

3 A Democracia na América (a cena)

“Confesso que vi na América mais que a América; procurei nela uma imagem da própria democracia, de suas propensões, de seu caráter, de seus preconceitos, de suas paixões; quis conhecê-la, ainda que só para saber pelo menos o que devíamos dela esperar ou temer.”

(Alexis de Tocqueville, *A Democracia na América*)

“There was a latent poetry – old echoes, ever so faint, that would come back.”

(Henry James, *The American Scene*)

3.1. Os vivos e os mortos

O objetivo deste capítulo é analisar as impressões de Henry James, representadas em *The American Scene*, das formas sociais da democracia, nos Estados Unidos, na virada do século XIX para o XX. Será destacada, nesta análise, inicialmente, a relação entre a cena democrática norte-americana, à qual James é contemporâneo, e o espírito puritano que a inspirou. Neste sentido, será recuperada a imagem mítica do Adão americano em sua relação com o individualismo típico da racionalidade puritana. Em seguida, será abordada a perda, na democracia americana, do *pneuma* religioso original, em função do processo de massificação, “mediocrização” e vulgarização da cultura. A imagem simbólica que corresponde a tal contexto cultural é a do Adão corrompido em sua própria inocência. E finalmente, procurar-se-á compreender em que consiste a possibilidade, vislumbrada por James, de reverter tal processo através da constituição de nichos em que traços da sociabilidade aristocrática possam ser adaptados à cultura democrática.

No capítulo anterior, tratou-se do mito da democracia americana e, a partir da exegese que dele faz Henry James, procurou-se apresentar o modelo que configura a relação entre indivíduo e sociedade no *ethos* democrático. A imagem

simbólica que representa o tipo ideal do indivíduo da sociedade democrática, nos Estados Unidos, é, no contexto da tradição literária nacional, o Adão antes da Queda, inocente do pecado, e prestes a conquistar o mundo, este também inteiramente novo, recém criado por Deus, representando a *wilderness* americana.

Escritores como Walt Whitman, Henry Thoreau e Ralph Waldo Emerson acreditavam ser esta a imagem perfeita para representar a autonomia do indivíduo em relação a qualquer tipo de vínculo social que pudesse, de algum modo, restringir sua liberdade. Acreditavam também que a singularidade de cada ser humano somente poderia ser plenamente desenvolvida e expressa caso este tipo de liberdade e autonomia lhe fosse garantido. Em seus poemas e ensaios, se fazem ouvir os ecos dos discursos de Thomas Jefferson e Thomas Paine, reelaborados na narrativa mítica da formação da sociedade democrática na América do Norte.¹³⁵

O evento crucial desta narrativa é a ruptura com o Velho Mundo europeu e suas tradições, consideradas não apenas obsoletas, mas corruptoras das autênticas virtudes humanas. A ideia de que a sociedade deveria estar fundada em leis e instituições tradicionais, em antigos costumes adventícios, era considerada ultrajante na medida em que vinculava o indivíduo ao passado, um passado que não era sequer o seu passado individual, solapando, assim, sua liberdade e seus direitos pessoais. Segundo R. W. B. Lewis:

“The American argument against institutional continuity drew its force and its fervor from the native conviction about the rights of man. For the principle of the rights of *man* led to a restriction on the rights of *men*. In order to insure the freedoms of future men, those of the present (the argument ran) must have only temporary validity; and rights, consequently, were given a time limit. The constant in the argument was “the present generation,” and the principle of judgment was the sovereignty of the living.”¹³⁶

No centro deste argumento, por assim dizer, descontínuísta, encontrava-se o combate à ideia de herança. Os mais radicais acreditavam que tanto a herança pessoal, transmitida por um indivíduo a seus descendentes, quanto a herança social e política, sob a forma de leis e princípios sociais que regem a vida em sociedade, transmitidos de geração em geração, deveriam ser abolidas. Tal proposta se assenta na ideia jeffersoniana de que cada geração deveria orientar sua conduta legal e social com base, menos nas tradições, e mais na atualização das

¹³⁵ Cf., LEWIS, R. W. B., pp. 15-19.

decisões e adoção de novos princípios que pudessem dar conta das necessidades, desejos e pensamentos do presente. Em uma carta para James Madison, escrita de Paris, em setembro de 1789, Jefferson diz:

“The question, whether one generation of men has a right to bind another, seems never to be started on this or our side of water. Yet this is a question of such consequences as not only to merit decision, but place also among the fundamental principles of every government. The course of the reflection in which we are immersed here, on the elementary principles of society, has presented this question to my mind; and that no such obligation can be transmitted, I think very capable of proof. I set out on this ground, which I suppose to be self-evident, that the *earth belongs in usufruct to the living*; that the dead have neither powers nor rights over it.”¹³⁷

A ideia de que os mortos não deveriam exercer um poder excessivo sobre os vivos, sobre seus direitos e costumes sociais, ideia que diminui consideravelmente a importância da herança tradicional que cada geração recebe daquelas que a precederam, acabou por se tornar, ironicamente, um dos mais importantes legados da vertente da literatura norte-americana da qual fazem parte Whitman e Emerson; vertente que elege como herói mítico da democracia americana, o Adão edênico, sem passado nem futuro, sem herança a receber ou legar.

Contra o argumento da descontinuidade das instituições, da ideia de um presente soberano e da completa autonomia individual em relação aos laços sociais, uma outra vertente da literatura norte-americana do século XIX, encabeçada pelo pai de Henry James, argumentava que o mito do Adão americano, o Adão inocente, fundava-se na ideia ilusória de que o indivíduo poderia ser plenamente autônomo em relação à sociedade. Esta ideia era, na verdade, mais que ilusória; ela partia de falsos pressupostos. Em primeiro lugar, o pressuposto de que a identidade individual pode realmente ser construída independentemente dos vínculos de ordem social. Em segundo lugar, o pressuposto de que, se isso fosse possível, seria algo positivo para humanidade e garantiria a liberdade e os direitos dos homens. Para Henry James Sr., nenhum indivíduo *pode ser* inteiramente autônomo em relação ao mundo social, e a pretensão de plena autonomia, ao invés de garantir a liberdade individual,

¹³⁶ Ibid., p. 15.

¹³⁷ JEFFERSON, T., *The Writings of Thomas Jefferson*, p. 103.

condena-o a uma infância permanente, pois é através dos vínculos sociais que cada indivíduo alcança a maturidade moral.

De acordo com James Sr., portanto, para que o Adão americano pudesse representar o homem, em sua condição de ser moralmente responsável, deveria ser desvinculado da imagem da inocência, i.e., de sua existência edênica, e associado à experiência da Queda, do pecado, da existência mundana. Partia do princípio de que somente aquele que pecou pode ser salvo; somente aquele que viveu no mundo, que conheceu o mal, pode conhecer o bem. E somente aquele que pode distinguir entre o bem e o mal, amadurece moralmente. O mundo em que Adão passa a viver, depois da Queda, representa, para James Sr., o mundo social.

Em *The Golden Bowl*, o romance no qual Henry James constrói uma narrativa alegorizada do mito da democracia norte-americana, o argumento de seu pai é incorporado e reelaborado, na medida em que a ele é agregado à experiência europeia do autor. Isto significa que a heroína adâmica do romance, Maggie Verver, passa, ao longo da narrativa, por um processo em que a perda da inocência, o conhecimento do mal e o amadurecimento de seu senso moral, tipicamente norte-americano, implicam a socialização da personagem e o seu contato com uma tradição histórica. Para James, a afirmação de que o homem é um ser social pode ser traduzida pela ideia de que a singularidade de cada indivíduo se expressa por meio da herança histórico-tradicional, que constitui um dos componentes de sua individualidade. Ou melhor: a herança histórica é parte do que, utilizando a expressão de Georg Simmel, se pode aludir como “herança” social.

O modelo que, para James, constitui a relação ideal entre o indivíduo e a sociedade é aquele em que esta relação se baseia na categoria da “sinceridade”. O indivíduo sincero é aquele cuja conduta social e a conduta moral estabelecem uma coerência mútua, i.e., a sua moralidade se ancora em uma tradição social, historicamente determinada. Este modelo é inspirado no “espírito” da sociedade inglesa. O termo “espírito” é aqui empregado para que se torne claro que James não toma como modelo a sociedade inglesa, por assim dizer, empírica e atual. Ao contrário disto: James é extremamente crítico da sociedade inglesa, sobretudo a londrina, na qual vive em seus últimos anos. Nos romances e novelas da chamada fase britânica de sua ficção, ele faz uma crítica contundente aos hábitos sociais das classes altas de Londres, que não só corrompem a inocência, onde ela

realmente deveria existir¹³⁸, como também substituem as relações fundadas na sinceridade por relações mediadas pela dissimulação, duplicidade, interesses mesquinhos e falta de decoro moral. Portanto, há, para o autor, um claro divórcio entre o “espírito” social inglês e a sociedade inglesa de sua época.¹³⁹ O “espírito”, entretanto, permanece vivo, a despeito da corrupção das relações sociais concretas, atuais. E é este espírito que James procura, em *The Golden Bowl*, infundir no senso moral norte-americano, com vistas a dissociá-lo da ideia de inocência e transformá-lo no fundamento de uma escolha ética responsável.

Em *The American Scene*, o senso moral americano e o *ethos* que lhe corresponde surgem de maneira indireta e difusa na representação jamesiana da democracia, nos Estados Unidos. Ao longo dos relatos, no entanto, vai se tornando claro para o leitor que, se por um lado, o *ethos* democrático parece impor a ruptura com a história, o passado, a tradição, por outro, ele só pode ser compreendido plenamente no contexto de um conjunto específico de tradições: o conjunto das tradições religiosas, sobretudo das confissões protestantes, que constituíram a pedra basilar da nova sociedade formada nas colônias inglesas da América do Norte. Tradições que, ao longo dos séculos, foram sendo esvaziadas de seu conteúdo religioso e convertidas em tradições sociais secularizadas.

Estas tradições sociais secularizadas parecem ter dado origem, paradoxalmente, a formas sociais que se apresentam como se prescindissem da tradição; formas efêmeras, dominadas pela ideia de soberania do presente, cujo passado é nulificado, e que não deixarão ao futuro seu legado. Sobretudo na cidade de Nova Iorque, a grande metrópole americana de sua época, James observa com pesar estas formas efêmeras, formas urbanas, arquitetônicas, mas também modos de sociabilidade, que pretendem tornar o passado irreconhecível.

¹³⁸ Este é o caso da personagem da menina Maisie, no romance *What Maisie Knew*, cuja inocência vai sendo corrompida, quando ela se torna objeto a um só tempo da disputa e da negligência de seus pais divorciados, que permitem que ela viva em meio à sociedade e testemunhe todo tipo de impropriedade. É também, em certa medida, o caso das crianças da novela *The Turn of the Screw*. A despeito das muitas e muito diversas interpretações desta novela, e sem entrar no mérito de cada uma delas, pode-se dizer que, aos olhos da governanta, ao menos, os espectros dos criados mortos, que aparecem para as crianças, corrompem sua inocência infantil; corrupção já iniciada quando ainda estavam vivos. Se a inocência em adultos é, para James, sinônimo de imaturidade ou neutralidade moral, é, por outro lado, a condição própria e adequada da existência infantil e sua perda, nas crianças, não significa um amadurecimento precoce, mas uma precoce corrupção do senso moral.

¹³⁹ A sociedade inglesa do final do século XIX, sobretudo as camadas altas da sociedade londrina, e a relação de James com ela, é muito bem representada no romance de Colm Tóibín, *O Mestre*,

Estas formas parecem fundamentar o tipo do individualismo democrático, também marcado pela ruptura com os vínculos tradicionais. É nas tradições que fundam este tipo de individualismo, principalmente na tradição do puritanismo norte-americano, que procuraremos compreendê-lo, no curso deste capítulo.

3.2. A consistência democrática: Nova Inglaterra

Em *The American Scene*, James trata das formas sociais da democracia, na América, a partir de sua observação *in loco*. Por formas sociais se está referindo aos “costumes (*manners*), sentimentos, comunicações, modos de contato, e concepções de vida”¹⁴⁰ que, segundo James, podem ser compreendidos ou, para usar um termo do próprio autor, são revelados “em sua força e seu vivo interesse apenas no lugar (*on the spot*), onde, uma vez apreendidos, eles se tornam a única pista que vale a pena mencionar no labirinto.”¹⁴¹ A imagem do labirinto se refere, neste contexto, a uma sociedade e cultura cujas marcas referenciais, tal como sobreviveram na lembrança de James, foram apagadas, quase sem deixar rastros, e substituídas por novas que são, para o autor, ininteligíveis.

As primeiras impressões registradas por James, impressões do momento que imediatamente se segue ao seu desembarque, em Hoboken, representam o embate entre o reconhecimento pela memória daquilo que é familiar e a confusão, imposta ao mecanismo mesmo da memória pela mudança, que é o traço mais recorrente na paisagem. Se as primeiras impressões são as de reconhecimento, James declara que elas destoam do tom geral do livro. Com esta declaração, ele abre o primeiro dos relatos, “New England: An Autumn Impression”:

“Conscious that the first impressions of the very first hours have always the value of their intensity, I shrink from wasting those that attended my arrival, my return after long years, even though they be out of order with the others that were promptly to follow and that I here gather in, as best I may, under a single head. They referred partly, these instant vibrations, to a past recalled from very far back; fell in a train of association that receded, for its beginning, to the dimness of extreme youth. One’s extremest youth had been full of New York,

que ficcionaliza a vida de Henry James, entre os anos 1895 e 1899. Para a relação entre este romance e a biografia de James, ver COSTA LIMA, L., *História. Ficção. Literatura*, pp. 365-367.

¹⁴⁰ JAMES, H., *The American Scene*, p. 401. “manners, feelings, communications, modes of contact and conceptions of life.”

¹⁴¹ Ibid. “this is a revelation that has its full force and its lively interest only on the spot, where, when once caught, it becomes the only clue worth mentioning in the labyrinth.”

and one was absurdly finding it again, meeting it at every turn, in sights, sounds, smells, even in the chaos of confusion and change; a process under which verily, recognition became more interesting and amusing in proportion as it became more difficult, like the spelling out of foreign sentences of which one knows but half the words.”¹⁴²

Se o esforço de reconhecimento é análogo ao de construir frases em um idioma estrangeiro, o qual não se controla bem, e se a chave de leitura, nesta língua estrangeira, é a observação direta das formas de sociabilidade locais, o texto a ser decifrado é, segundo James, monotemático. O tema, o tom, o colorido da cena americana é a democracia, em suas formas sociais, políticas e institucionais. A democracia é o assunto do qual se fala quando se fala de qualquer assunto que diga respeito à América e aos americanos. A democracia é o elemento que torna coerente as relações entre os elementos que compõem a cena contemporânea, nos Estados Unidos:

“The democratic consistency, consummately and immitigably complete, shines through with its hard light, whatever equivocal gloss may happen momentarily to prevail. You may talk of other things, and you do, as much as possible; but you are really thinking of that one, which has everything else at its mercy. What indeed is this circumstance that the condition is thus magnified by the commanding value of the picture, its message and challenge to intelligent curiosity? Curiosity is fairly fascinated by the sense of the immensity of the chance, and by the sense that the whole of the chance has been taken. It is rarely given to us to see a great game played as to the very end – and that was where, with his impression of nothing to prevent, of nothing anywhere around him, to prevent anything, the ancient contemplative person, floating serenely in his medium, had yet occasionally to gasp before the assault of the quantity of illustration. The illustration might be, enormously, of something deficient, absent – in which case it was for the aching void to be (as an aching void) striking and interesting. As an explication or an implication the democratic intensity could always figure.”¹⁴³

O trecho levanta alguns pontos de grande interesse para a discussão que aqui se pretende realizar. O primeiro deles é a ubiquidade da democracia na paisagem norte-americana. Esta ubiquidade é responsável pelo que James alude como intensidade e consistência (ou coerência) democrática. A democracia e o *ethos* que lhe corresponde estão em toda parte; são a trama do tecido social; estão manifestos nos transeuntes, na arquitetura urbana, na tradicional sociabilidade e hospitalidade americanas de uma antiga casa, em Washington Square, que lembra

¹⁴² Ibid., p. 357.

