucaristia na prisão:

Verdade é que não acreditava que a alma aproveitasse alguma coisa pelo fato de repetir infinitas vezes palavras incompreensíveis, nem que o pão se transformasse em carne, nem que comendo esse pão comia um verdadeiro pedaço de Deus; porém não podendo pensar em tudo isso, abstinha-se de o fazer, acreditando na necessidade de *crer*. (TOLSTÓI, 2013b, pp. 129-130)

¹⁵Como evidência a esta interpretação, ver o notável conto tardio de Tolstói, “Padre Sérgio”, no qual a luta ascética pela perfeição moral é finalmente bem-sucedida não através da conquista do orgulho e de outros vícios tradicionais, mas através da conquista da preocupação excessiva para com a “opinião dos homens”.

Presumivelmente, tal crença na necessidade de crer é fruto de uma deferência interessada à autoridade dos outros. O caminho de sacrifício do intelecto que é perpetuado pela “igreja Cristianismo” é, de acordo com Tolstói, escamoteado por uma série de “sofismas” encadeados: a verdade é revelada apenas para uma comunidade de pessoas, e a revelação está sob a posse da igreja (idem, p. 264).

Não é uma surpresa que Tolstói negue a igreja histórica por ter substituído a prática moral evangélica pela crença irracional, dado que esta negação caracteriza a matéria-prima da crítica do Iluminismo ao cristianismo. Não obstante, o desdém com o qual ele descreve, na obra *Ressureição*, a eucaristia, como nada mais do que um objeto de crença irracional aponta para algo além: a recusa da igreja como uma comunidade que possibilita a prática evangélica através de uma imitação participativa do modelo de Cristo. Esta recusa é surpreendente, dada a grande preocupação de Tolstói com a realização dos ensinamentos de Cristo da não violência. Isso indica uma preocupação ainda maior com a autenticidade como autonomia.

A rejeição de Tolstói à *imitatio Christi* nas práticas (incluindo a da eucaristia) da igreja deve ser vista sob a luz da sua análise da *mimesis* humana em geral. A força da inclinação humana à *mimesis*, ou como ele chama à “sugestibilidade”, preocupa-lhe profundamente, e ele segue Rousseau ao considerá-la, de maneira invariável, instrumento da promoção da inautenticidade em detrimento da autonomia e originalidade individuais. Tolstói não ignora a possibilidade de uma *mimesis* que estivesse relacionada com um intento moral superior, mas o seu veredito é o de que a moralidade é enfraquecida pela *mimesis*. Considere-se, por exemplo, o seu tratamento, em *Anna Kariênina*, da personagem Kitty Cherbátski, uma jovem levemente mimada da alta sociedade, que emula Várienka, jovem protegida de uma aristocrata, que ela conhece numa estação de águas na Alemanha, onde está com sua mãe. Para Kitty, Várienka parece possuir uma plenitude de ser misteriosa e profunda, a qual ela mesma gostaria de ter: “O que há nela? O que lhe dá essa força de manter-se acima de tudo, serena e independente? Como eu gostaria de saber isso e aprender com ela’, pensava Kitty” (TOLSTÓI, 2011, p. 222). Kitty conclui que o “segredo” de Várienka é o seu amor cristão pelos outros: “Em Várienka, Kitty compreendeu que bastava esquecer-se de si e amar os outros para ser tranquila, feliz e bela” (idem, p. 225). Tendo percebido o que

é o “mais importante”, Kitty resolve não apenas imitar Várienka, mas devotar si mesma à nova vida representada pelo seu modelo. Ela resolve que no futuro também irá procurar aqueles que estão em apuros, ler e distribuir o evangelho aos doentes, aos moribundos, aos criminosos. Nesse meio tempo, ela encontra uma grande oportunidade, entre os doentes e infelizes pacientes na estação de águas, para “aplicar suas novas regras, imitando Várienka” (idem, p. 225).

Não demora muito, porém, para que Kitty perceba que o seu amor pelos outros é na verdade motivado por um amor-próprio disfarçado que anseia o apreço decorrente da aparentar ser melhor, “aos olhos dos outros, aos meus próprios olhos, aos olhos de Deus” (idem, p. 235). Kitty pode muito bem estar sendo precisa na sua autoanálise. Todavia, em vez de considerar esta autopercepção como o momento da compreensão da real dificuldade em exercer o ideal da compaixão, uma dificuldade que talvez fosse superada através de uma contínua emulação da exemplaridade de Várienka, Tolstói a faz concluir que a sua aspiração à perfeição moral era uma “falsidade”, precisamente por estar tão intimamente associada a sua admiração artificial por um modelo, ao invés de a um impulso do seu próprio coração: “Portanto, que eu seja como sou, mas não vou fingir. [...] Não posso viver senão segundo o meu coração” (ibidem). No universo moral de Tolstói não pode haver nada pior do que ser uma “falsidade”. Este risco supera de longe qualquer possível benefício que possa advir da *mimesis* – seja da *mimeses* de Várienka, ou do próprio Cristo.

Para Tolstói, o Cristo dos evangelhos é uma figura importante e cativante, professor da verdadeira religião, não obstante ele é também dispensável, uma vez que o ensinamento pode e de fato existe para além do professor (vide, por exemplo, Mateus 5). Desse modo, a “nova vida” para a qual Nekludov é chamado no final da *Ressurreição*, implicará uma devoção solitário ao texto, ou mais precisamente, aos seus preceitos éticos, mas não ao Ser espelhado nesse texto.

Autenticidade e autodivinização: em direção a Nietzsche

Em Tolstói, tem-se, indiscutivelmente, o mais sério e resolutivo esforço de expressar e viver de acordo com o ideal rousseauiano de autenticidade, recuperando a sua força moral. No entanto, ao impulsionar este ideal com tamanha intensidade e resolução, Tolstói o compele a trair a si mesmo, a ser algo diferente do que parece, algo deveras distante da “autorrealização” liberal, vaga e inofensiva, que caracteriza o estilo norte-americano. As implicações mais profundas da autenticidade Tolstóiiana podem ser vislumbradas numa das mais enigmáticas passagens de *Ressurreição*. Na Sibéria, Nekludov encontra um velho camponês, um andarilho solitário numa balsa, com quem trava uma conversa reveladora sobre a religião.

- Não tenho religião. A única pessoa em que creio é em mim.
- Mas como é possível só crer em si próprio? — perguntou-lhe Nekludov [...]
- É a única maneira de nunca nos enganarmos!
- Como se explica que haja tantas religiões?
- É o resultado de acreditarem uns nos outros. [...] As religiões são muitas mas o Espírito é só um. É tão igual em mim, como em ti, como neles. O que quer dizer que todos devemos crer no Espírito que vive dentro de nós e que só assim o mundo poderá fraternizar! [...] Como Cristo foi perseguido, eu o sou também! [...] mas há muito já renunciei a tudo [...]; não tenho nome, nem pátria, nem família, não tenho nada senão a minha pessoa. Perguntaram-me: “Como te chamas?” Um homem! (TOLSTÓI, 2013b, p. 391)

Esta passagem é característica de uma concepção frequentemente encontrada em Tolstói. Uma concepção que pode ser tomada, à primeira vista, como uma variedade do humanismo moderno, um “Cristianismo sem Cristo”; não obstante, sugere algo muito mais radical, escondido nas profundezas, algo que pode ser

melhor descrito como a apoteose do eu ou como a autodivinização. Quando Nekludov, ainda no início de *Ressurreição*, dá o primeiro passo em direção à renovação moral, somos informados pelo narrador que ele reza a Deus para que o ajude e entre nele, sem perceber que o que pedia já havia acontecido, porque o Deus que “vivia nele” já “lhe retomara posse na sua consciência” (idem, p. 100). Tal fusão de Deus com o eu humano insinua para qual dos lados Tolstói estaria inclinado no conflito espiritual que Dostoiévski identificou no âmago da civilização ocidental: o conflito entre as ideias do Deus-homem e do homem-deus.¹⁶

Como Tolstói formula na longa passagem citada acima, a escolha entre inautenticidade e autenticidade é equivalente à escolha entre acreditar nos outros e acreditar no próprio eu. Central a este tipo de escolha é a concepção da autenticidade como autonomia e originalidade. É chegado, então, o momento de perguntarmos novamente: em que se acredita quando se acredita no próprio eu? Há algum objeto estável que corresponda a esse tipo de crença? O que há lá no fundo, por detrás de todas as máscaras sociais que usamos? Conforme vimos, Rousseau, por exemplo, responderia que o eu verdadeiro (e bom) é presente para si mesmo no “sentimento de existência”. Não obstante, há indicações de que esta aparente afirmação de um eu substancial, transparente a si mesmo, não contemple a totalidade da resposta de Rousseau. Em Rousseau, uma dessas indicações é a inseparabilidade entre a experiência do eu e a necessidade de *expressar* essa experiência, de modo que a revelação do eu toma a forma de uma contínua confissão autobiográfica “a respeito do que senti” e “daquilo que meus sentimentos me levaram a fazer” (TOLSTÓI, 1968, p. 272). A revelação do eu é como uma contínua exploração do eu, uma busca pelo eu, ao invés da descoberta de uma entidade que já está lá.¹⁷ Na tentativa de dar uma forma artística a esse eu elusivo nos seus escritos confessionais, Rousseau é movido em direção à noção do eu autêntico como *autoformado* ou *autocriado*. Nisto, Rousseau aponta em

¹⁶Para uma abordagem mais aprofundada do entendimento de Dostoiévski acerca do significado e das implicações deste conflito civilizacional, ver o meu livro *Dostoyevsky's critique of the west: the quest for earthly paradise*, 1986, capítulos 4 e 5; para uma abordagem similar em Tolstói ver: STEINER, 1996, pp. 264-267.

¹⁷Ver a interpretação de Jean Starobinski sobre o empreendimento confessional de Rousseau (1971, pp. 198-200).

direção a Nietzsche. A autenticidade é a virtude liberal afirmada por Nietzsche, e ao fazer isso, ele torna explícitas todas as implicações da autonomia e originalidade para o nosso entendimento do eu: “Seja você mesmo! Tudo o que agora fazes, tudo o que pensas e tudo o que desejas, não é tu quem o faz, pensa, nem deseja” (NIETZSCHE, 1932. p. 158); “Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* — os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos!” (2001, p. 224). O que melhor garante a autonomia e a originalidade do que a autocriação? A escolha decisiva está entre ser criado pelos outros ou criar o próprio eu. A escolha pela segunda opção envolve a rejeição da “moralidade de rebanho”, o que inclui seus ideais de igualdade e compaixão, em nome de seres humanos que, ao contrário, “dão leis [morais] a si mesmos” (ibidem). Nietzsche, portanto, cria um abismo entre a autenticidade e as demais virtudes morais.¹⁸

Quando Rousseau está mais de acordo com o seu verdadeiro eu, ele é “bom e justo” do modo mais intenso; enquanto, para Nietzsche, as aspas são apropriadas, uma vez que tais palavras são a voz da moral de rebanho da qual o indivíduo “novo, único” deve se emancipar. A interpretação nietzschiana da autenticidade aponta para a sua encarnação no *Übermensch*, o indivíduo criativo, provedor de leis e formador de horizontes. Por detrás do “homem” aparentemente humanista de Tolstói, pregado por um andarilho solitário numa balsa, pode-se encontrar sinais do homem-deus invocado por Nietzsche, em quem a vontade de autenticidade é igual a uma vontade de poder para além das “medíocres” perspectivas de bem e mal.