¹⁴³ Ibid., pp. 401-402.

ao autor a sua infância; estão manifestos também nos tipos urbanos, intensamente modernos, que retornam às suas casas, pela região portuária de Nova Jersey, ao fim da tarde. Nas primeiras páginas de *The American Scene*, James diz que o que mais o impressiona, nos momentos iniciais de sua estadia, nos Estados Unidos, é o fato de que o seu assunto (*subject*), objeto dos relatos que viria, em breve, a escrever, está absolutamente disponível¹⁴⁴ e por isso congratula-se, chamando a si mesmo de “estudioso das maneiras” (*student of manners*), “incansável analista” (*restless analyst*) do meio social. O conteúdo deste objeto não é, a princípio, definido, ou mesmo nomeado, e vai surgindo aos poucos, nos relatos, até o momento da citação acima transcrita, que é, talvez, o clímax de toda narrativa e o ponto em que se revela ao leitor – como, antes, fora revelado ao próprio autor –, que a disponibilidade do objeto à observação é efeito da ubiquidade democrática. Em outras palavras, revela-se que a democracia é, em si, o objeto, o assunto, a “condição” sociológica para qualquer observador da sociedade norte-americana.

“A América é a terra do tudo visível”¹⁴⁵, diz Mona Ozouf, a propósito das paisagens norte-americanas representadas na obra de James; paisagens iluminadas, plenamente, por uma luz intensa e crua, à qual nenhum detalhe escapa. Na ficção jamesiana, segundo Ozouf, esta luz ilumina espaços abertos, tão claros e extensos quanto opressivos, os quais não são vistos no interior do enquadramento reconfortante e protetor das cortinas, das varandas, dos balcões, que sombreiam, limitam e adornam o cenário europeu. Os relatos do retorno à sua terra natal expressam o *insight* de James quanto à fonte luminosa responsável pela extrema exposição e visibilidade da paisagem americana. A fonte é, sem dúvida, a democracia, “a consistência democrática, que brilha com sua dura luz”. A imagem inversa é também utilizada por James: a democracia como uma monstruosa

¹⁴⁴ No relato das primeiras horas passadas nos Estados Unidos, abundam passagens que expressam a aprazível surpresa de James ante a disponibilidade de seu objeto: “The subject was everywhere – that was the beauty, that the advantage: it was thrilling, really, to find one’s self in the presence of a theme to which everything directly contributed, leaving no touch of experience irrelevant.”, p. 359; “If in Gramercy Park, three hours after his arrival, he had felt himself, this victim, up to his neck in what I have called his ‘subject’, the matter was quite beyond calculation by the time he had tumbled, in such a glorified ‘four-wheeler,’ and with such an odd consciousness of roughness superimposed upon smoothness, far down-town again, and, on the deck of a shining steamer bound for the Jersey shore, was taking all the breeze of the bay.”, p. 360; “I had come forth for a view of such parts of the condition as might peep out at the hour and on the spot, and it was clearly not going to be the restless analyst’s own fault if conditions in general, everywhere, should strike him as peculiarly, as almost affectingly, at the mercy of observation.”, p. 361.

¹⁴⁵ OZOUF, M., *La Muse Démocratique*, p. 44. “l’Amérique est la terre du tout visible.”

sombra que se projeta sobre toda a cena sem nada deixar escapar ao seu raio de projeção.

“That, moreover was but another name for the largest and straightest perception the restless analyst had risen to – the perception that awaits the returning absentee from this great country, on the wharf of disembarkation, with embodied intensity that no superficial confusion, no extremity of chaos any more than any brief mercy of accident, avails to mitigate. The waiting observer need be little enough an analyst, in truth, to arrive at that consciousness, for the phenomenon is vivid in direct proportion as the ship draws near. The great presence that bristles for him in the sounding dock, and that shakes the planks, the loose boards of its theatrics stage to an inordinate unprecedented rumble, is the monstrous form of Democracy, which is thereafter to project its shifting angular shadow, at one time and another, across every inch of the field of his vision. It is the huge democratic broom that has made the clearance and that one seems to see brandished in the empty sky.”¹⁴⁶

Seja qual for a metáfora utilizada, da primeira ou da segunda passagem, da luz ou da sombra, certo é que, para James, a primeira impressão do viajante, ao chegar aos Estados Unidos, é de que sua visão é mediada pela “consistência democrática”, monstruosa, inequívoca e plena – sem os matizes resultantes do jogo de luz e sombra que marcam a paisagem europeia. Certo também é que, por trás da aparência caótica da paisagem da cidade moderna, da confusa profusão de imagens e informações visuais, a democracia se apresenta, na cena contemplada, como um “doloroso vazio”. Tem-se, aí, o segundo ponto que interessa destacar: a configuração da intensidade democrática como uma ausência. O epíteto “doloroso” marca a posição crítica de James com respeito à tradição literária nacional que viu no “vazio” um grande panorama, o futuro em aberto, irrestrito, sem os limites ou o enquadramento de uma tradição, de uma história.

“Eu projeto a história do futuro”, canta Whitman¹⁴⁷, louvando a juventude, a infância, o gênio potencial da nação, valorizados por Emerson. Na continuidade deste sentido, o “vazio” significa a abstração que caracteriza as instituições democráticas, o radical formalismo que as define – que, no limite, implica, para James, a ausência de formas –, a falta de um conteúdo específico, particular, costumeiro, tradicional. Já se mencionou, anteriormente, a oposição, que pode ser encontrada, na obra de James, entre sentimento nacional e sentimento histórico. A democracia, nos Estados Unidos, informa esta nação “sem história”, cujas

¹⁴⁶ JAMES, H., *The American scene*, pp. 400-401.

¹⁴⁷ WHITMAN, W., *The Complete Poems*, p. 39. “I project the history of the future.”

instituições são formas e princípios abstratos. O “vazio” como abstração concerne também ao tipo de individualismo democrático, ao indivíduo que é “consciência desintegrada”.

O vazio, próspero para Emerson, Thoreau e Whitman, em que as potencialidades da “consciência desintegrada” do Grande Indivíduo Democrático¹⁴⁸ podem livremente se desenvolver, é, na tradição literária a que James se vincula e que, no âmbito da ficção, remonta a Nathaniel Hawthorne, um vazio árido, signo de despojamento. No prefácio a *The Marble Faun*, a fábula adâmica de Hawthorne, seu autor traça os limites da atividade do romancista nos Estados Unidos:

“Italy, as the site of his Romance, was chiefly valuable to him as affording a sort of poetic or fairy precinct, where actualities would not be so terribly insisted upon, as they are and must needs be in America. No author, without a trial, can conceive of a difficulty of writing a Romance about a country where there is no shadow, no antiquity, no mystery, no picturesque and gloomy wrong, nor anything but a common-place prosperity in broad and simple daylight, as is happily the case with my dear native land.”¹⁴⁹

Em sua biografia crítica sobre Hawthorne, escrita sob encomenda para a série “English Men of Letters”, em 1879, James cita este trecho de Hawthorne e o corrobora em sua caracterização da cena americana contemporânea ao autor de *The Scarlet Letter*. Mais do que isso: James responsabiliza a pobreza do cenário histórico-cultural da Nova Inglaterra de Hawthorne pela falta de profundidade e complexidade psicológica dos personagens que povoam os contos e romances do autor. Esta falta é, para James, resultado do “doloroso vazio” que marca a cena americana, e não da carência de gênio em Hawthorne.

O texto de 1879 é, se comparado aos relatos de 1904, de grande interesse para a análise que, aqui, se desenvolve, sobretudo levando-se em conta que as passagens sobre a “consistência democrática” se encontram, em *The American Scene*, no relato de James sobre a sua estadia na Nova Inglaterra, berço da colonização e da democracia americana. O espanto do jovem David Copperfield, em sua chegada a Yarmouth – “I could not help wondering, if the world was

¹⁴⁸ OZOUF, M., *La Muse Démocratique*, p. 47.

¹⁴⁹ HAWTHORNE, N., *Collected Novels*, p. 854. A citação foi extraída do prefácio de Hawthorne a *The marble Faun*. “a country where there is no shadow, no antiquity, no mystery, no picturesque and glommy wrong, nor anything but a common-place prosperity in broad and simple daylight”.

really as round as my geography-book said, how any part of it came to be so flat”¹⁵⁰ – resume perfeitamente a descrição jamesiana da vila de Salém, à época da juventude e dos primeiros anos da carreira literária de Hawthorne. Na biografia, pode ser encontrada a famosa lista de James da série de ausências que traçam o perfil da Nova Inglaterra, nos anos de 1830, e limitam as possibilidades literárias do romancista norte-americano:

“One might enumerate the items of high civilization, as it exists in other countries, which are absent from the texture of American life, until it should become a wonder to know what was left. No State, in the European sense of the world, and indeed barely a specific national name. No sovereign, no court, no personal loyalty, no aristocracy, no church, no clergy, no army, no diplomatic service, no country gentleman, no palaces, no castles, nor manors, nor old country-houses, nor parsonages, nor thatched cottages, nor ivied ruins; no cathedrals, nor abbeys, nor little Norman churches; no great Universities, nor public schools – no Oxford, no Eton, nor Harrow; no literature, no novels, no museums, no pictures, no political society, no sport class – no Epsom nor Ascot!”¹⁵¹

A ausência dos “itens da elevada civilização” é apenas parcialmente corrigida entre 1830 e 1904. E esta ausência continua a ser responsável pelo acanhado desenvolvimento do pensamento e da arte, nos Estados Unidos. Na Nova Inglaterra, berço do senso moral norte-americano, a sensibilidade estética de James se volta antes para a natureza do que para as formas resultantes do artifício humano. Nos campos de New Hampshire, nos arredores de Chocorua, onde se localizava a propriedade de verão de William James, em passeios solitários, o autor dos relatos deparava-se, a todo momento, com a beleza produzidas pelo “rico” cenário natural. “Eu o chamo rico,” diz James, “sem peso na consciência, a despeito de suas muitas pobreza, importando-me pouco que a metade do charme, ou metade da reação a ele pode ter sido, sem vergonha alguma, ‘subjéctiva’.”¹⁵² Nestes lugares a própria natureza parece estar imbuída do tradicional senso moral americano em sua “recusa de consentir à história”¹⁵³ e mesmo os esforços de transformá-los em uma região agrícola foram frustrados.

¹⁵⁰ DICKENS, C., *David Copperfield*, p. 40.

¹⁵¹ JAMES, H., *Literary Criticism*, pp. 351-352.

¹⁵² Id., *The American Scene*, p. 367. “I call it rich without compunction, despite its several poverties, caring little that half the charm, or half the response to it, may have been shamelessly subjective.”

¹⁵³ Ibid., p.

Paradoxalmente, porém, e quiçá ironicamente, a Nova Inglaterra é o berço da história americana. Onde a *wilderness* foi conquistada, a sensibilidade estética de James é tocada pela beleza nostálgica das antigas fazendas ou suas ruínas, que o remetem aos princípios da colonização. A beleza, neste caso, não se encontra na excelência das formas, mas em sua antiguidade. Paradoxalmente também, a Nova Inglaterra, onde a “consistência democrática” se originou e onde a democracia brilha com sua luz mais pura e, portanto, onde os efeitos do “doloroso vazio” deveriam ser os mais devastadores para a produção artística e intelectual, foi o lugar de onde saiu a maior parte dos artistas e intelectuais norte-americanos. “Não podemos esquecer,” diz Jorge Luis Borges, “que os grandes escritores americanos procederam de uma área limitada: a Nova Inglaterra. Eram virtualmente vizinhos. Inventaram tudo, até mesmo a primeira revolução e o Far West.”¹⁵⁴ Emerson, Thoreau, Hawthorne eram os três de Massachusetts; e, na geração seguinte, a geração de James, também Henry Adams. Fenimore Cooper e W. C. Bryant, embora nova-iorquinos, deveriam, segundo James, ser cultuados no templo das belezas da Nova Inglaterra tanto quanto o “céu do anoitecer”, a “canoa indígena” e o “imortal cisne”¹⁵⁵. Aliás, o senso moral americano, cujo centro irradiador é a Nova Inglaterra, e que constitui a essência do *ethos* democrático é o tema principal da obra de nova-iorquinos eminentes como Whitman e Melville. Ademais, o senso moral novo-inglês não difere muito do senso moral nova-iorquino: aquele é a intensificação deste pela influência do calvinismo; ou este é a moderação daquele por um anglicanismo secularizado.

James era um nova-iorquino, ele próprio, extremamente íntimo do tipo de subjetividade e de sociabilidade que se desenvolveram na Nova Inglaterra, pois parte de sua infância e juventude ele viveu em peregrinações com a família pela Europa, e outra parte, residiu em Boston. Sua intimidade com o tipo de sociabilidade novo-inglês é patente em romances como *The Europeans* e *The Bostonians*, mas se encontra presente também, de modo mais sutil, por vezes mesmo obscuro, em toda a sua obra. O “tipo *bourgeois-bostonien*”, a que Henry Adams se identifica e identifica uma série de figuras eminentes da Nova Inglaterra – “Story e Summer, Emerson e Alcott, Lowell e Longfellow, Hillard, Winthrop,

¹⁵⁴ BORGES, J. L., *Prólogos, com um prólogo de prólogos*, p. 160.

¹⁵⁵ JAMES, H., *The American Scene*, p. 370. “evening sky”, “Indian canoe”, “imortalizable water-fowl”.

Motley, Prescott e todos os outros”¹⁵⁶ – é atribuído ao próprio James, quando Adams lê sua biografia de William Story. “Eu acredito tê-la escrito,” diz Adams, em uma carta a James, escrita em 1903. “Com exceção à sua especialidade de estilo, sou eu.”¹⁵⁷

Quarenta anos mais tarde, no prólogo à edição argentina de *The Abasement of the Northmores*, Borges afirma sobre Henry James: “Morou, a partir de 1869, em Londres e em Sussex. Suas ulteriores viagens à América foram ocasionais e não passaram da Nova Inglaterra.”¹⁵⁸ O equívoco factual – na viagem de 1904, James percorre todo o litoral leste, chegando até a Flórida – é, na verdade, um acerto no que se refere ao espírito cultural americano representado na obra de James: o espírito da cultura da Nova Inglaterra e de sua muito peculiar extensão, ou versão, nova-iorquina.

Em *The American Scene*, as tradições religiosas e culturais em que se desenvolveu o tipo de subjetividade e sociabilidade democráticas, em suas versões novo-inglesa e nova-iorquina, são apresentadas por James nas diferentes imagens da “consistência democrática”. Ainda assim, estas diferentes imagens remetem, historicamente, a um mesmo “espírito”, o espírito da democracia norte-americana. É deste espírito que tratará a seção que se segue.