A distância entre o eu moral e moderno de Rousseau, transparentemente presente para si mesmo, e a estética neonietzschiana do eu indeterminado celebrado na pós-modernidade não é tão grande quanto pode parecer. Tal como Charles Taylor apontou, mesmo com a desconstrução do eu substancial de Rousseau, o pensamento pós-moderno “no final... deixa o agente, repleto de dúvidas sobre a categoria do ‘eu’, com a sensação de uma liberdade e poder sem limites ante um mundo que não impõe nenhum padrão” (TAYLOR, 1991, p. 61).¹⁹ Na interpretação de Taylor, a autenticidade neonietzschiana, com a sua atitude bélica para com a moralidade, representa um desvio da autenticidade rousseauiana ao

¹⁸Ver nota 2. (N.T.)

¹⁹Ver ainda: TAYLOR, 1991, pp. 27-28; 32-35.

invés de uma orientação completamente nova. Ele localiza a origem desse desvio na tendência da autenticidade em ir muito longe com a autonomia (liberdade autodeterminada).

A esperança de Taylor é que a força moral original da ideia de autenticidade possa ser recuperada através da ênfase na relação com os outros como algo de verdadeiramente inseparável do encontro com a própria identidade. Ele argumenta que Rousseau superestimou a autossuficiência solitária, ignorando o fato de que o eu está sempre imerso no mundo concreto da linguagem (discurso, arte, gesto) não apenas na sua gênese, mas também quando se pensa ter deixado a influência dos outros para trás, na medida em que se busca a própria identidade. A estratégia de Taylor é, então, a de revisar a autenticidade rousseuniana para reconhecer que o eu autêntico é inerentemente “dialógico” ao invés de “monológico”, uma revisão que deve fomentar um forte senso de obrigação moral de tratarmos os outros com respeito e compaixão.

O eu dialógico de Dostoiévski

Os termos “dialógico” e “monológico” indicam a proveniência intelectual do argumento de Taylor da crítica literária de Mikhail Bakhtin — ele cita, em particular, o famoso estudo de Bakhtin sobre Dostoiévski, *Problemas da poética de Dostoiévski* (TAYLOR, 1991, p. 127, n. 25). Bakhtin, cuja admiração por Dostoiévski beirava a reverência, credita ao literato uma ruptura com “o pensamento artístico da humanidade” através do desenvolvimento do romance “polifônico” (de múltiplas vozes): “A multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis e a autêntica polifonia de vozes plenivalentes constituem, de fato, a peculiaridade fundamental dos romances de Dostoiévski” (BAKHTIN, 2008, p. 4). Para muitos leitores de Dostoiévski, tal multiplicidade pode ser ambígua, frustrar uma compreensão da “mensagem” do autor — “O verdadeiro Dostoiévski poderia, por favor, se levantar?” —, mas, para Bakhtin, ela é evidência do ato moral de Dostoiévski de renúncia ao poder autoral de impor um significado aos personagens que não seja acessível às suas consciências, de sujeitá-los a um “domínio artístico” focado em “posições monológicas” (idem, p. 339). Por “monologismo”, ele quer indicar a tendência de localizar a verdade na unidade de uma consciência

única e autossuficiente, o que, por sua vez, implica a recusa de aceitar a legitimidade de outras consciências. Para Bakhtin, a ruptura promovida por Dostoiévski tem implicações que vão além da arte literária, abrem uma nova dimensão da vida humana: a da esfera dialógica da existência.

No livro de Bakhtin sobre Dostoiévski, “dialogismo” significa a coexistência de uma diversidade espiritual, de uma pluralidade de consciências, que é aberta (não finalizada), embora de algum modo forme um *todo harmonioso*. Há aí um otimismo que Bakhtin não justifica. Ele não oferece uma explicação para a fonte de uma totalidade composta pela interação livre de diversos “eus” – seja no que diz respeito ao mundo artístico de Dostoiévski, ou à vida humana em si mesma. O mesmo otimismo injustificado se reflete na concepção de Taylor de que uma identidade, ao mesmo tempo, autêntica e moralmente responsável seria algo como: “eu negocio com os outros através de um diálogo, parcialmente explícito, parcialmente internalizado” (TAYLOR, 1991, p. 47). O uso do termo “negociar”, com a sua inevitável referência a relações de poder, é significativo. E assim temos um ponto de partida que nos leva à dimensão mais obscura da “polifonia”.