3.3. Do espírito protestante da democracia norte-americana

Duas tradições religiosas aparecem como fundamento do *ethos* democrático na obra de Henry James: a tradição que se desenvolveu a partir da transposição da Igreja Anglicana para os Estados Unidos, cujo centro é Nova Iorque, e a tradição puritana dos pioneiros da colonização norte-americana, fixados na Nova Inglaterra, no século XVII. O desenvolvimento destas duas tradições não foi paralelo e a mútua influência que exerceram é patente para qualquer estudioso da cultura e da sociedade, nos Estados Unidos. A influência cultural que a moralidade puritana, típica da Nova Inglaterra, exerceu em todo o país, por meio, sobretudo, dos modelos educacionais, da formação e “exportação” de

¹⁵⁶ ADAMS, H., *Letters of Henry Adams 1892-1918*, apud., WINTERS, Y., *In Defense of Reason*, p. 524. “Story and Summer, Emerson and Alcott, Lowell and Longfellow, Hillard, Winthrop, Motley, Prescott and all the rest”

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 524. “I believe I wrote it. Except your specialty of style, it is me.”

¹⁵⁸ BORGES, J. L., *Prólogos, com um prólogo de prólogos*, p. 135.

professores¹⁵⁹ e da importância cultural do principal centro universitário, Harvard, em Massachusetts, já foi mencionada na seção anterior. No sentido contrário, o tipo de sociabilidade que se desenvolve, em Nova Iorque, em torno das famílias abastadas – especialmente ligadas ao comércio e às finanças, como é o caso dos antepassados dos James¹⁶⁰ –, moderou, amenizou e matizou a moralidade correspondente à doutrina calvinista.

James, em sua representação da democracia americana, em *The American Scene*, é crítico de ambas as tradições, ou melhor, é crítico do *ethos* e dos modos de sociabilidade que, nos Estados Unidos, se formaram a partir da combinação de ambas. No entanto, pode-se dizer que James opera, em sua crítica, a partir de ambas as tradições: sua concepção de senso moral e de escolha ética é por elas informada. Mais do que isso: a versão jamesiana do mito do Adão americano é resultado do desenvolvimento de um modo de sociabilidade informado pelo que se pode chamar, genericamente, de ética protestante, a qual, nos Estados Unidos, é fruto da combinação das duas tradições religiosas mencionadas. Talvez referi-las como duas seja equivocado; talvez falar em mútua influência seja pensar analiticamente o que deveria ser tomado sinteticamente, ainda que guardando a percepção de matizes diversos; talvez falar em um tipo de sociabilidade nova-iorquino, secularização da religiosidade anglicana, e um tipo de sociabilidade puritano, na Nova Inglaterra, seja construir um esquema pouco fiel às afinidades e diferenças entre duas confissões religiosas, cujo desenvolvimento histórico, tanto na Inglaterra, quanto nas colônias americanas da coroa britânica se deu, na realidade, de maneira muito mais imbricada. Ainda assim, para que se possa compreender claramente os matizes da ética protestante, a qual permeia a relação entre indivíduo e sociedade nos Estados Unidos, e para que não se perca de vista as sutis diferenças entre os tipos de sociabilidade de que James trata ao se referir à

¹⁵⁹ Sobre a difusão por todos os Estados Unidos de professores vindos da Nova Inglaterra, Van Wyck Brooks conta a seguinte anedota em *The Flowering of New England*: “Edward Everett Hale relates that a certain French investigator, sent by Napoleon III to study American education, found that virtually every teacher in the West and South had come from one small corner of the country, either Connecticut or Massachusetts. He asked Hale to explain this fact, which he said was unique in history. Hale, to settle the question, enquired of a leading citizen of Massachusetts how many young people of his town, when they left school, began as teachers. ‘He heard me,’ says Hale, ‘with some impatience, and then said, “Why all of them, of course.”’”, *apud.*, WINTERS, Y., *In Defense of Reason*, p. 304.

¹⁶⁰ Cf., Segundo Leon Edel, o avô de Henry James, William James, veio de County Cavan, na Irlanda, para a capital do estado de Nova Iorque, Albany, onde fez uma considerável fortuna, atuando como banqueiro e no ramo da manufatura de sal. EDEL, L., *Henry James. A Life*, p. 3.

sociedade norte-americana, optou-se por abordá-los separadamente, conquanto a partir de seus pontos de convergência.

É na convergência destas duas tradições que se constitui o individualismo tipicamente norte-americano do século XIX; em outras palavras, o individualismo democrático que, simultânea e paradoxalmente, torna o indivíduo autônomo em relação aos vínculos sociais de ordem tradicional, mas ao mesmo tempo o orienta para o mundo social, o mundo em que vigora uma sociabilidade impessoal. É na convergência destas duas tradições que, por caminhos tortuosos, entre os séculos XVII e XIX, entre a Inglaterra e o continente americano, se constitui o individualismo simbolizado pela figura mítica do Adão americano.

Tentar-se-á delinear as características de cada uma delas, recorrendo-se a dois tipos de fonte: as fontes literárias (a literatura puritana anglo-americana do século XVII, os romances vitorianos e a literatura norte-americana do século XIX e início do século XX) e as fontes de cunho histórico-sociológico (sobretudo os estudos em sociologia da religião de Max Weber e os textos sobre as literaturas puritana e vitoriana de autores como Sacvan Bercovitch, Yvor Winters e Lionel Trilling).

3.3.1. A tradição voluntarista

Antes de começar a tratar separadamente de cada uma destas duas tradições e, em seguida, colocar em evidência seus pontos de convergência, vale a pena fazer referência à vertente mais ampla do cristianismo em que ambas podem ser inseridas. Tal vertente que, em uma terminologia um tanto ou quanto vaga, pode ser chamada de fideísta ou voluntarista remete, nos primórdios da era cristã, à patrística, sobretudo à teologia agostiniana, mas recebe sua forma mais coerente e bem acabada com umas das mais eminentes figuras do nominalismo medieval, William de Ockham.

A ideia que se encontra na base das doutrinas voluntaristas, e cuja influência veterotestamentária¹⁶¹ é patente, é de que o universo, criação de um

¹⁶¹ O episódio do sacrifício de Isaac, no Gênesis, é representativo do voluntarismo divino no Velho Testamento e se adequa bem a interpretações fideístas. Uma das mais conhecidas, e talvez mais bela poeticamente, é a kierkegaardiana, em *Temor e Tremor*. Abraão recebe de Deus a ordem de sacrificar seu único filho, esperado durante uma vida de um século e, finalmente, dado pelo próprio Deus a Abraão e Sara em sua velhice. A ordem é dada sem nenhuma justificativa ou

Deus transcendente e inteiramente subsumido ao arbítrio divino, é desprovido de sentido racional, ou melhor, de um sentido que possa ser apreendido racionalmente – tanto no que se refere a um sentido natural, quanto a um sentido moral. Segundo Etienne Gilson, o nexó entre empirismo e teologismo, no pensamento ockhamiano, resultou em uma “combinação explosiva”: “No topo do mundo, um Deus cujo poder absoluto não conhecia limites, nem sequer aqueles de uma natureza estável, imbuída de uma necessidade e uma inteligibilidade próprias.”¹⁶² Entre este Deus todo-poderoso e os homens há um perfeito hiato. Todo e qualquer acontecimento no universo natural ou social é decorrência da vontade deste Deus transcendente, arbitrária do ponto de vista da percepção finita dos seres humanos. Esta vontade não é orientada por normas, regras ou padrões que possam inteligibilidade e possam ser determinados pela razão humana.

Neste universo sem sentido, todo e qualquer sentido é originado de um ato de graça divina – ato que é sinal e símbolo da glória divina. A existência humana, a existência de toda a criação, aliás, é sentida como função da “Glória de Deus” e todo o bem é graça divina, assim como todo o mal é ausência da graça. Assim despojada de um fundamento ontológico na razão, a moral passa a estar sujeita à arbitrariedade e instabilidade da vontade e das determinações divinas, nas quais, em teoria, não é possível encontrar nenhum padrão racional. Alguns pontos da doutrina calvinista, como a predestinação da alma – a separação arbitrária entre aqueles que são, desde a eternidade, eleitos para a salvação pela graça e aqueles

explicação racional. Deus simplesmente determina a Abraão, como um teste de sua fé: “Toma teu filho, teu único, que amas, Isaac, e vai à terra e Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei.” (Gn, 22:2) Abraão obedece, sem pedir explicações ou tentar compreender. No momento em que o sacrifício está prestes a ser realizado, Deus envia um anjo para que impeça Abraão de levá-lo adiante. Kierkegaard interpreta a narrativa bíblica a partir do paradoxo fundamentado na radical oposição entre ética ou moral (definidas a partir de uma concepção hegeliana de ética) e fé: “L’expression éthique pour l’action d’Abraham est qu’il veuille tuer Isaac; l’expression religieuse, elle, est qu’il le veuille sacrifier;” In: KIERKEGAARD, S., *Crainte et Tremblement*, p. 72. Se a ética media a relação do indivíduo com o geral, a fé coloca o indivíduo em relação imediata com Deus, com o absoluto e um ato de fé, como o de Abraão, é um mergulho no absurdo, no paradoxo, o qual consiste no fato do indivíduo estar acima do geral. “La foi est justement ce paradoxe: l’individu, en tant qu’individu, est plus grand que le general, il est justifié devant le general, il ne lui est point subordonné, mais lui est supérieur, et il est de telle manière, observez-le bien, que c’est l’individu qui, après avoir été subordonné en tant qu’individu au general, devient, à travers le general, l’individu dont l’individualité est supérieur au general, parce que l’individu, en tant qu’individu, est en rapport absolu avec l’absolu.” Tal ideia, paradoxalmente, em sua forma secularizada, i.e., quando esvaziada do aspecto fideísta, pode ser associada *ethos* democrático que informa a vertente mais esperançosa da literatura norte-americana, no século XIX.

relegados à eterna danação – , a doutrina dos Decretos de Deus, segundo a qual todo evento, até a queda da última folha, é predestinado, desde a eternidade, por Deus, a doutrina da justificação pela fé e da ineficácia das boas obras (a não ser quando estas são decreto divino) são tipicamente voluntaristas.

Na prática, porém, a falta de uma orientação racional para moralidade, nas doutrinas fideístas, acabou levando-as a fundamentar-se no hábito ou na tradição. Ainda assim, a moralidade não deixou de ser fideísta: “Boas obras,” diz Yvor Winters, “eram boas não por seu valor intrínseco, mas porque Deus havia arbitrariamente determinado que assim seria; boas obras eram o fruto da fé [...] e a fé era o dom arbitrário de Deus, o qual apenas poucos receberiam.”¹⁶³ Mas, no limite, uma moralidade fundamentada no hábito conduz a um esvaziamento do próprio fideísmo nas práticas religiosas.

No caso da Igreja Anglicana e sua versão norte-americana, a Igreja Episcopal dos Estados Unidos, o fideísmo deu origem a um processo muito lento de aniquilação do sentimento de fé, ao mesmo tempo em que as práticas religiosas se tornavam um hábito exterior e a moralidade se sedimentava em práticas sociais. Os hábitos sociais e morais, neste contexto, são caracterizados pela moderação, suavidade e conservadorismo. Eles são muito bem representados nos romances e contos da amiga e conterrânea de Henry James, Edith Wharton. Para o próprio James, aos hábitos sociais deste episcopalismo secularizado que, sobretudo na sociedade nova-iorquina, fazem as vezes de uma tradição social, falta a profundidade histórica e a amplitude social que o tradicionalismo encontra, por exemplo, na sociedade inglesa. Tais hábitos sociais não formam mais que uma superfície convencional para um senso moral que não difere muito do senso moral puritano. Além disso, eles se limitam apenas às camadas mais altas da sociedade, as *upper classes* nova-iorquinas, um conjunto de antigas famílias que encarnam o espírito de sua classe, mas não o espírito da sociedade americana como um todo.

Já no puritanismo norte-americano, as doutrinas voluntaristas deram origem a uma concepção de pessoa marcada pela centralidade do *self* e a um senso moral caracterizado pela intensidade, rigor e arbitrariedade, mas que também se

¹⁶² GILSON, E., *The Unity of Philosophical Experience*, p. 85, *apud*, WINTERS, Y., *In Defense of Reason*, p. 375. “At the top of the world, a God whose absolute power knew no limits, not even those of a stable nature endowed with a necessity and an intelligibility of its own.”

tornou um velho hábito. Este senso moral que, ao final do século XIX, já havia perdido o vínculo explícito com suas origens puritanas, é o senso moral representado na ficção jamesiana. Os personagens de James que se caracterizam pela combinação de um senso moral vigoroso com uma subjetividade marcada pela inocência representam a conversão do voluntarismo divino em voluntarismo humano, centrado no indivíduo. Esta combinação resulta em um tipo de individualismo cujos hábitos morais, embora profundamente sedimentados na personalidade, seguem o ritmo da vontade individual, ganhando assim um aspecto um tanto ou quanto idiossincrático. Os indivíduos nos quais se dá essa combinação são marcados por um certo isolamento moral e social e por um comportamento, muitas vezes, obscuro. É o caso de Fleda Vetch e Nanda Brookenham, personagens de romances da fase britânica de James, que levam seu voluntarismo moral e a pretensão de preservar a inocência de seus atos até as últimas consequências, o que as torna incompreensíveis aos olhos da sociedade e do que se poderia referir como o “senso comum”. Mas é também o caso de Daisy Miller, Isabel Archer e Maggie Verver, na primeira parte de *The Golden Bowl*, cujos hábitos morais, associados à independência de caráter e autonomia, no caso das duas primeiras, e da beatitude e cegueira moral, no caso da última, as tornam profundamente idiossincráticas.

Vale lembrar que a categoria “senso comum” se afina com aquela de sinceridade, em sua acepção “inglesa”, i.e., com a ideia de que o comportamento de um indivíduo só pode ser, simultaneamente, singular, probo e cândido, se ele é adequado ao lugar social que este indivíduo ocupa, de acordo com uma ordem tradicional. Um tipo de individualismo que vá de encontro ao senso comum e se expresse em sua idiossincrasia promove uma ruptura com a ordem social tradicional e, conseqüentemente, com o passado e com a história. É nesta ruptura que, para James, consiste o perigo do individualismo democrático, na medida em que este é herdeiro do individualismo de um puritanismo secularizado. Se, na ética puritana, a vontade de Deus é soberana, no *ethos* democrático, é soberana a vontade do indivíduo, e a imposição desta vontade no mundo se dá ao risco do próprio desmantelamento das formas historicamente constituídas. É o que James

¹⁶³ Ibid., p. 378. “Good works were good, not because of their intrinsic worth, but because God had arbitrarily termed so; good works were fruits of faith, but could accomplish nothing in themselves; and faith was the arbitrary gift of God, which only a few would receive.”

constata, em *The American Scene*, ao observar a sociabilidade democrática, nos Estados Unidos. Antes de voltar a este texto, no entanto, vale examinar mais cuidadosamente as características do tipo de individualismo que corresponde à ética protestante. É o que faremos a seguir.

3.3.2. Ética protestante

A religiosidade dos adeptos do anglicanismo é bem representada pela anedota relatada por F. W. H. Myers e parafraseada por Lionel Trilling, cuja personagem principal é George Eliot. Sobre as expectativas religiosas que um homem pode formar a partir da noção de transcendência, encarnada nas ideias de Deus, de imortalidade da alma e de dever, Eliot diz a Myers ser Deus inconcebível; a Imortalidade, inacreditável; o Dever, entretanto, incontestavelmente “peremptório e absoluto”¹⁶⁴. A anedota aponta para a circunstância de que, na era vitoriana, a diminuição ou perda da fé pessoal significava uma ameaça de desestabilização social, que seria a consequência natural de um universo carente de propósito, abandonado por Deus; ameaça da qual esta mesma era se resguardou ao substituir o dever piedoso dos fieis, pelo dever *social* categórico de súditos e cidadãos. Diz Trilling:

“A categorical Duty –, might it not seem, exactly in its peremptoriness and absoluteness, to have been laid down by the universe itself and thus to validate the personal life that obeyed it? Was a categorical Duty wholly without purpose, without *some* end in view, since it so nearly matched one’s own inner imperative, which in the degree that one responded to it, assured one’s coherence and selfhood? And did it not license the thought that man and the universe are less alien to each other than they may seem when the belief in God and Immortality are first surrendered?”¹⁶⁵

A transmutação da fé em dever social categórico foi um processo lento, que se efetuou entre os séculos XVII e XIX, na própria dinâmica da religiosidade daqueles que confessavam o credo da Igreja Anglicana, sem grandes prejuízos para a ideia de transcendência que mediava a relação entre o fiel e Deus. A sociedade assume seu lugar como entidade transcendente, ainda que de uma transcendência imanente, muito antes de que se possa identificar a perda da

¹⁶⁴ TRILLING, L. *Sincerity and Authenticity*, p. 109.

centralidade da fé religiosa em amplas camadas sociais. As consequências da transposição desta tradição para os Estados Unidos foram representadas na literatura norte-americana da segunda metade do século XIX e na primeira do XX, talvez em sua forma mais acurada, nos romances e contos de Edith Wharton. Na abertura da novela *The Old Maid*, Wharton representa a secularização da ideia de dever religioso, que toma a forma, doravante, de dever social, na trajetória da família Ralston, família de ingleses anglicanos que migram para Nova Iorque com o intuito de enriquecer através da atividade comercial. As seguintes passagens são expressivas deste movimento de secularização, institucionalização e socialização da ideia de dever:

“The Ralstons were of middle-class English stock. They had not come to the colonies to die for a creed but to live for a bank account. The result had been beyond their hopes, and their religion was tinged with their success. An adulcorated Church of England which, under the conciliatory name of the ‘Episcopal Church of the United States of America,’ left out the coarser allusions in the Marriage Service, slid over the comminatory passages in the Athanasian Creed, and thought more respectful to say ‘Our Father *Who*’ than ‘*Which*’ in the Lord’s Prayer, was exactly suited to the spirit of compromise whereon the Ralstons had built themselves up. There was in all the tribe the same instinctive recoil from new religions as for unaccounted-for people. Institutional to the core, they represented the conservative element that holds new societies together as sea-plants bind the seashore.

[...]

The fourth generation of Ralstons had nothing left in the way of convictions save an acute sense of honor in private and business matters; on the life of the community and the state they took their daily views from the newspapers, and the newspapers they already despised.”¹⁶⁶

James, em sua obra de ficção, sobretudo nos romances, representa esta secularização e socialização da piedade anglicana antes como traço distintivo da sociedade inglesa. Nos seus romances americanos – *The Europeans*, *Washington Square*, *The Bostonians* sobretudo – bem como em *The American Scene* é a democracia, e seus fundamentos no puritanismo da Nova Inglaterra, que informa a cultura nos Estados Unidos. Evidentemente, James não ignora que, na sociedade americana, encontram-se presentes em alguma medida, não insignificante, o senso de hierarquia social e de elite cultural. Se até certo ponto, entretanto, tal senso é uma herança inglesa, da tradição cultural que, na Inglaterra, se desenvolveu em

¹⁶⁵ Ibid., pp. 109-110.

¹⁶⁶ WHARTON, E., *The Old Maid*. In: *Novellas and Other Writings*, p. 373 e p. 374. Cf. Yvor Winters interpreta os trechos citados em *In Defense of Reason*, p. 302-303.

torno e a partir da religiosidade anglicana, ele pode se desenvolver, sem grande resistência, em meio à cultura puritana e ao princípio igualitário que horizontaliza todos os homens diante de Deus.

Talvez este fenômeno possa ser explicado pelo fato de que tanto a tradição cultural que se desenvolveu a partir do anglicanismo quanto a tradição religiosa puritana voltam o indivíduo para o mundo social e fomentam uma ética do trabalho, uma ética profissional. Sem dúvida, esta ética do trabalho, em sua versão vitoriana ou mesmo entre as camadas superiores da sociedade nova-iorquina – a classe ociosa, na expressão de Thorstein Veblen –, faz grandes concessões para o ócio aristocrático, impensáveis e ultrajadas pelo ascetismo calvinista. Um puritano do século XVII ou do XVIII faria coro aos versos de Isaac Watts: “Satã encontra algum mau ato ainda, / para mãos ociosas fazerem” (*Satan finds some mischief still, / for idle hands to do*)¹⁶⁷. No entanto, a probidade e o candor¹⁶⁸ que caracterizam a consciência de classe e a moralidade vitorianas estão certamente ligados, por meio de seus fundamentos protestantes, a uma ética do trabalho. O famoso senso comum inglês é, em grande medida, sustentado por esta ética. Mesmo entre os membros da aristocracia inglesa, ocupação profissional, retidão moral e senso comum são associados. Ainda que haja uma intensa hierarquização profissional, a ética do trabalho – que é, em outras palavras, a ética derivada do *conhecimento do mundo* que a atividade profissional propicia ao indivíduo – é considerada superior ao ócio (*idleness*) seja qual for a posição social que este indivíduo ocupa.

Jane Austen, talvez uma das romancistas inglesas que melhor tenha representado a consciência de classe e a noção de probidade a ela associada, vincula muito claramente a ociosidade à ausência de senso comum, ao pendor para uma vida viciosa e à estupidez. Edward Ferras, em *Sense and Sensibility*, justifica um equívoco juvenil, que poderia ter originado desastrosas consequências para sua existência, alegando que a vida ociosa e a ausência de conhecimento do mundo o levaram a tal equívoco: “Foi uma inclinação tola, vã (*idle*), da minha

¹⁶⁷ WATTS, I., *Divine Songs for Children*, apud. DICKENS, C., *David Copperfield*, p. 236.

¹⁶⁸ Cf. TRILLING, L., *Sincerity and Authenticity*, p. 103.

parte, [...] a consequência da minha ignorância do mundo – e da falta de uma atividade.”¹⁶⁹

Na Inglaterra vitoriana, esta combinação de ética profissional, conhecimento do mundo e distinção social teve sua encarnação mais perfeita no alto oficialato da marinha inglesa. O código de honra da marinha transformava a atividade profissional em um “compromisso com o dever”, no qual a dedicação e diligência pessoais eram voltadas para um “fim impessoal”.¹⁷⁰ Se não com menor distinção social, ao menos com menos glamour, a profissão de ministro religioso ocupava semelhante posição nos círculos da *gentry* inglesa.

Em James, a ética do trabalho, como fundamento do senso comum e de distinção social, é apresentada, na abertura de *The Washington Square*, através da importância que é atribuída à carreira médica, nas classes média e alta da sociedade de Nova Iorque. Assim se inicia o romance:

“During a portion of the first half of the present century, and more particularly during the latter part of it, there flourished and practised in the city of New York a physician who enjoyed perhaps an exceptional share of the consideration which, in the United States, has always been bestowed upon distinguished members of the medical society. This profession in America has constantly been held in honour, and more successful than elsewhere has put forward the epithet of ‘liberal’. In a country in which, to play a social part, you must either earn your income or make believe that you earn it, the healing art has appeared in a high degree to combine two recognized sources of credit. It belongs to the realm of the practical, which in the United States is a great recommendation; and it is touched by the light of science – a merit appreciated in a community in which the love of knowledge has not always been accompanied by leisure and opportunity.”¹⁷¹

O trecho permite perceber que, na transferência da ética do trabalho secularizada e de cunho social, da Inglaterra para os Estados Unidos, tornam-se mais borradas as fronteiras de distinção social entre as classes altas e as classes médias, estas últimas ligadas ao comércio e às profissões chamadas liberais – que, na sociedade vitoriana, não eram distinguidas como vocações gentis –, e uma ética profissional burguesa funde as acepções vitoriana e puritana de ética do trabalho. As noções de praticidade, eficácia científica e remuneração, ligadas ao exercício

¹⁶⁹ AUSTEN, J., *Sense and Sensibility*, p. 355. “It was a foolish, idle inclination on my side, [...] the consequence of ignorance of the world – and want of employment.”

¹⁷⁰ TRILLING, L., *Sincerity and Authenticity*, p. 103.

¹⁷¹ JAMES, H., *Washington Square*, p.

de uma determinada vocação, passam a ser combinadas à honra e distinção que cabiam a certas atividades profissionais no mundo vitoriano.

Além disso, no *ethos* puritano, os limites do comportamento probo e cândido não são dados pela posição que o indivíduo ocupa na hierarquia social, mas pelo lugar que ocupa em relação a Deus. Conquanto todos os homens sejam iguais e igualmente posicionados em um lugar de infinita distância em relação a Deus – lugar no qual o gênero humano foi fixado por seu próprio ato de desobediência original –, as noções de distinção e mesmo de aristocracia estão longe de ser alheias ao vocabulário da literatura puritana anglo-americana. Não se trata, contudo, de distinção na hierarquia social ou de uma aristocracia secular. Trata-se da distinção atribuída àqueles que foram por Deus escolhidos para passar do *status naturalis*, cuja permanência significa eterna danação, ao *status gratie*, i.e., à vida e à salvação eternas.¹⁷² A aristocracia puritana é a aristocracia dos eleitos, daqueles poucos a quem Deus agraciou, desde a eternidade, com o dom da vida.

Harvey Goldman, em seu livro sobre a formação do *self* e o conceito de vocação em Max Weber e Thoman Mann, observa que a aristocracia dos eleitos, no puritanismo, se fundamenta em uma concepção de pessoa e de dignidade pessoal que muito diferem daquelas concernentes à aristocracia social tradicional. A dignidade referente ao estrato, herdada pelos indivíduos que pertencem a esta última, é desconhecida daquela, para a qual a indignidade inerente à condição humana, maculada pelo pecado, deve ser combatida por uma ascese cotidiana e cuja dignidade que acompanha o estado de graça é uma certeza interior, externalizada pela vida ascética.

“This new ‘aristocracy,’ whose merit derives from new capacities of self and from a high mission, differs greatly in its sense of ‘being’ and worth from the older, more traditional representatives of aristocracy. The difference lies in the measurement and source of self-worth. (...) The aristocracy found its kingdom in this world, living for the present and at the same time living off its great past. (...) The feeling of dignity (*Würdegefühl*), says Weber, is originally ‘the subjective precipitate of social honor and of conventional demands, which the positively privileged ‘status group’ [*Stand*] places on the life conduct of its adherents.’ The dignity of such groups ‘is naturally related to their ‘being,’ which does not refer beyond itself.’ (...) But it is quite different for the new men, the ascetics who judge their ‘being’ to be inadequate, creaturely, sinful, and, in its

¹⁷² Cf. WEBER, M., *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, p. 107.

natural state, hateful to God; they seek salvation from their being, and for them ascetic action and self-transformation are the only hope.”¹⁷³

Da autotransformação ou autoaperfeiçoamento pela ascese intramundana se falará um pouco mais adiante. Neste momento, vale a pena ressaltar, quanto à aristocracia dos eleitos, que, na doutrina calvinista – nem sempre confirmada, *ipsis litteris*, na sua prática –, tanto aqueles que fazem parte desta aristocracia, quanto o número muito maior daqueles que a ela não pertencem compõem a Igreja e devem, igualmente, trabalhar para a sua glória terrena. A ética do trabalho, na religiosidade puritana, é representada pelo conceito de vocação (*calling*, em inglês; *Beruf*, em alemão), que sintetiza, semanticamente, as ideias de chamado divino, ou missão atribuída por Deus, e de atividade profissional. Segundo Weber, trata-se de uma concepção de vocação que é exclusiva dos povos protestantes, não podendo ser encontrada entre os textos da Antiguidade clássica, nem entre aqueles da cristandade católica, aparecendo, com tal sentido, inicialmente, nas traduções protestantes da Bíblia. “Uma coisa antes de mais nada”, afirma Weber, “era absolutamente nova:

“a valorização do cumprimento do dever no seio das profissões mundanas como o mais excelso conteúdo que a autorrealização moral é capaz de assumir. Isso teve por consequência inevitável a representação de uma significação religiosa do trabalho mundano e conferiu pela primeira vez ao conceito de *Beruf* esse sentido. No conceito de *Beruf* portanto, ganha expressão aquele dogma central de todas as denominações protestantes que condena a distinção católica dos imperativos morais em ‘*praecepta*’ e ‘*consilia*’ e reconhece que o único meio de viver que agrada a Deus não está em suplantar a moralidade intramundana pela ascese monástica, mas sim, exclusivamente, em cumprir com os deveres intramundanos, tal como decorrem da posição do indivíduo na vida, a qual por isso mesmo se torna a sua ‘vocação profissional’.”¹⁷⁴

A noção de pessoa, na doutrina calvinista, da qual deriva o individualismo puritano – e, mais adiante, o individualismo democrático, nos Estados Unidos –, é construída a partir deste conceito de vocação que possui duas faces: uma voltada para Deus e para a salvação pessoal, a outra voltada para o mundo social, a vida comunitária e a atividade profissional; nas palavras de Sacvan Bercovitch: “o chamado interior para a redenção e os mandamentos (*summons*) para uma vocação

¹⁷³ GOLDMAN, H., *Max Weber e Thomas Mann*, p. 166.

¹⁷⁴ WEBER, M., *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, p. 72.

social imposta ao homem por Deus para o bem comum.”¹⁷⁵ Esta dupla-face do conceito calvinista de vocação remete ao paradoxo weberiano que se forma na justaposição da “solidão interior do indivíduo”¹⁷⁶ – cuja certeza íntima da redenção é pessoal e intransferível e a possibilidade de que seus entes mais próximos, amigos e parentes, tenham sido igualmente agraciados por Deus é sempre muito remota e, de qualquer modo, de conhecimento inacessível – e “a superioridade do calvinismo na organização social”¹⁷⁷.

O primeiro termo do paradoxo é bem representado pela imagem criada por John Bunyan, em *Pilgrim's Progress from This World to That Which Is to Come*, e citada por Weber, do crente que deixa a cidade da perdição em busca da cidade celestial, com os ouvidos vedados às súplicas da família, da qual sente a falta apenas quando a certeza de sua salvação já está garantida. Esta é a imagem do crente puritano, desamparado, desprovido de meios externos que lhe permitam alcançar a salvação; despojado dos meios que a Igreja Católica disponibiliza aos fieis em sua relação com a divindade e na conquista da vida eterna, como os sacramentos, os sacerdotes ou mesmo a Igreja, a qual era, na confissão calvinista, como se disse, integrada tanto pela elite dos agraciados quanto por aqueles condenados à eterna danação.

O segundo termo do paradoxo, a vocação social, implica um movimento contrário ao *contemptus mundi* que marcou a religiosidade monástica da Alta Idade Média; implica um comprometimento com o mundo social. O conceito de vocação no calvinismo conduz o indivíduo para uma relação com aquilo que é exterioridade, relação que Weber classifica como “dominação racional do mundo”. De acordo com Weber, a grande novidade do calvinismo está na radicalização da ascese intramundana. Se esta já tinha sido praticada, em certo grau, por um número considerável de ordens monásticas, na Baixa Idade Média – pelas ordens mendicantes, em uma certa vertente, mas, em uma acepção mais semelhante à calvinista, centrada também em uma ética do trabalho, na ordem de São Bento, sobretudo entre os cistercienses – o puritanismo a torna prática obrigatória, exercício contínuo de todos os crentes, igualmente, e não apenas de um grupo seletivo de religiosos. Mais do que isso, vincula a ascese à atividade

¹⁷⁵ BERCOVITCH, S., *The Puritan Origins of the American Self*, p.6. “the inward call to redemption and the summons to a social vocation imposed on man by God for the common good.”