A obra *Memórias do subsolo* de Dostoiévski tem sido frequentemente interpretada como um dos grandes clamores modernos por autenticidade, dada a afirmação do protagonista de que “o que nos é mais caro” é “a nossa personalidade e a nossa individualidade” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 42). Este trabalho, escrito depois do exílio de Dostoiévski na Sibéria, foi considerado por Bakhtin como o ponto de ruptura em direção ao dialogismo que marcou os grandes romances subsequentes. Também representa o compromisso de Dostoiévski com uma crítica à modernidade ocidental como paradigma da ordem humana, especialmente, no que diz respeito a Rousseau — cujo pensamento estava no centro da ocidentalização intelectual da Rússia do século dezanove. Conforme um personagem do seu romance *O adolescente*, pontua: as “ideias de Genebra” são “as ideias de toda civilização de hoje” (DOSTOIÉVSKI, 2015, p. 226).²⁰ É o Rousseau que se investiga e expressa nas *Confissões* e nos *Devaneios* quem Dostoiévski tem em vista na confissão do homem do subsolo sobre a sua busca por uma individualidade autêntica. A consciência hipertrofiada do homem do subsolo sobre o julgamento

²⁰Para uma discussão detalhada do entendimento de Dostoiévski das “ideias de Gênova” ver o meu livro *Dostoevsky’s Critique of the West*, páginas 41 a 51.

do leitor vai de encontro a sua afirmação de que está escrevendo sua confissão “unicamente para mim mesmo” (2000, p. 53) — comparar com a afirmação de Rousseau: “escrevo os meus devaneios apenas para mim” (ROUSSEAU, 2014, p. 14). Numa tentativa de se justificar, o homem do subsolo afirma que ele imagina um leitor apenas para tornar o processo de escrita mais fácil, e, em seguida, antecipa e responde a questão que se impõe naturalmente: “para que, em suma, quero eu escrever? Se não é para um público, não se poderia recordar tudo mentalmente, sem lançar mão do papel? Assim é; mas, acredito que, se eu a anotar [a recordação], há de me deixar em paz” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 54) — comparar com a resposta de Rousseau à mesma questão: “Se me forem arrebatadas em vida [as folhas em que estão escritos os *Devaneios*], não me serão arrebatados nem o prazer de tê-las escrito, nem a lembrança de seu conteúdo” (ROUSSEAU, 2014, p. 14). Outra alusão significativa a Rousseau, dessa vez direta, diz respeito a sua honestidade. O homem do subsolo define a sua intenção de ser perfeitamente franco como algo oposto a Rousseau que “com toda certeza, mentiu a respeito de si mesmo, na sua confissão, e fê-lo até intencionalmente, por vaidade” (idem, p. 53). A acusação de “vaidade”, que se evidencia na consciência do escrutínio de outras consciências, incita a suspeita ante a autossuficiência reivindicada por Rousseau.

As dúvidas do homem do subsolo sobre Rousseau são aquelas de um seguidor desencantado (como foi de fato o jovem Dostoiévski, cujas primeiras aventuras literárias são povoadas de sonhadores solitários). Quando jovem, na casa dos vinte anos, o homem do subsolo também estava fascinado com a jornada solitária e interior para longe das máscaras sociais, em direção ao verdadeiro eu: “Devaneava terrivelmente, três meses seguidos, encolhido no meu canto” (idem, p. 70). Torna-se claro que os seus devaneios eram completamente dependentes dos outros, povoados de imagens tomadas de empréstimo de típicos romances inspirados em Rousseau, dotados de “uma dose extraordinária de ‘belo e sublime’” (idem, p. 72). Ele descobre que depois de um período de comunhão solitária consigo mesmo, simplesmente necessitava interagir com outras pessoas, sentido “uma necessidade invencível de me lançar na sociedade” (idem, p. 73). O que acontece quando o eu, fadado a ser dialógico ao invés de monológico, encontra os outros com os quais ele deve “negociar” a sua identidade? A resposta não é esperançosa.

Considere-se, por exemplo, a primeira das aventuras sociais contada pelo homem do subsolo, sobre a sua humilhação por um oficial numa taverna:

Eu estava em pé junto à mesa de bilhar, estorvava a passagem por inadvertência, e ele precisou passar; tomou-me então pelos ombros e, silenciosamente, sem qualquer aviso prévio ou explicação, tirou-me do lugar em que estava, colocou-me em outro e passou ali, como se nem sequer me notasse. (idem, p. 63)

Cheio de ressentimento pelo oficial e autoaversão pela sua covardia, o homem do subsolo se encolhe no seu canto, onde imagina cenários românticos para uma vingança elaborada que, ao mesmo tempo, seria um meio de reconciliação. Ele, por exemplo, imagina, ao escrever uma carta desafiando o oficial para um duelo, que ela estaria dotada de um tom tão sensível e nobre, que iria fazer o seu oponente correr para oferecer-lhe amizade eterna. Ele nunca envia a carta, e a coisa se dá de tal forma que a execução da sua vingança ocorre quase que por acidente. Enquanto estava andando na lotada Avenida Niévski, ele vê o oficial se aproximando:

De chofre, a três passos do meu inimigo, inesperadamente me decidi, franzi o sobrolho e... chocamo-nos com força, ombro a ombro! Não cedi nem um *vierchók* e passei por ele, absolutamente de igual para igual! Ele não se voltou sequer e fingiu não ter visto nada; mas apenas fingiu, estou certo. [...] Está claro que sofri o golpe mais violento; ele era mais forte. Mas não era isto o que importava. O que importava era que eu atingira o objetivo, mantivera a dignidade, não cedera nem um passo [...]. (idem, pp. 69-70)

Esta colisão decidida para garantir a própria dignidade é emblema do realismo de Dostoiévski (neste caso, cômico) no que diz respeito à negociação da própria identidade no diálogo com os outros. Na medida em que atingir o eu autêntico é uma questão de *autoafirmação*, o eu dialógico estará enredado no ciclo da sujeição/dominação que Rousseau viu tão claramente. É impossível ler Dostoiévski e ser condescendente com a perspectiva de uma “esfera dialógica” *pactífica*. O

seu universo literário é povoado com indivíduos para quem a coexistência é um processo de vigilante autoafirmação como resposta à autoafirmação dos outros. Enquanto, no episódio com o oficial, a violência da autoafirmação é reduzida ao plano físico, em cada detalhe da obra dostoiévskiana, nós testemunhamos os personagens empunhando a arma sutil da linguagem. Vide, por exemplo, as últimas palavras do homem do subsolo, lançadas como um desafio aos seus leitores imaginários: “E, no que se refere a mim, apenas levei até o extremo, em minha vida, aquilo que não ousastes levar até a metade sequer, e ainda tomastes a vossa covardia por sensatez” (idem, p. 146).

O próprio Bakhtin foi obrigado a ver cada vez mais o lado obscuro do seu “dialogismo”. O tom otimista da sua discussão, no livro sobre Dostoiévski, acerca da harmonia entre as vozes plenivalentes veio dar lugar, em ensaios mais tardios, à compreensão de que vivemos num mundo em que a linguagem é expressão da vontade de poder, a palavra é arma da autoafirmação: “Quando almejamos entender uma palavra, o que importa não é o significado direto que a palavra atribui a objetos e emoções – esta é a fachada falsa da palavra; o que importa é o *uso* real e sempre interessado para o qual o significado é posto e o modo como é expresso por aquele que fala” (BAKHTIN *apud* COATES, 1998, p. 117). Esta sensibilidade tardia de Bakhtin para a contagiante realidade da “palavra-violência”, sempre interessada, mostra a influência de Dostoiévski, revelada especialmente na sua referência ao valor do silêncio: “A verdade não falada em Dostoiévski (o beijo [silencioso] de Cristo)” (idem, p. 121).²¹

A natureza dialógica do eu revelada por Dostoiévski não é suficiente para justificar a esperança de que a busca pela autenticidade anda de mãos dadas com o reconhecimento dos nossos laços morais com os outros. Antes o contrário, no caso de seguirmos a lógica do homem do subsolo na afirmação da sua individualidade. Eis o seu movimento lógico: o indivíduo autêntico é o indivíduo autônomo — “O homem precisa unicamente de uma vontade *independente*, custe o que custar essa independência e leve aonde levar” (idem, p. 39); o indivíduo autônomo deve assegurar a sua independência dos outros; esta autoafirmação envolve entrar num jogo de poder em que a própria linguagem se torna uma arma; a relação dialógica

²¹O livro de Coates é imensamente útil para todos aqueles que se interessarem pela dimensão cristã do dialogismo bakhtiniano (e, portanto, dostoiévskiano).

com os outros é equivalente a uma guerra, na qual definimos a nós mesmos à custa dos outros e os outros à custa de nós. Se o homem do subsolo servir de exemplo, essa é uma guerra que não podemos vencer — ele nunca é bem-sucedido em atingir uma posse feliz do próprio eu. Sua sujeição perpétua à opinião do “eu dos outros” no que diz respeito a sua identidade é indicada no fato de que ele nunca irá parar de escrever as suas *Memórias* (idem, p. 147).

A recuperação do significado moral da autenticidade não pode se dar por terminada com uma revisão que afirma o eu dialógico. Este por si mesmo apenas nos trás de volta à compreensão de Rousseau sobre o ciclo sujeição/dominação que configura as relações humanas, uma compreensão poderosamente desenvolvida tanto por Nietzsche, quanto por Dostoiévski. O modo de Rousseau tentar sair foi o de agarrar-se a um eu verdadeiro que existisse independentemente do ciclo, mas este eu não se mantém sequer na sua própria definição. Se não há nenhum outro modo de sair que não seja este, a versão nietzschiana da autenticidade como autocriação apresenta-se como a mais verdadeira — naturalmente, desde que não exista Deus. Tal como Kiríllov (em *Os demônios*) expõe o assunto bastante sucintamente: “Se deus não existe, então eu sou Deus. [...] Se Deus existe, então toda vontade é Dele, e fora da vontade Dele nada posso. Se não existe, então toda vontade é minha e sou obrigado a proclamar o meu arbítrio. [...] o atributo da minha divindade é o Arbítrio !” (DOSTOIÉVSKI, 2004, pp. 597; 600).

Dostoiévski e a *Imitatio Christi*

No mundo artístico de Dostoiévski, a lógica do subsolo, embora generalizada, não é a palavra final. Ela pode ser transcendida, mas apenas através do caminho da *kénosis* cristã, na qual se alcança o eu através de uma *autoentrega* ao invés de uma *autoafirmação*. Em meio às diversas vozes dos romances de Dostoiévski — vozes que confessam, declamam, escarnecem, intelectualizam, autojustificam-se, apiedam-se de si, oprimem e se humilham — há as vozes imóveis, silenciosas, quietas e ainda assim estranhamente convincentes, como as dos personagens Sônia (*Crime e castigo*), Míchkin (*O idiota*), Tíkhon (*Os demônios*) e Aliócha Karamázov (*Os irmãos Karamázov*). Estes personagens são resultado dos repetidos esforços de Dostoiévski de superar o desafio de dar forma plausível a uma

consciência que recusa adentrar no jogo de poder. Isto não significa uma renúncia à persuasão; tais personagens são claramente destinados a exercer certa autoridade, mas uma autoridade que persuade internamente ao invés de ser imposta do exterior. Por exemplo, Raskólnikov, que testa a capacidade de afirmar a própria independência da moralidade de rebanho através de um assassinio, é internamente “vencido” pelo amor persuasivo de Sônia, uma prostituta tímida. Já Míchkin é o ponto silencioso em um mundo composto por vozes egoístas, que lutam umas contra as outras, ao mesmo tempo em que, para ele, procuram se revelar; ele não as julga, e lhes permite, através de sua presença ouvinte, tornarem-se “iluminadas” sobre si mesmas.²²