¹⁷⁶ WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, p. 95.

profissional, i.e., ao meio de subsistência individual e à organização social a partir de uma racionalização de toda a existência de cada crente, individualmente, e da vida comunitária como um todo.

A face social da vocação individual é também marcada pela ideia de transcendência, pelo abismo infinito que separa Deus e o homem, em seu estado natural, e pela orientação da vida humana no sentido de fazer prevalecer a glória divina, no mundo. Por conseguinte, a ascese intramundana implica a “conquista racional do mundo” para a glória de seu criador. A racionalidade de dominação do mundo, atribuída por Weber ao protestante calvinista, é marcada por uma tensão entre o indivíduo e o mundo, originada quando da Queda e da imputação ao homem do trabalho como meio de prover sua existência; tensão esta que orienta a sua ação no sentido de conquistar o mundo. A conquista do mundo, a submissão e obediência à vontade divina, a afirmação cotidiana da glória Deus são, portanto, elementos que integram a dinâmica da autoafirmação e do autoapagamento, no puritanismo. Para que a conquista do mundo se torne possível, o indivíduo tem de passar por uma revolução interior, na qual o seu *self* natural se amolda segundo a vontade do criador e estabelece uma relação com o exterior, alicerçada no domínio pela razão.

3.3.3. Apagamento e afirmação do *self*

A concepção de pessoa forjada no seio da doutrina calvinista e alicerçada na teoria da predestinação da alma está na base de um muito peculiar tipo de individualismo. O dogma da predestinação confere, em grande medida, fixidez ao *self* puritano, uma vez que a salvação da alma individual, tema e motivo central da existência dos adeptos do calvinismo, independe das transformações ou modulações a que o indivíduo possa se submeter ao longo de sua vida terrena. Thomas Greene afirma que a Reforma protestante combateu abertamente a ideia de um sujeito flexível, movido pela própria vontade, capaz de formar e reformar a si mesmo, ao longo de sua existência terrena.¹⁷⁸ A teologia protestante, sobretudo na sua versão calvinista, ao recuperar a ideia agostiniana de predestinação, restringiu brutalmente a liberdade do homem, cuja salvação dependia inteiramente

¹⁷⁷ Ibid., p. 98.

da graça divina. No entanto, o indivíduo, no puritanismo, passa *sim*, ao longo de sua existência, por um processo de transformação e de autoaperfeiçoamento. A perfeição, neste caso, nunca é efetivamente alcançada senão por aproximação e esta não se pode dar pelas obras terrenas (embora elas sejam, em todo caso, uma imposição divina), mas sim por um processo que aponta, simultânea e contraditoriamente, para o apagamento do *self* e sua afirmação, diante de Deus, em primeiro lugar, e da comunidade dos homens, em seguida. Este processo se desenvolve por meio de uma purgação, uma limpeza anímica e implica uma concepção muito peculiar de *imitatio Christi*. Esta se confunde, no puritanismo, com a ascese intramundana a que todo crente deve submeter-se.

A eficácia da *imitatio* não depende de uma natureza especial; ela é acessível ao indivíduo comum: não é exclusividade de santos e não remete a circunstâncias extraordinárias, como acontece nas hagiografias medievais. A eficácia, contudo, parte do pressuposto de que a *imitatio* é apenas um horizonte. Nenhum homem pode igualar-se a Cristo, uma vez que é impossível livrar-se da mácula do pecado original, senão pela graça, e na medida em que há uma distância incomensurável entre o homem, ser finito, e Deus, infinito. A teologia calvinista é uma teologia da Queda e da transcendência. A igualdade entre os homens não implica igualdade entre o homem e Deus. Ao contrário do autoaperfeiçoamento vertical do humanismo de Pico Della Mirandola, a ascese puritana não pretende abrir para o homem a possibilidade de divinização, mas transformar sua alma em uma superfície, a mais homogênea possível, limpa e pura, capaz de refletir a graça divina. Quando isto acontece, o indivíduo se torna *exemplum fidei*, podendo e devendo ser imitado pela comunidade de fieis, o que explica, segundo Bercovitch, o lugar central que as biografias assumem na literatura puritana dos séculos XVII e XVIII.¹⁷⁹ Haverá sempre, todavia, no exercício da *imitatio Christi*, um imenso abismo entre imitado e imitador, entre a verdade e seu reflexo.

A ascese puritana, como se disse, está na base de uma particular concepção de individualismo que, por sua vez, concerne a uma determinada concepção de pessoa e a uma relação específica entre indivíduo e sociedade. No

¹⁷⁸ Cf., GREENE, T., “The Flexibility of the Self in Renaissance Literature”.

¹⁷⁹ Cf. A respeito das biografias na literatura puritana anglo-americana, ver o primeiro capítulo de BERCOVITCH, S., *The Puritan Origins of the American Self*.

individualismo puritano, o lugar que o *self* individual assume, numa relação direta entre a interioridade do sujeito e Deus, é, paradoxalmente, resultado do exercício ascético de apagamento do *self*. O dever submisso a Deus e a condição decaída do homem impõem este apagamento. O indivíduo trava uma luta interna constante contra o seu próprio “eu”, sua própria individualidade que, ante o Deus transcendente, deve ser reduzida a nada. O lugar marginal do *self* individual, na doutrina calvinista, e o processo de autoapagamento a que dá lugar à ascese que lhe corresponde são determinados pelo lugar do homem em relação a Deus. “Para Calvino,” diz Weber, “não é Deus que existe para os seres humanos, mas os seres humanos que existem pra Deus.”¹⁸⁰ Entretanto, as invectivas contra o *self*, na literatura puritana, acabaram por lhe garantir uma posição de centralidade na linguagem e na visão de mundo calvinistas. Esta relação paradoxal no que se refere ao *self* é constituída no seio da teologia puritana da Queda e remonta a interpretações patrísticas do Gênesis, sobretudo à fórmula agostiniana: “Dois amores deram origem a duas cidades, o amor-próprio, no desprezo a Deus, à terrena [...] [e] o amor a Deus, no desprezo de si mesmo, à celeste.”¹⁸¹

Foi dito anteriormente que a concepção de pessoa expressa, na literatura puritana do século XVII, estava na base do individualismo típico do *ethos* democrático, que pode ser identificado na literatura norte-americana do século XIX e que é simbolizado pelo mito do Adão americano. O caminho histórico que a representação do *self* percorre, entre um e outro momento, é um caminho tortuoso e a dinâmica do percurso é impulsionada justamente pela dialética de autoapagamento e autoafirmação. Entre um vocabulário puritano em que são valorizadas expressões como autoesvaziamento (*self-emptiness*), autoexame (*self-trial*), autonegação (*self-denial*)¹⁸² e a apologia das potencialidades individuais que sugere o título do ensaio de Emerson, *Self-Reliance*, pode ser perscrutada uma história do “combate de si” que foi, na época moderna, uma das formas de automodulação individual e construção da subjetividade. “Combate de si” é uma

¹⁸⁰ WEBER, M., *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, p. 94.

¹⁸¹ AGOSTINHO, St., *apud.*, BERCOVITCH, S., *The Puritan Origins of American Self*, p. 17. “Two loves have given origin to these two cities, self-love in contempt of God unto the earthly ... [and] love of God in contempt of one’s self to the heavenly.”

¹⁸² Estas expressões são, segundo Bercovitch, na literatura puritana do século XVII, referidas ao pequeno grupo dos eleitos, enquanto que àqueles condenados à danação eterna é atribuído um conjunto de vícios designados por expressões como: *self-affection*, *self-confident*, *self-credit*, *self-fullness*, *self-honor*, *self-practice*, *self-safety*, *self-sufficiency*. *Ibid.*, p. 17.

tradução possível para o título do poema que o puritano George Goodwin escreveu, em 1607: *AutoMachia, or the self-conflict of a Christian*.

I sing my SELF, my *Civil Warrs* within;
 The *Victories* I howrely lose and win;
 The dayly *Duel*, the continuall Strife;
 The *Warr* that ends not, till I end my life.
 And yet, not Mine alone, not onely Mine,
 But every-One's that under th'honor'd Signe
 Of Christ his Standard, shal his Name enroule,
 With holy Vowes of Body and of Soule.¹⁸³

Embora seja construído inteiramente no sentido do apagamento de si mesmo, da diminuição de si mesmo ante o estandarte e o nome de Deus, do apagamento individual, do apagamento do “eu” singular por meio de sua fusão a tantos outros “eus”, iguais a si mesmo e tão pequenos quanto si mesmo diante de Cristo (And yet, not Mine alone, not onely Mine,/But every-One's that under th'honor'd Signe), o lugar central que o *self* ocupa no tema e na forma do poema – quase todos os versos são formados em torno de pronomes referentes ao substantivo *self* ou do próprio substantivo: SELF, I, One, Mine, my, onely, every-One's etc. – é bastante semelhante ao lugar que ocupa em *One's Self I Sing*, de Walt Whitman, escrito dois séculos e meio mais tarde:

One's-Self I sing, a simple separate person,
 Yet utter the word Democratic, the word En-Masse.

Of physiology from top to toe I sing,
 Not physiognomy alone nor brain alone is worthy for the
 Muse, I say the Form complete is worthier far,
 The Female equally with the Male I sing.

Of Life immense in passion, pulse, and power,
 Cheerful, for freest action form'd under the laws divine,
 The Modern Man I sing.¹⁸⁴

A chave da diferença entre os dois poemas é dada pelos próprios versos de Whitman e de forma bastante clara. O canto do homem moderno, que no poema se confunde com o homem democrático, é um louvor ao *self* e, longe da intenção de seu apologista, está o apagamento de si. Canta-se a “simples pessoa separada”,

¹⁸³ GOODWIN, G., *AutoMachia, or the self-conflict of a Christian*, apud., BERCOVITCH, S., *The Puritan Origins of the American Self*, p. 43.

o “eu singular”. No entanto, este “eu singular”, “separado”, como no poema de Goodwin, é fundido em um todo, o qual é introduzido pela expressão “ainda assim” (*yet*) e expresso pelos termos “democrático” (*democratic*), “vida” (*life*) e pelas expressões “En-Masse” e “Homem Moderno” (*Modern Man*). O *self* singular e separado, que canta Whitman, é um abstrato homem moderno cuja identidade é dada fisiologicamente (i.e., por aquilo que o aproxima dos outros de sua espécie), mais do que fisionômica ou intelectualmente (i.e., por aquilo que é marca de singularidade).

O autocombate inerente ao individualismo puritano se transforma, aqui, em louvor e autoafirmação, em uma concepção de pessoa que é *consciência desintegrada*, que se distingue e separa do todo pelos vínculos igualitários que a unem ao todo. A singularização é, neste caso, uma identificação. Se o indivíduo moderno, o homem democrático é *separado* dos demais indivíduos, é livre em relação aos vínculos externos arbitrários, à “herança social”, ele é *reunido* aos outros indivíduos e com eles identificado por vínculos sociais igualitários e impessoais. Vínculos desta natureza remetem, em sua origem, à face social do conceito calvinista de vocação.

O ponto fundamental do desacordo entre a concepção de pessoa puritana e aquela da vertente esperançosa da literatura norte-americana do século XIX, da qual Whitman faz parte, está, entretanto, na oposição entre pecado e inocência. Sobre esta oposição, tal como ela aparece em *Leaves of Grass*, R. W. B. Lewis observa que

“*Leaves of Grass* was not only an exemplary celebration of novelty in America: it also, and perhaps more importantly, brought to its climax the many-sided discussion by which – over a generation – innocence replaced sinfulness as the first attribute of American character. (...) the fact was that, of all inherited notions and practices which the party of Hope studied to reject, by far the most offensive was the Calvinist doctrine of inherited sin.”¹⁸⁵

Há, nos poemas de Whitman e nos ensaios de Emerson, a apresentação de um tipo de individualismo cujos fundamentos históricos podem ser facilmente referidos ao puritanismo, à afirmação individual que resulta, paradoxalmente, de um processo de autoapagamento. Contudo, percebe-se, claramente, que há como

¹⁸⁴ WHITMAN, W., *The Complete Poems*, p. 37.

¹⁸⁵ LEWIS, R. W. B., *The American Adam*, p. 28.

que uma inversão de sinais: a marca distintiva de cada homem que, no puritanismo, era o pecado herdado de seu primeiro ancestral, passa a ser, para esta vertente da literatura norte-americana, a inocência. A herança da culpa primordial é abolida. A predestinação é convertida em livre-arbítrio. O homem como que renasce, agora, caracterizado por uma pureza inata.

Talvez seja este o primeiro grande golpe que a ideia de herança sofre na cultura democrática. Se Thomas Jefferson, inspirado pelos acontecimentos do início da Revolução Francesa, colocou a questão da possibilidade de abolir as heranças das gerações anteriores, liberando os homens do presente do fardo da tradição, escritores como Whitman e Emerson querem liberar o homem de um fardo ainda mais pesado e remoto no tempo, a mácula do pecado original.

3.3.4. Unitarismo, a inversão dos sinais

Entre a imagem calvinista do homem condenado *a priori* pelo pecado original e a imagem do Adão inocente que inspira as páginas de *Leaves of Grass*, assim como os ensaios de Emerson, uma via mediana se colocou com a introdução, nos centros de teologia calvinista da Nova Inglaterra, de seitas adeptas do Unitarismo. As ideias unitaristas remontam aos primórdios da era cristã, mas se apresentam sob a forma de doutrinas bem acabadas apenas à época das reformas e se difundem, sobretudo, nos países majoritariamente protestantes.

Nos Estados Unidos, elas são introduzidas em Harvard por Henry Ware, em 1805¹⁸⁶, e começam a ganhar força, na primeira metade do século XIX, em meio à ortodoxia calvinista mais radical. A difusão do unitarismo, na Nova Inglaterra, contribuiu consideravelmente para moderação do puritanismo e para a constituição de uma concepção de pessoa a meio caminho entre aquela fundamentada em uma noção absoluta de pecado e a outra, ancorada na imagem do homem plenamente inocente. Os unitaristas rejeitam, em primeiro lugar, o dogma da hereditariedade do pecado original. Livre do peso de tal herança, o homem é pensado como um ser eticamente neutro, não mais inclinado para o mal do que para o bem e cuja capacidade de regeneração equilibra as tendências à corrupção. Livre do mal, contudo, a neutralidade ética tende a ser apresentada

¹⁸⁶ Ibid., p. 32.

como bondade natural ou predisposição para o bem. Suprimida a ideia de hereditariedade do pecado, a Encarnação de Deus para a salvação dos homens torna-se desnecessária. Consequentemente, a dupla natureza de Jesus Cristo, humana e divina, deixa de fazer sentido e o dogma da trindade é combatido e substituído pela ideia de que Deus é uma só pessoa. Daí ser esta doutrina chamada unitarismo.

Em sua *History of the United States during the Administrations of Jefferson and Madison*, Henry Adams, ensaísta contemporâneo a James e, como este, tão imbuído quanto crítico do senso moral americano, escreve a respeito do Unitarismo e da doutrina pregada por William Ellery Channing, um de seus mais eminentes teólogos:

“No more was heard of the Westminster doctrine that man had lost all ability of will to any spiritual good accompanying salvation, but was dead in sin. So strong was the reaction against old dogmas that for thirty years society seemed less likely to resume the ancient faith in the Christian Trinity, than to establish a new Trinity in which a deified humanity should have a place. Under the influence of Channing and his friends, human nature was adorned with virtues hardly suspected before, and with hopes of perfection on earth altogether strange to theology. The Church then charmed. The worth of man became under Channing’s teachings a source of pride and joy, with such insistence as to cause his hearers at last to recall, almost with a sense of relief, that the Saviour himself had been content to regard them only as of more value than many sparrows.”¹⁸⁷

Para que se compreenda o advento das seitas unitaristas no centro geográfico e cultural do calvinismo mais radical, a região costeira de Massachusetts, há que se explicitar um pouco mais as especificidades do desenvolvimento do calvinismo, na América do Norte. Embora se mantendo, em teoria, coerente doutrinariamente com a versão ortodoxa dos ensinamentos de Calvino, o calvinismo, na Nova Inglaterra, sofreu alterações significativas na prática doutrinária, em função da necessidade de coesão social interna da comunidade de colonos. A alteração mais importante diz respeito à inflexão que é imposta ao dogma da predestinação e à ideia da existência de uma aristocracia dos eleitos. Esta inflexão, pode-se dizer, resultou em um tipo muito específico de moralidade e no que, aqui, se vem chamando de senso moral norte-americano. A ideia de que a consciência da eleição está ligada, nas palavras de Weber, a “um

exuberante estado interior de ditosa certeza”¹⁸⁸ que, para Calvino, era alcançado pelo “testemunho pessoal da fé perseverante que a graça opera no indivíduo”¹⁸⁹; em outras palavras, a experiência quase mística da graça divina, perdeu consideravelmente força e significado entre os puritanos da Nova Inglaterra, no século XVII.

Neste contexto, o sinal de eleição passa, em princípio, a ser identificado com a decisão do indivíduo de unir-se à comunidade dos fieis. Esta ideia se origina de uma outra, segundo a qual o conjunto dos indivíduos que abandonaram as sociedades e religiões corrompidas da Europa, para afirmarem a vitória da religião e glorificarem Deus pela conquista da *wilderness* americana, e nela construírem a nova Jerusalém terrestre, são os eleitos, os predestinados ao *status gratie*. Vê-se aí o embrião do lugar comum dos esperançosos, no século XIX, da “separação da Europa”, da ruptura com a herança tradicional europeia. No século XVII, a ideia dos colonos da Nova Inglaterra como predestinados é central no épico puritano da colonização americana, a *Magnalia Christi Americana*, de Cotton Mather. Assim ele se inicia:

“I write the *Wonders* of the Christian Religion, flaying from the depravations of *Europe*, to the American Strand: and, assisted by the Holy Author of that *Religion*, I do, with all conscience of *Truth*, required therein by Him, who is the *Truth* itself, report the *wonderful displays* of His infinite Power, Wisdom, Goodness, and Faithfulness, wherein His Divine Providence hath irradiated an *Indian Wilderness*.”¹⁹⁰

Esta alteração, contudo, não abala o dogma da predestinação em sua essência: predestinados são aqueles que enfrentam os perigos da *wilderness* para glorificar Deus; e o ato de entrar para a Igreja, conquanto aparentemente seja resultado da vontade e decisão individuais é, certamente, predestinado por Deus. Aliás, na religiosidade destes colonos, todo evento concernente ao mundo natural e moral é predestinado por Deus e resultado do arbítrio divino; todo evento ocorrido no cosmos é, portanto, signo, impresso por Deus, de um significado moral oculto, que deve ser revelado aos homens quando assim Ele o quiser. O

¹⁸⁷ ADAMS, H., *apud*, WINTERS, Y., *In Defense of Reason*, pp. 383-384.

¹⁸⁸ WEBER, M., *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, p. 93.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 101.

¹⁹⁰ MATHER, C., *Magnalia Christi Americana*, *apud*, WINTERS, Y., *In Defense of Reason*, p. 379. Para uma análise cuidadosa do épico de Mather, ver BERCOVITCH, S., *The Puritan Origins of the American Self*; ver também SILVERMAN, K., *The Life and Times of Cotton Mather*.

mundo pode ser lido através de seus signos e sinais cujo referencial é sempre um outro significado que não aquele posto de maneira evidente pelos próprios eventos: um significado transcendente.

Também a moralidade, ainda que normatizada em preceitos religiosos e hábitos sociais, é concebida como predestinação divina. Todo evento é assim tomado como uma alegoria moral. A alegorização da realidade influenciou a literatura norte-americana, desde o épico de Mather, quando ela ainda era inspirada por seu significado religioso original, até os clássicos nacionais do século XIX, Herman Melville, Nathaniel Hawthorne e Henry James, nos quais a alegoria aparece, esvaziada das ideias puritanas, como um recurso retórico, mas de uma retórica particularmente norte-americana.

As alterações que o calvinismo sofre, na América do Norte, aceleraram o processo – que, como se viu, é típico das doutrinas voluntaristas – de transformação de decretos morais divinos, arbitrários e instáveis, em velhos hábitos sociomorais. Ao final do século XVII, esse processo entra em curso e, a despeito de uma revitalização do calvinismo, em uma versão mais próxima à da ortodoxia europeia, por volta de 1733, a partir da pregação de Jonathan Edwards e seus discípulos, em princípios do século XIX, o processo já estava praticamente concluído e os antigos preceitos religiosos já se encontravam sedimentados em um senso moral relativamente secularizado.

O unitarismo pode ser considerado, grosso modo, uma das etapas deste processo. Dois conjuntos de ideias o caracterizam. Por um lado, as seitas unitaristas recuperaram a ideia de livre-arbítrio e a importância das boas-obras, atribuindo ao indivíduo a responsabilidade moral por sua salvação, e substituíram o Deus implacável dos calvinistas por um Deus benevolente. Por outro lado, valoriza a ideia de que “os atos do homem bem-educado deveriam conformar-se quase inevitavelmente aos fortes costumes da sociedade.”¹⁹¹ O primeiro grupo de ideias abre caminho para o credo de Whitman e Emerson, no mundo literário do século XIX; o segundo, inspira, como vimos, a crítica de Henry James ao doloroso vazio que informa a moralidade democrática nos Estados Unidos. Para James, “os fortes costumes da sociedade” deveriam sedimentar-se no tempo para que, assim, pudessem se transformar naquilo que ele aludiria como uma cultura

¹⁹¹ WINTERS, Y., *In Defense of Reason*, p. 383.

tradicional. A tradição, aos olhos de James, não é, como quer Emerson em seus ensaios¹⁹², uma versão secularizada da predestinação; ela não restringe o livre-arbítrio, mas, ao contrário, serve como base de apoio para que ele possa ser exercido.

De qualquer modo, a controvérsia unitarista, como a chamou, em 1857, George Ellis, ministro e historiador do movimento, no interior da própria ortodoxia calvinista, foi fator de fundamental importância para que a literatura épica norte-americana pudesse converter o símbolo da identidade americana do Adão decaído no Adão inocente. A conversão, entretanto – e este é o ponto que se quer aqui sublinhar –, não abala a fixidez, nem a centralidade que correspondia à noção de *self* na literatura puritana. Os sinais são invertidos – o *self* marcado com o sinal negativo, no puritanismo, submetido a um rigoroso esforço de autoapagamento, como exercício ascético fundamental, ganha um sinal positivo quando é louvado por Whitman e por Emerson –, mas a inflexibilidade e a posição central permanecem.¹⁹³

Uma concepção de pessoa mais flexível, como a que encontramos na obra de Henry James, é resultado de um longo processo que chamaremos, aqui, de flexibilização do *self* na literatura norte-americana. Seguindo este processo, podemos chegar a Henry James por duas rotas distintas, mas complementares. A primeira passa pelas obras do pai de James, Henry James Sr., e de Nathaniel Hawthorne, nas quais se encontra uma noção de *self* bastante mais flexível do que aquela encontrada nas obras dos apologistas da inocência adâmica. James Sr. e

¹⁹² Especialmente os ensaios intitulados “History” e “Self-Reliance”, estão prenhes da ideia de que ao homem do presente não cabe reproduzir o passado, mas, liberado do peso da tradição e da história, que deve quando muito conhecer para poder seguir adiante, pode expandir ao máximo grau suas qualidades intelectuais e criativas. Cf., EMERSON, R. W., *Essays and Lectures*, pp. 235-283.

¹⁹³ Cf., Em seu artigo intitulado “Henry James and the Idea of Evil”, Robert Weisbuch afirma: “The didactic theological ideas of the puritans will not be accepted by American writers two centuries later, but they will continue to excite their imaginations, and never quite get disowned even when they are transformed into a more secular and psychological versions of themselves. And again, in response to an associated British taunt that America lacked a sufficiently complex society to be worthy of literary treatment or even human interest, Americans could argue that the very lack of a historically rich social configuration freed them to think largely about the permanent aspects of the human estate. Emerson proclaimed that every individual ‘can live all history in his own person,’ that ‘all facts of history preexist the mind as laws, and Thoreau saw whole past cultures recapitulated in our momentary moods – ‘the history which we read is only a fainter memory of events which have happened in our own experience.’ Freed of the cluster of history and intricately corrupt social arrangement of classes and experience, these Americans argued, we can contemplate Self, Other and God in an open field.” In: FREEDMAN, J. (org.), *The Cambridge Companion to Henry James*, pp. 103-104.

Hawthorne promovem uma nova inversão de sinais na imagem do Adão americano. Porém, ao invés de substituírem o pecado pela inocência, invertem os sinais no sentido de atribuir positividade ao pecado e negatividade à inocência.

A segunda rota passa pela experiência europeia de Henry James, principalmente pela incorporação, em sua literatura, das noções de adaptação, moderação e tradicionalismo, que caracterizam as relações na sociedade inglesa, e pela incorporação daquilo que se pode chamar de herança humanista. Desta, James recebe como legado uma concepção de pessoa marcada pelas noções de flexibilidade¹⁹⁴ e de empatia¹⁹⁵: uma concepção de pessoa vinculada à capacidade de improvisar diante das diversas situações a que uma existência mundana sujeita os indivíduos. Vai-se, portanto, em seguida, examinar cada uma destas rotas.

3.3.5. A salvação pelo pecado: o *self* flexível

A flexibilização e descentralização do *self* é efetuada, na literatura clássica norte-americana, pela vertente que, no capítulo anterior, se denominou “grupo da ironia”. Escritores como Henry James Sr., Nathaniel Hawthorne e Herman Melville, embora sejam herdeiros da concepção puritana de pessoa tanto quanto Whitman, Emerson e Thoreau, imprimem nela uma inflexão significativa. Inflexão que, em lugar de suprimir o pecado original e a Redenção, tornam-nos elementos centrais. Se é possível traçar uma linha, ainda que bastante tortuosa, que ligue os aspectos que compõem a ascese intramundana e a concepção de vocação, no calvinismo – conquista racional do mundo, dinâmica de apagamento e afirmação do *self*, ética profissional – e o tipo de individualismo que figura na vertente mais entusiasta da literatura americana do século XIX, é também possível relacionar estes aspectos à vertente mais crítica deste mesmo contexto literário, via um certo desvio na tradição protestante, que passa, com autores como Du Bartas, Giles Fletcher e Milton, pelo paradoxo da Queda afortunada, e que leva a Henry James.

A heterodoxia que envolve este paradoxo já aponta para a flexibilização das noções que sustentam a concepção de pessoa no puritanismo. A tradição da Queda afortunada imprime um novo tom à graça divina, e a glória de Deus passa a

¹⁹⁴ Cf., GREENE, T., “The Flexibility of the Self in Renaissance Literature”.

ter uma relação com a face positiva do pecado humano. Sem o pecado original, não haveria Encarnação, nem Redenção, nem, finalmente, ocasião para a dispensa da graça divina. Se os descendentes de Adão houvessem permanecido na condição edênica de inocência, Deus não teria oportunidade de agradecer o pequeno número de eleitos e, desse modo, glorificar seu próprio Nome; e o homem não teria a felicidade, infinitamente superior àquela que corresponde à inocência edênica, de ser agraciado por Deus. O paradoxo certamente coloca impasses delicados à ortodoxia cristã desde a patrística. Santo Agostinho vê-se obrigado, com o intuito de preservar a ideia de onipotência divina, a enfrentar a questão de que, embora o pecado original tenha sido uma desobediência do homem a Deus e, portanto, contrário à vontade divina, ele faz parte de um plano maior de Deus que inclui a Encarnação e a Redenção:

“Os trabalhos de Deus são tão inteligente e excepcionalmente realizados que, quando uma angélica e humana criatura peca, isto é, faz, não o que Deus desejou que ela fizesse, mas o que ela própria deseja, ainda assim através mesmo desta vontade da criatura em vista da qual ela faz o que o Criador não quis, ela realiza o que ele quis – Deus, como o bem supremo, fazendo até mesmo de males um bom uso, para a danação daqueles a quem destinou justamente à punição e para a salvação daqueles a quem ele benignamente destinou à graça.”¹⁹⁶

Malabarismos retóricos como este não ocultam a natureza heterodoxa da ideia de que o primeiro e mais grave dos pecados humanos pode estar na origem de um bem maior e de que a falibilidade humana pode abrir caminho para a bem-aventurança.

O tratamento do paradoxo, por uma pequena parte da literatura protestante do século XVII, gera uma considerável inflexão nas ideias de predestinação, pecado e graça, a qual indica uma noção mais flexível de autoaperfeiçoamento individual do que aquela presente da ortodoxia puritana *stricto senso*. O pecado, e não apenas sua purgação, passa a tomar parte do processo que conduz à certeza do *status gratiae*. Se o homem continua a ser definido pelo pecado e por sua natureza marcada pelo mal, o pecado e o mal passam a ser vistos também em seu aspecto positivo, e a concepção de pessoa concernente a este desvio na tradição da doutrina puritana se torna, no mínimo, mais ambígua.

¹⁹⁵ Cf., GREENBLATT, S., *Renaissance Self-fashioning*.

¹⁹⁶ AGOSTINHO, *apud.*, LOVEJOY, A. O., *Essays in the history of ideas*, p. 290.

Nesta linha de abordagem, é concebida, pela vertente da tradição literária norte-americana da qual Henry James é herdeiro, uma imagem também ambígua do Adão americano, a partir de conflitos que são centrais na cultura religiosa do puritanismo: o conflito do indivíduo consigo mesmo, que alimenta a dialética do autoapagamento e autoafirmação do *self*, e o conflito entre o indivíduo e a sociedade. Como se viu, a vertente mais entusiasta e esperançosa da literatura norte-americana, no século XIX, resolve ambos os conflitos pelo que se poderia aludir como a vitória do indivíduo, o “eu” simples e separado; vitória em absoluto e vitória sobre a sociedade como entidade transcendente. Na formulação de Emerson, este indivíduo é “o bom e velho Adão, o simples genuíno *self* contra todo o mundo.”¹⁹⁷

Na outra vertente da literatura norte-americana, os dois conflitos mencionados se apresentam sob uma outra configuração. Em James Sr., eles são resolvidos de maneira radicalmente oposta àquela de Emerson e Whitman. A dialética do apagamento e afirmação do *self* é substituída pela subsunção do *self* à sociedade. Para o pai de Henry James, a grande maldição a que a humanidade se submeteu e que se tornou a causa de sua corrupção é o sentido de “si” mesmo (*sense of selfhood*), i.e., a centralidade do *self*. O Adão inocente que se opõe a todo o mundo é o Adão corrompido em sua própria inocência. Este Adão só pode ser regenerado através de seu próprio pecado, de sua Queda.