Qual é a natureza dessa autoentrega que Dostoiévski intenta mostrar, e por que, através dela, é possível ainda falar sobre um *encontro* com o eu ao invés de uma *perda*? O início da resposta é que esta entrega não é aos outros ou, mais precisamente, ao poder dos outros. Aqueles que nos romances de Dostoiévski têm a autoridade especial, capaz de uma persuasão interior, não são humilhados, na verdade, eles provocam um estranho respeito por partes dos mais fortes e arrogantes que se encontram perto deles. Esses personagens não entram no jogo de poder sequer como as suas vítimas; eles o transcendem, ou melhor, eles encarnam um modo alternativo de ser no mundo. Esta possibilidade parece brotar da natureza da autoentrega: a entrega a uma verdade que está além do eu, internamente acessível ainda que não passível de definição pelo eu; antes, a verdade é que o define. Nas mesmas notas em que Bakhtin se refere à “verdade não falada em Dostoiévski”, ele aponta para esta possibilidade de entrega a uma palavra superior: “A busca do indivíduo pela própria palavra, precisamente, não é a busca pela sua própria palavra, mas por uma palavra que seja superior a si mesmo; esta busca é o esforço para fugir da própria palavra, com cuja ajuda é impossível dizer qualquer coisa de essencial” (BAKHTIN *apud* COATES, 1998, p. 121). Por esse encontro com uma palavra superior ser um *encontrar*, ao invés de um *perder*, a palavra superior deve de algum modo refletir a palavra única de cada eu – isto é, deve ser

²²Sobre isso ver: DOSTOIÉVSKI, 1967, p. 239. A evocação empreendida por Dostoiévski de uma autoridade que não afirma o poder tem, como expressão última, o Cristo de “O grande inquisidor”, quem em resposta à retórica de poder do Inquisidor (“palavra-violência”) renuncia completamente à linguagem falada.

a Palavra através da qual todas as outras palavras têm o seu ser.²³

Quero concluir a reflexão sobre a autenticidade – esperançosamente, de maneira em que os temas principais explorados até aqui sejam todos entrelaçados – com a exposição de algumas das implicações da afirmação de Dostoiévski da *imitatio Christi* em contraste com a rejeição de Rousseau e Tolstói. Poder-se-ia começar esta discussão, apontando para o que parece a fonte óbvia dessa diferença: Dostoiévski acredita na divindade de Cristo em oposição à rejeição desta crença por Tolstói (explicitamente) e Rousseau (de modo mais ambíguo). No meu ponto de vista, este seria um foco mais apropriado para pensar o resultado do que a origem — e, ainda assim, não seria muito esclarecedor; todos os três pensadores estavam bem conscientes de que a crença, no sentido da aderência da mente (ou não) a uma doutrina, pouco tem a ver com o que realmente anima o coração humano. Ao invés disso, irei retornar à preocupação original desta reflexão: o significado da autenticidade.

Dostoiévski, não menos do que Rousseau e Tolstói, afirma a possibilidade de um eu verdadeiro ou superior, isto é, bom (justo) e feliz. Todos eles concordam, além disso, na definição deste eu autêntico de um modo que enfatiza a originalidade e a liberdade. A autoentrega kenótica que Dostoiévski advoga em contraste com a autoafirmação é, e de fato *deve* ser, livremente escolhida. É o Grande Inquisidor não Dostoiévski, quem rejeita a liberdade como fonte da desordem e da infelicidade humanas. A questão crucial é como a liberdade deve ser entendida. Para Rousseau, o eu livre é, acima de tudo, *autossuficiente*, e ele acrescenta, “*como Deus*” a essa autossuficiência. Este é o ponto decisivo em que Dostoiévski vai de encontro a Rousseau, questionando esta suposta autossuficiência em dois níveis.

Primeiro, no que nós podemos chamar de relação “horizontal” com o eu dos outros. Dostoiévski defende o eu dialógico contra o eu monológico de Rousseau. Aqui é onde Taylor, concordando com Dostoiévski (através da mediação da leitura de Bakhtin), irá deixar para trás o objetivo de *recuperar* em favor do objetivo de *revisar* as fontes originárias da autenticidade liberal. Não obstante, tal como argumentei, revisar o eu autoenclausurado e monológico de Rousseau a partir do eu dialógico de Dostoiévski/Bakhtin não resolve o problema originalmente concebido por Rousseau – que na vida social a relação entre o eu e os outros é

²³Ver DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 404: “o Verbo é para todos, toda criatura”.

inevitavelmente um jogo de poder de dominação/sujeição. Dialogismo é uma resposta ao monologismo apenas se a relação horizontal for caracterizada pelo respeito e amor mútuos, ao invés de por um poder que vise o autoengrandecimento. Para Dostoiévski, isso se torna possível apenas quando a autoafirmação dá lugar a uma amorosa autoentrega. E esta possibilidade, por sua vez, pressupõe uma relação “vertical”, entre o eu e Deus.