Quanto a Nathaniel Hawthorne, a apresentação dos conflitos entre o indivíduo e seu próprio *self* e entre o indivíduo e a sociedade é menos clara e mais ambígua do que nos textos de James Sr. Em seus romances, o herói (ou heroína) é ainda o Adão, mas um adão simultaneamente inocente e corrompido, confrontado com uma escolha fundamental que imprime à narrativa um caráter trágico: ele deve escolher se aceita o mundo em meio do qual sua Queda o colocou, i.e., o mundo social; ou se escapa a esse mundo, vivendo em suas margens.¹⁹⁸ Se, por um lado, a sociedade aparece como opressora e esta opressão conduz o indivíduo ao crime contra a sociedade, por outro, é ela um mecanismo de controle ético sobre o indivíduo, sem o qual o homem permaneceria um ser amoral.

¹⁹⁷ EMERSON, R. W., *Journals*, p. “Here’s for the plain old Adam, the simple genuine self against the whole world.”

¹⁹⁸ Cf. LEWIS, R. W. B., *The American Adam*, p. 113.

Como em James Sr., a noção de pecado original informa a concepção de pessoa hawthorniana. Mas, se para o pai de James o pecado original é já o princípio da salvação e regeneração do indivíduo, em Hawthorne, o pecado ou o crime é fruto da pressão da sociedade sobre uma personalidade que conservou ainda faíscas de inocência; o pecado não é simplesmente purgado por esta mesma sociedade, é induzido por ela. O processo de regeneração do Adão hawthorneano é um tanto mais complexo e se orienta pelo que R. W. B. Lewis chama de padrão de fuga e retorno. O crime do herói hawthorneano resulta na sua expulsão ou fuga voluntária do mundo social. A redenção, todavia, só pode se dar quando o herói retorna à sociedade e se submete a seu juízo e punição. Neste processo de fuga e retorno ainda se pode vislumbrar a dinâmica puritana do apagamento e afirmação do *self* – não é por caso que seu romance mais conhecido, *The Scarlet Letter*, é um romance histórico que circunscreve o momento inicial do puritanismo na América. Ainda assim, se pode dizer que a Queda do herói hawthorneano, seu crime, é uma queda afortunada, por meio da qual ele forma uma aguda consciência moral, simultaneamente autônoma em relação à sociedade e readaptada à moralidade social.

É através desta longa tradição que liga a literatura protestante anglo-americana e a literatura norte-americana de meados do século XIX, quando escrevem Whitman e Hawthorne, Emerson e James Sr., que se forma o *ethos* democrático e o tipo de individualismo que lhe corresponde. A noção de personalidade (*selfhood*) que se encontra na base deste individualismo é informada e ganha coerência por meio das noções de dever categórico e de transcendência, seja de Deus ou da sociedade, dos quais o indivíduo se encontra alienado por uma distância infinita; ela é informada também pelos movimentos contraditórios mas simultâneos de autoafirmação, que aliena o indivíduo do mundo (natural e social), e de conquista do mundo. O *agon* que marca a relação do indivíduo consigo mesmo e do indivíduo com o mundo, tão bem representado pelo padrão hawthorneano da fuga e do retorno, é fruto destes movimentos paradoxais.

Henry James está imerso neste paradoxo que, se pode dizer, é o paradoxo da cultura norte-americana. Seu senso moral é o senso moral informado por este paradoxo. Entretanto, como Hawthorne, James desenvolveu uma aguda percepção do paradoxo e assume uma posição crítica no que diz respeito ao senso moral no

qual ele próprio se encontra imerso. É esta percepção o vetor que impulsiona o seu processo criativo. É esta percepção que impede que James simplesmente reproduza o mito da democracia norte-americana, mas o alegorize.

Em *the Golden Bowl*, James opera com uma concepção de pessoa bastante flexível; uma concepção que foi informada pela tradição do paradoxo da Queda afortunada, da qual fazem parte seu pai e Hawthorne, mas à qual é infundida uma outra tradição, sobre a qual se funda um tipo de individualismo que tem suas origens no início da Época Moderna, no contexto do humanismo renascentista. Esta tradição e a concepção de pessoa que lhe corresponde informam a modelação da subjetividade do próprio James, em sua relação com a cena americana, no começo do século XX. Este ponto, entretanto, será desenvolvido apenas no próximo capítulo. Por ora, procuraremos compreender melhor a concepção de pessoa e o tipo de individualismo que vigoram na tradição humanista.

3.3.6.

O individualismo humanista: flexibilidade e imprevisto

O conceito calvinista de vocação e a ascese também direcionam o indivíduo no sentido de sua interioridade por meio da ideia de aperfeiçoamento de si. A noção de autoaperfeiçoamento, no puritanismo, apresenta afinidades com aquela do individualismo típico do humanismo renascentista, mas dela difere em alguns pontos decisivos. Tais afinidades e diferenças dizem respeito, antes de tudo, às novas concepções de pessoa que, em contraste com a medieval, começam a se constituir à época do Renascimento e dos movimentos reformistas.¹⁹⁹

¹⁹⁹ A concepção de pessoa específica da religiosidade puritana – que está na base do individualismo típico do *ethos* democrático – se constitui, no Ocidente, entre os séculos XV e XVIII, momento da formação da moderna noção de indivíduo; noção através da qual concebemos a nós mesmos e nossa relação com os outros até os dias atuais. Ainda que se possa falar de indivíduo ou individualismo, na Antiguidade greco-romana, como faz, por exemplo, Jean-Pierre Vernant ou do individualismo do renunciante hindu, ao qual se dedica Louis Dumont, a peculiaridade do indivíduo moderno é que, como define o próprio Dumont, ele toma sua individualidade como um valor em si mesmo, valor que orienta sua visão de mundo, sua conduta no mundo, enfim, sua existência como um todo. A diferença essencial está em que a subjetividade do indivíduo moderno, como apontou Luiz Costa Lima, em *Limites da Voz*, é dirigida para si mesma, enquanto que o sujeito, na Antiguidade, na sociedade indiana tradicional, ou na Idade Média é heterodirigido. Às modernas noções de indivíduo, individualidade e individualismo, correlaciona-se um conjunto relativamente fluido de conceitos que compõem o vocabulário da literatura acadêmica que pretende tratar da subjetividade moderna. Subjetividade é o primeiro deles; outros são, por exemplo, sujeito, *self*, identidade, personalidade. A utilização alternante de tais termos, na bibliografia acadêmica, aponta para uma certa imprecisão, uma certa vagueza conceitual, a qual, no entanto, optou-se por manter, neste trabalho, visto que se considera que esta

Para compreender a ideia humanista de aperfeiçoamento do *self*, recorrer-se-á ao artigo “The Flexibility of the Self in Renaissance Literature”, de Thomas Greene e ao livro de Stephen Greenblatt, intitulado *Renaissance Self-fashioning*. Para Greene, o autoaperfeiçoamento é, no seio do humanismo renascentista, fundamentado na ideia de flexibilidade do *self*, a qual se contrapõe à rigidez da concepção medieval de pessoa. No coração desta concepção está a noção medieval de *habitus* que, de acordo com São Tomás de Aquino, é o que conforma cada criatura à sua própria natureza. O *habitus* é adquirido, mas nem por isso facilmente alterável. Isto se dá porque, conquanto artificial, o *habitus* se encontra em profunda conformidade com o que é natural em cada ser. E a natureza humana, para o pensamento escolástico, é marcada pela imutabilidade.

A tese de Greene é que a literatura renascentista deixa transparecer, apesar de sua heterogeneidade, a transformação que se opera na concepção de natureza humana e, por conseguinte, na subjetividade dos homens dos séculos XV e XVI. É esta mesma heterogeneidade que parece tornar ainda mais clara a tese do autor, pois a ideia de que o homem não está preso a uma forma determinada pela sua natureza, pelo *habitus*, pelo pecado original, somente podendo ser libertado dessa forma através de um favor divino cede lugar a uma multiplicidade de maneiras de conceber a maleabilidade do *self*. Esta transformação pode ser resumida em uma fórmula de Erasmo de Roterdã que, segundo Greene, é o moto do que ele chama de a “revolução humanista”. De acordo com esta fórmula, o homem não é o ser “nascido”, mas “formado”. Ao contrário dos outros seres criados, o homem não possui uma forma determinada ao nascer e se encontra, durante toda a sua vida terrena, em um incessante processo de formação. Por isso a educação passa a assumir um novo e eminente papel, a partir do fim da Idade Média. A educação é uma via imanente de transformação. E sua eficácia é função da flexibilidade do sujeito, desse sujeito plástico, em formação.

Um dos textos humanistas que melhor representam uma concepção maleável de pessoa é, segundo Greene, a *Oração sobre a Dignidade do Homem* de Giovanni Pico della Mirandola. A exaltação da liberdade humana e da capacidade do homem de se metamorfosear segundo seu próprio arbítrio constituíram a forma mais aguda de oposição do pensamento humanista à rigidez

imprecisão ou vagueza são representativas do caráter processual da formação desta moderna concepção de pessoa.

medieval, tanto àquela fundamentada na ideia de *habitus* da vertente do aristotelismo tomista, quanto àquela que se baseia na noção de predestinação do platonismo agostiniano (e que, mais tarde, vai estar no centro da dialética puritana do autoapagamento e da autoafirmação). Pico leva ao extremo a crença na mobilidade do *self*, ao afirmar que o homem pode tanto elevar-se a ponto de compartilhar a dignidade divina, como pode corromper-se a ponto de forjar para si uma natureza semelhante a dos animais irracionais. A educação do homem, no âmbito desta concepção de formação do sujeito, constitui, portanto, um caminho privilegiado para alcançar algum *status* de divindade.

A flexibilidade do *self* está na base de uma outra característica que, de acordo com Stephen Greenblatt, pode ser imputada como um dos traços soberanos do sujeito ocidental moderno, qual seja, a capacidade de improvisação. Esta capacidade consiste, de um modo geral, na especial habilidade de lidar com o imprevisível, submetendo-o a determinados propósitos, e de transformar dados da realidade objetiva em uma narrativa, em um roteiro que sirva a estes propósitos. A capacidade de improvisação constituiu-se no bojo do processo de formação da noção de individualidade, e, sem esta última, aquela não seria possível. Isto sucede porque a improvisação diante do inesperado, que constitui a alteridade, depende do estabelecimento de uma relação empática com o outro.

Para definir a natureza da capacidade de improvisação, Greenblatt lança mão do conceito de “empatia”, que o sociólogo Daniel Lerner, no livro *The Passing of Traditional Society*, acredita ser um dos traços distintivos da sensibilidade ocidental moderna, em comparação com aquela das sociedades tradicionais. Tal como Greene, Lerner argumenta que o sujeito moderno é dotado de uma sensibilidade móvel que lhe confere uma elevada capacidade de adaptação. O elemento-chave desta mobilidade psíquica é a empatia, que pode ser definida pela capacidade de intelectualmente se ter acesso à experiência de um outro sujeito. Em outras palavras, a empatia é a capacidade de “se colocar no lugar do outro”. Lerner compreende a empatia como um traço positivo da modernidade ocidental, o qual denota uma espécie de plasticidade generosa, muito pouco ou quase nada presente nas sociedades tradicionais. Greenblatt concorda com o sociólogo no que se refere ao papel central da empatia na subjetividade moderna e a considera o instrumento fundamental da improvisação. Todavia, diverge de Lerner quanto à atribuição de que a empatia é um traço exclusivamente

positivo e desenvolve seu próprio argumento no sentido de sublinhar o poder de manipulação do outro pelo sujeito empático. Os argumentos de Lerner e Greenblatt expandem o conceito de maleabilidade do *self* de Greene. A capacidade empática não ajuda os homens a se tornarem anjos ou deuses, nem a sua ausência os corrompe em seres brutos.

A empatia é responsável por uma maleabilidade fundamentada em um movimento de transcendência centrífuga, de uma abertura do *self* para fora, para o outro. Isto somente é possível na medida em que o sujeito empático concebe a si mesmo e ao outro como uma narrativa; quando transforma suas histórias individuais em narrativas e, dessa forma, pode apreender a si e ao outro como totalidades. Para tanto é necessário que o sujeito empático não apenas perceba o outro como indivíduo, mas também que tenha desenvolvida a capacidade de abstração necessária para que, transcendendo as idiossincrasias próprias e alheias, possa estabelecer um grau de identificação entre a sua própria narrativa e a narrativa do outro. Um certo grau de identificação e mesmo de familiaridade em relação à narrativa que constitui o outro é imprescindível para que se possa improvisar com ela.

Empatia e capacidade de improvisação são duas qualidades que a heroína adâmica do romance de Henry James adquire, depois da Queda. Segundo Martha Nussbaum, o amadurecimento moral de Maggie Verver, em *The Golden Bowl*, consiste precisamente na capacidade de improvisar diante das situações reais e inesperadas das quais nenhum código moral, previamente determinado, possa dar conta. A concepção de pessoa e o tipo de individualismo que vigoram no *ethos* democrático, e que James representa nos relatos de viagem de 1907, caracterizam-se pela rigidez e parecem ainda se fundamentar na dinâmica do autoapagamento e da autoafirmação. James, entretanto, vai buscar modos de flexibilização nos interstícios, nas margens da sociedade democrática moderna e, desse modo, tentar escapar à vulgaridade e à mediocridade que, para ele, dão o tom da modernidade norte-americana.

3.4. O Adão sem *pneuma*: Nova Iorque

Para que se compreenda a análise cultural da democracia norte-americana, que James nos oferece em *The American Scene*, e sua relação com o mito do Adão americano, é antes necessário que se recapitule brevemente as formas pelas quais ele assimila a tradição protestante, na qual teve início a formação de sua personalidade. Este exame permite também que se compreenda o tipo de filiação que James estabelece em relação à cultura norte-americana e que se torna manifesto na incorporação da herança paterna – herança intelectual que provém tanto de seu pai biológico, Henry James Sr., quanto daquele que, no âmbito da ficção, pode ser considerado seu pai “literário”, Nathaniel Hawthorne. Por meio destes dois homens e de seu legado filosófico e literário, Henry James constitui uma perspectiva crítica em relação à cultura norte-americana e à tradição protestante. Em conjunto, o que estamos chamando de “herança paterna” e a tradição protestante formam, para Henry James, o que se poderia aludir como a “herança norte-americana”.

A assimilação da herança protestante, por James, o vincula à vertente da literatura americana, da qual fazem parte Hawthorne e James Sr., vertente na qual se estabelece um nexos entre salvação e pecado, virtude e conhecimento do mal, afirmação das singularidades individuais e subsunção do indivíduo aos vínculos sociais. Nesta vertente, a dialética do apagamento/afirmação do *self*, cujo produto é o individualismo tipicamente puritano, pode ser traduzida na subsunção do indivíduo à sociedade. James, todavia, reelabora esta tradição de modo a adaptá-la à crítica da democracia, no contexto das transformações que marcaram a cultura norte-americana, na virada do século XIX para o XX. Esta reelaboração baseia-se, sobretudo, na necessidade, expressa pelo autor de *The American Scene*, de pensar o indivíduo não apenas a partir de seus vínculos sociais, mas de inseri-lo no contexto de uma determinada tradição.