Isso nos leva ao segundo nível do combate de Dostoiévski à autossuficiência rousseuniana. Tal como tentei mostrar, tanto no caso de Rousseau, quanto no do seu mais ilustre discípulo, Tolstói, a autossuficiência implica a autocriação. Esta compreensão da liberdade como autonomia ou autossuficiência acarreta não apenas o repúdio a um eu que seja reflexo do mundo dos outros, como também a um eu que seja reflexo da Palavra superior – isto é, o repúdio ao eu como *criado*. Pode-se detectar, tanto em Rousseau quanto em Tolstói, uma antipatia profundamente enraizada para com a ideia de criatura. O deus do vigário saboiano de Rousseau pode ou não ser o Criador; o nome de Deus mais empregado pelo vigário é “Autor” e quando se lê a “Profissão” cuidadosamente, fica claro que, para Rousseau, o papel humano correspondente ao “Autor” não é o de “criatura”, mas algo mais próximo a um “coautor menor” (com ambições que vão além disso). No que diz respeito a Tolstói, pode-se citar uma observação de Maksim Gorki, baseada nas conversas que teve com ele sobre Deus: “Com Deus, [Tolstói] tinha relações muito suspeitas; algumas vezes, eles lembravam as relações entre ‘dois ursos dentro de uma caverna’” (GORKI *apud* STEINER, 1996, p. 265). Há, também nos escritos de Tolstói evidências que comprovam que ele teria simpatizado com o Zaratustra de Nietzsche, quando este confessa que “se houvesse deuses, como toleraria eu não ser um deus?” (NIETZSCHE, 2006, p. 114). Tal como Lionel Trilling apontou, a raiz grega da palavra “autenticidade”, *autenteo*, significa “ter total poder, inclusive para cometer assassinato.” A própria palavra parece implicar o poder de criar o próprio eu, atingido através do “assassinato” daquele que o cria.

Para resumir: a liberdade como um alcançar a autossuficiência (autonomia), tanto em relação aos outros quanto a Deus, é a fonte da autenticidade moderna; e se o eu que se origina em Rousseau deve evitar o caminho que culmina no eu de Nietzsche, situado além do bem e do mal, algo muito maior do que uma recuperação

ou mesmo revisão se faz necessário – antes seria o caso de uma transfiguração.

A autoentrega dostoievskiana pressupõe práticas que auxiliam a sua efetivação num mundo completamente entregue à violência da autoafirmação – como, por exemplo, a prática de seguir um modelo. A insistência em um eu autossuficiente tem naturalmente implicações negativas para a imitação de Cristo praticada pela comunidade da igreja. Tanto Rousseau, quanto Tolstói rejeitam veementemente a *mimeses* de qualquer tipo, pois conforme Rousseau afirma, ela revela o “desejo de nos transportarmos sempre para fora de nós”, como se fôssemos deficientes em ser. Dostoiévski iria concordar com Rousseau de que há nos seres humanos este desejo. Mas iria compreendê-lo não como uma deficiência que devesse ser negada ou superada, mas como um sintoma da verdade de que nós não somos e não podemos ser inteiramente nossos.

Em resposta ao “ou um ou outro” de Rousseau e Tolstói no que diz respeito à escolha entre *mimeses* e liberdade/originalidade, Dostoiévski reconfigura a escolha. Esta reconfiguração de Dostoiévski é acertadamente definida pelo teórico francês do desejo mimético, o contemporâneo René Girard (um dos mais perspicazes leitores de Dostoiévski). De acordo com Girard, nossa verdadeira liberdade é encontrada na escolha entre o modelo divino e o modelo humano; se nós rejeitarmos o modelo divino, então “a imitação de Cristo se torna a imitação do nosso vizinho” (GIRARD, 1965, p. 58). Se a necessidade desta escolha entre um modelo divino e um modelo humano é de fato inescapável, então a recusa ao modelo divino em nome da autenticidade resulta em uma das seguintes possibilidades. A primeira é a de seguir um modelo humano, enquanto se finge que não o segue; daí ao espetáculo da busca moderna por autenticidade gerar as suas próprias normas de imitação. A segunda possibilidade, mais rara, é a tentativa de evitar a primeira possibilidade tornando-se, para si mesmo, o modelo divino através da autocriação nietzschiana. (Não admira que quando a busca pela autenticidade se torna psicologicamente des governada, a loucura tão comumente tome a forma de uma autodivinição, muitas vezes, como o clamor de que se é o próprio Cristo – ainda que sem o inconveniente de ser sacrificado).²⁴

Dostoiévski, não menos do que Tolstói, falou sobre a necessidade de começar uma transformação pessoal, não obstante, essa devesse se dar “no espírito de

²⁴Ver TRILLING, 1972, pp. 170-172.

Cristo”. Ora, mas, como a *imitatio Christi* deve ser entendida? A representação dostoiévskiana de cristãos literais como, por exemplo, Fierapont (o monge inimigo do padre Zossima em *Os irmãos Karamázov*) é indicativa da sua visão crítica a certos modos de se imitar Cristo. A experiência passada do Cristianismo certamente justifica a suspeita de Tolstói para com a *Imitatio Christi*, até um determinado ponto. A *Imitatio Christi* pode expressar a si mesma não apenas na piedade ascética de Thomas Kempis ou do monasticismo medieval, mas também através de modos menos edificantes, como por exemplo, o caso de um monge medieval francês que guiou um jumento ao invés de um cavalo “por imitação ao nosso senhor Jesus Cristo”. Tais práticas são inspiradas pela noção de que a vida terrena de Cristo deve ser imitada até o último detalhe.²⁵ A versão bem mais recente de lidar com os problemas da vida, popular entre os evangélicos norte-americanos, imaginando o que “Jesus iria fazer” compartilha a mesma ênfase excessiva na vida mundana e no caráter de Cristo como um modelo externo a ser copiado pelos homens. A suspeita de Tolstói para com a *Imitatio Christi* tem sido compartilhada por outros indivíduos ilustres da tradição cristã, mesmo se por diferentes razões: para Kierkegaard, porque coloca os cristãos em tentação ao substituir a dificuldade da fé por uma admiração fácil; para Lutero, porque coloca os cristãos em tentação ao fazê-los pensar que podem salvar a si mesmos através das próprias ações; e para a teologia mística da ortodoxia oriental, porque foca na humanidade, ao invés de na divindade de Cristo, no *feito* humano ao invés do *ser*. Dada a extrema conexão entre a “imitação” e a mera cópia de um “modelo heroico” externo, talvez seja mais apropriado evitar completamente a expressão imitação quando se fala da relação individual com Cristo, ou ao menos aperfeiçoar o termo para *imitação participativa*. Como Graham Ward mostrou no seu instigante trabalho sobre o papel da *mimeses* no evangelho de Marcos, uma participação transformadora do discípulo/leitor, e não a imitação moral *per se*, é o centro do Novo Testamento (WARD, 1981, p. 199).

É a participação no modelo kenótico de Cristo na comunidade com os outros, o que é evocado por Dostoiévski na sua última obra-prima. Se o *Ressurreição* de

²⁵Para uma discussão mais detalhada, especialmente no que se refere ao catolicismo romano, sobre o desvio que acarretou numa imitação estrita da humanidade de Jesus, ver: CONSTABLE, 1995, pp. 179-208.

Tolstói foi inclusive escrito como uma resposta à ideia de ressurreição expressa nas páginas finais de *Os irmãos Karamázov*, o contraste é significativo. Ao final de *Ressurreição*, testemunhamos o solitário Nekludov submetendo o texto dos evangelhos ao escrutínio da sua razão com o objetivo de determinar quais partes teriam uso na sua missão moral de trazer o reino dos céus à terra. Ao final de *Os irmãos Karamázov*, testemunhamos a fundação de uma comunidade de crianças por Aliocha Karamázov – uma participação imitativa da igreja-comunidade fundada por e sobre Cristo, através da incorporação na qual pelo Espírito cada pessoa encontra e expressa a sua palavra única, uma palavra coberta pelo mistério da ressurreição. Este contraste por si mesmo deve ser suficiente para responder à questão colocada por Rousseau: o que a revelação cristã acrescenta à religião natural da razão?

Referências bibliográficas

- BAKHTIN, M. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- BERLIN, I. *Russian Thinkers*. New York: Penguin, 1978.
- COATES, R. *Christianity in Bakhtin: God and the Exiled Author*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- CONSTABLE, G. *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- DOSTOIÉVSKI, F. *O Adolescente*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2015.
- _____. *Os Demônios*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2004.
- _____. *Os Irmãos Karamázov*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 24, 2008.
- _____. *Memórias do Subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.
- _____. *The Notebooks for "The idiot"*. Trad. Katharine Strelsky. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

- GIRARD, R. *Deceit, Desire and the Novel*. Trad. Yvonne Freccero. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1965.
- GOLOMB, J. *In Search of Authenticity: from Kierkegaard to Camus New York: Routledge, 1995.*
- GUIGNON, C. *On Being Authentic*. New York: Routledge, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, Parte II. Petrópolis: Vozes, 2005.
- NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- _____. “Schopenhauer como educador”. In: *Consideraciones Intempestivas*. Madrid: Aguilar, 1932.
- _____. *A Vontade de Poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- ROUSSEAU, J.-J. *As Confissões*. Trad. Fernando Lopes Graça. Lisboa: Portugália Editora, 1968.
- _____. *O Contrato Social*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.
- _____. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. Trad. Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2014.
- _____. Discurso sobre as origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: *Os Pensadores*, v. II. São Paulo: Abril Cultural, 1999b.
- _____. *Emílio ou da Educação*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- STAROBINSKI, J. *Starobinski Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- STEINER, G. *Tolstoy or Dostoevsky*. New Haven: Yale University Press, 1996.
- TAYLOR, C. *The Malaise of Modernity*. Toronto: Anansi, 1991.
- TOLSTÓI, L. *Anna Kariênina*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- _____. *A Confession and Other Religious Writings*. Trad. Jane Kentish. New York: Penguin, 1987.

- _____. *Infância, Adolescência Juventude*. Trad. Maria Aparecida Botelho Pereira Soares. Porto Alegre: LPM, 2013a.
- _____. *A Morte de Ivan Ilitch*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2009.
- _____. *Ressureição* (eBook). Trad. Antão de Lencastre. Centaur Editions, 2013b.
- TRILLING, L. *Sincerity and Authenticity*. Massachusetts: Harvard University Press, 1972.
- WARD, B. K. *Dostoyevsky's Critique of the West: the Quest for Earthly Paradise*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1986.
- _____. *Redeeming the Enlightenment: Christianity and the Liberal Virtues*. Cambridge: Wm. Eerdmans Publishing Co, 2010.
- WARD, G. *Christ and Culture*. Oxford: Clarendon, 1981.
- WILSON, A. N. *Tolstoy*. New York: Penguin, 1989.