James Sr. compreende a necessidade de socialização do indivíduo como condição para o seu amadurecimento, vale dizer, para que ele possa desenvolver no mais alto grau, as qualidades que são inerentemente humanas. O ponto de partida desta socialização é representado, alegoricamente, pela perda da inocência, quando da expulsão do primeiro homem do jardim do Éden. Já em Hawthorne,

embora a socialização do indivíduo seja também apresentada como condição para a sua maturidade moral, a relação indivíduo/sociedade é mais ambígua do que em James Sr. Ela se apresenta como um círculo vicioso em que o indivíduo é impelido ao crime e ao pecado, na medida em que a própria sociedade corrompe a sua inocência. Entretanto, para alcançar a maturidade moral, ele deve retornar ao seio da mesma sociedade que o corrompeu e submeter-se às suas leis e suas normas morais. Tanto um quanto outro concordam, no entanto, que a democracia, nos Estados Unidos, representa uma força destruidora dos vínculos sociais que ligam os indivíduos entre si através de um passado comum. Ambos concordam que ela destrói o passado sem construir um novo presente que venha, em um tempo futuro, tornar-se um passado.

Em um ensaio de 1853, James Sr. representa a democracia como o modelo sociopolítico responsável pelo apagamento do passado – tanto um passado remoto quanto um passado recém deixado de ser presente. “A democracia,” diz ele, “é revolucionária, não formativa. Ela nasce da negação. Ela existe na medida em que nega as instituições estabelecidas. Seu propósito é antes destruir o velho mundo do que revelar plenamente o novo.”²⁰⁰

Nove anos antes, Hawthorne representava o poder destrutivo da democracia, no conto “Earth’s Holocaust”, na imagem de uma imensa fogueira destinada a extinguir o que o narrador – que parece ser o próprio Hawthorne – classifica como “entulho obsoleto” (*worn-out trumpery*)²⁰¹. Entre os materiais que servem como combustível para a fogueira dos chamados “reformadores”, encontram-se os emblemas aristocráticos e reais, símbolos das sociedades hierarquizadas e da desigualdade entre os homens; as insígnias da opressão, como os instrumentos de tortura e aqueles utilizados pelos carrascos no ato da execução humana; as máquinas de guerra e armas em geral, consideradas desnecessárias no estágio atual em que se encontra a humanidade e passíveis de ser substituídas, para que se dissolvam os conflitos entre as nações, pela “Razão e Filantropia”²⁰²; os luxos inúteis, inimigos da virtude e símbolos da exploração do homem pelo homem – as bebidas alcoólicas, em primeiro lugar, o chá, o café e o tabaco, em

²⁰⁰ JAMES Sr., H., *Lectures and Miscellanies*, apud., LEWIS, R. W. B., *The American Adam*, p. 13. “Democracy... is revolutionary, not formative. It is born of denial. It comes into existence in the way of denying established institutions. Its office is rather to destroy the old world than fully to reveal the new.”

²⁰¹ HAWTHORNE, N., *Tales and Sketches*, p. 887.

seguida. O dinheiro e os títulos hereditários de propriedade também se mostram excelentes combustíveis e são reduzidos a carvão e cinzas; as antigas constituições, os atos legislativos e todo o material “no qual a invenção humana tentou imprimir suas leis arbitrárias”²⁰³ perecem entre as labaredas.

Finalmente, são destinadas às chamas as pequenas e grandes obras da literatura ocidental. Neste ponto, o narrador, que até então se mostrara relativamente entusiasmado com as medidas dos reformadores, começa a cultivar dúvidas a respeito dos benefícios desta purgação pelo fogo. Ao presenciar, entretanto, a reação desesperada de um “devorador de livros” (*bookworm*), o narrador consegue formular palavras de consolo, ao perceber os benefícios da conflagração, mesmo na destruição do pensamento e da arte produzidos pela civilização. O discurso consolatório é deveras emersoniano²⁰⁴:

“My dear sir,” said I to the desperate bookworm, “is not nature better than a book? Is not the human heart deeper than any system of philosophy? Is not life replete with more instructions than past observers have found it possible to write down in maxims? Be of good cheer. The great book of Time is still spread wide open before us; and if we read it aright, it will be to us a volume of eternal truth.”²⁰⁵

A despeito deste naturalismo cientificista do narrador, que exalta a superioridade da natureza, livro do mundo, sobre a artificialidade dos livros em que se acumulam os obsoletos conhecimentos tradicionais, Hawthorne introduz

²⁰² Ibid, p. 895.

²⁰³ Ibid, p. 898.

²⁰⁴ No conjunto de ensaios intitulado *Nature* de Ralph Waldo Emerson, surge reiteradamente a ideia de que a sabedoria, o conhecimento, a inspiração artística se encontram na natureza e não no pensamento produzido pelo homem ao longo dos séculos. Um exemplo aparece logo na introdução aos ensaios: “Our age is retrospective. It builds the sepulchers of the fathers. It writes biographies, histories, and criticism. The foregoing generations beheld God and nature face to face; we, through their eyes. Why should not we also enjoy an original relation to the universe? Why should not we have a poetry and philosophy of insight and not of tradition, and a religion by revelation to us, and not the history of theirs? Embosomed for a season in nature, whose floods of life stream around and through us, and invite us by the powers they supply, to action proportioned to nature, why should we grope among the dry bones of the past, or put the living generation into masquerade out of its faded wardrobe? The sun shines to-day also. There is more wool and flax in the fields. There are new lands, new men, new thoughts. Let us demand our own works and laws and worships” In: EMERSON, R. W., *Essays and Lectures*, p. 7. O pensamento emersoniano também está presente, no conto de Hawthorne, no discurso do personagem do “filósofo moderno” que, ao assistir a toda literatura universal consumir-se nas chamas da fogueira dos “reformadores”, regozija-se: “Now we shall get rid of the weight of dead men’s thought, which has hitherto pressed so heavily on the living intellect that it has been incompetent to any effectual self-exertion.” In: HAWTHORNE, N., *Tales and Sketches*, p. 898. Ao “filósofo moderno” une-se o crítico com as seguintes palavras: “The chief benefit to be expected from this conflagration of past literature undoubtedly is, that writers will henceforth be compelled to light their lamps at the sun or stars.”, *ibid.*, p. 899.

uma conclusão ambígua ao conto: o personagem misterioso, envolto em uma aura de sabedoria, que acompanha o narrador ao longo de toda a história, sugere que uma vez extinta a chama da fogueira democrática, aludida como o “Titã da inovação”²⁰⁶, aqueles objetos, ainda que antigos e tradicionais, que contenham em si a verdade (a Bíblia é o exemplo referido), sobreviverão, ilesos, à fúria devoradora do fogo. A poucos metros da fogueira, todavia, um grupo de homens cuja virtude há muito fora corrompida, regozijam-se na ideia de que se o coração humano, fonte de todo mal e vício mundano, permanece intacto, o ritual dos reformadores torna-se inútil. E assim conclui o narrador:

“How sad a truth, if true it were, that man's age-long endeavor for perfection had served only to render him the mockery of the evil principle, from the fatal circumstance of an error at the very root of the matter! The heart, the heart, there was the little yet boundless sphere wherein existed the original wrong of which the crime and misery of this outward world were merely types. Purify that inward sphere, and the many shapes of evil that haunt the outward, and which now seem almost our only realities, will turn to shadowy phantoms and vanish of their own accord; but if we go no deeper than the intellect, and strive, with merely that feeble instrument, to discern and rectify what is wrong, our whole accomplishment will be a dream, so unsubstantial that it matters little whether the bonfire, which I have so faithfully described, were what we choose to call a real event and a flame that would scorch the finger, or only a phosphoric radiance and a parable of my own brain.”²⁰⁷

“Earth’s Holocaust” é uma alegoria do tema da potência transformadora da democracia, como regime sociopolítico – da transformação que requer o apagamento ou destruição das instituições, costumes, formas políticas e sociais tradicionais. Este tema central é, no conto, associado aos *loci* cristãos da purificação pelo fogo, da igualdade de todos os homens diante da morte e diante de Deus, da ineficiência das conquistas da razão humana para expurgar o mal interior que o homem herdou de seu primeiro ancestral. O tema da purgação democrática e estes temas associados se encontravam no centro das discussões intelectuais, nos Estados Unidos, por volta de meados do século XIX.

Ecoss das discussões ainda se fazem ouvir na análise que Henry James faz da sociedade democrática, mais de meio século mais tarde, em *The American Scene*. Porém, à diferença de James Sr. e Hawthorne, Henry James escreve em

²⁰⁵ Ibid., p. 901.

²⁰⁶ Ibid., p. 903.

²⁰⁷ Ibid., p. 906.

uma época em que as discussões devem ser reelaboradas pelas novas condições sociais. Ele escreve no momento em que a democracia americana parece estar sendo esvaziada de seu espírito protestante. As relações entre indivíduo e sociedade e a dinâmica do apagamento e afirmação do *self* assumem novos contornos sob a pressão da cultura de massas e da influência cultural múltipla das hordas de imigrantes que são assimiladas à sociedade norte-americana. A democracia americana parece ter, no começo do século XX, uma consistência distinta daquela que a caracterizava em meados do XIX. Embora James, em muitos sentidos, ainda se veja impelido a lidar com questões, no que se refere à democracia americana, típicas do século que se fechou, e, em muitos sentidos também, seja um homem deste século, ao deixar a Nova Inglaterra e entrar em Nova Iorque, o século XX se lhe apresenta de maneira implacável.

A consistência democrática parece, em certas passagens de *The American Scene*, estar na base das transformações que afetam as paisagens que deveriam ser familiares a James, e cujo reconhecimento requer um esforço quase inumano. A fogueira democrática, que Hawthorne chama de “Titã da inovação”, James a rebatiza como o moderno fenômeno da “vontade de crescer”. “A vontade de crescer,” diz James, ainda em suas observações sobre a consistência democrática, nos relatos de sua estadia na Nova Inglaterra, “a vontade de crescer estava, por toda parte, escrita, e de crescer não importa às custas de que ou de quem.”²⁰⁸ A “vontade de crescer” está fundamentada no velho lugar-comum democrático dos esperançosos: a supremacia do presente sobre o passado, a recorrente destruição do passado pelo presente, em nome do futuro. Ela é a reificação do voluntarismo egótico do clássico Adão americano, o ser mítico que vive na estática temporalidade edênica, que não tem passado nem futuro. Ou seja, a vontade deixa de ser um aspecto meramente referido à subjetividade dos indivíduos, para se tornar um aspecto do mecanismo social impessoal; ela é transferida das pessoas para as coisas, da cultura subjetiva para a cultura objetiva. A vontade de crescer, que forma com o “perpétuo repúdio do passado”²⁰⁹ as duas faces da moeda democrática, está na essência do que James identifica como o *pathos* de suas impressões sobre seu torrão natal. Trata-se de uma terra em que o presente se

²⁰⁸ JAMES, H., *The American Scene*, p. 400. “*The will to grow* was everywhere written large, and to grow at no matter what or whose expense.”

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 400. “a perpetual repudiation of the past”.

doira, sem resistência, à imposição que lhe é imputada de que se torne passado. Docilmente o presente “consente tornar-se passado com toda boa sinceridade com que ele tentou se afirmar, nos seus dias, como presente”²¹⁰. E assim se segue que o novo presente muito em breve se tornará vítima do que James chama de “o faminto, triunfante atual.”²¹¹

Se a essência do presente é, na cultura democrática, sua predisposição para rápida e facilmente tornar-se passado, sob a fúria devoradora do atual, o passado, nesta mesma cultura é, segundo James, muitas vezes, uma “quantidade negativa”²¹². Está aí presente novamente a ideia do “doloroso vazio” como uma especificidade da cultura democrática, nos Estados Unidos, a qual nos remete à citação de James Sr. com que se iniciou esta seção, que alude ao caráter destrutivo da democracia, e que é produto do que James se refere como o desprezo pelos “prazeres do sentimento histórico”.

O desprezo pelo sentimento histórico, na cultura democrática, nos Estados Unidos, acompanhado da fé exacerbada no indivíduo e em sua autonomia em relação aos vínculos sociais, está na base do fenômeno que marca a potência destruidora e aniquiladora da democracia, no começo do século XX, i.e., a vontade de crescer. Este fenômeno pode ser compreendido como a secularização do aspecto mundano ou social da vocação, no protestantismo, ao qual Weber alude como a “conquista do mundo” para a glória divina. O mito adâmico, nos Estados Unidos, tem suas raízes profundamente atadas na ideia calvinista de conquista do mundo. O Adão americano, contudo, conquista o mundo para sua própria glória, para, neste mundo conquistado, construir um futuro inteiramente novo e submetê-lo às suas próprias regras.

A crítica de James ao mito do Adão americano recai justamente sobre esta noção de conquista, não fundamentada em uma tradição. Quando a conquista se converte em “vontade de crescer”, vontade que não é moderada por valores, instituições e formas de sociabilidade tradicionais, ela se torna um instrumento de aniquilação até mesmo da vontade, da liberdade, da singularidade e da autonomia

²¹⁰ Ibid., p. 400. “it was consenting to become a past with all the fine candour with which it had tried to affirm itself, in its day, as a present”.

²¹¹ Ibid., p. 400. “the hungry, triumphant actual”.

²¹² Ibid., p. 400. “What was taking place was a perpetual repudiation of the past, so far as there had been a past to repudiate, so far as the past was a positive rather than a negative quantity. There had been plenty in it, assuredly, of the negative, and that was but a shabbiness to disown or a deception

do indivíduo. Ela se torna um mecanismo social que preenche o vazio que deveria ser ocupado pelas instituições tradicionais.

A modernidade é, na percepção de James e de seus contemporâneos, um tempo acelerado, em que o presente, lapso efêmero, é uma ponte que liga um passado e um futuro substancialmente muito diferentes e que, como presente, não tem muito significado em si mesmo a não ser aquele que lhe é atribuído pelo epíteto democrático. O que James percebe de específico na modernidade norte-americana é que o passado é tão vazio de significado quanto o presente; é apenas um presente envelhecido, ultrapassado para que se alcance um futuro sempre indeterminado e essencialmente diferente do tempo pretérito. Desse modo, a “vontade de crescer” assume, na América, uma intensidade muito maior e uma ação muito mais devastadora do que em qualquer outra parte do mundo:

“I had naturally seen it [the will to grow], on the other side of the world, in a thousand places and forms, a thousand hits and misses: these things are the very screeches of the pipe to which humanity is actually dancing. But here, clearly, it was a question of scale and space and chance, margin and elbow-room, the quantity of floor and loudness of the dance-music; a question of the ambient air, above all, the permitting medium, which had at once, for the visitor’s personal inhalation, a dry taste in the mouth. Thin and clear and colourless, what could it ever say ‘no’ to?”²¹³

Estas observações de James sobre a democracia na América estão ainda inseridas no contexto do discurso literário do século XIX e da tradição protestante anglo-saxã. As impressões de James sobre a democracia, quando ainda se encontra na Nova Inglaterra, somente podem ser compreendidas caso se mobilize o debate do qual, ainda que em posições diferentes, integraram Whitman, Emerson, Thoreau, James Sr. e Hawthorne; o debate em torno da figura mítica do Adão americano. Quando se chega aos relatos sobre a estadia de James em Nova Iorque, alguns elementos novos – que haviam surgido de maneira apenas incipiente nos primeiros relatos – apresentam as formas sociais da democracia sob uma nova configuração, sob uma nova luz. A ubiquidade democrática continua a se mostrar como um fato incontestável; a democracia como um “doloroso vazio”; o passado como uma “quantidade negativa”; e a “vontade de crescer” como o som

to expose; yet there had been an old conscious commemorated life too, and it was this that had become the victim of supersession.”

²¹³ Ibid., p. 400.

estridente que atravessa o ambiente; mas todos estes traços são ressignificados pelo processo que, aqui, se aludirá como o esvaziamento do “espírito” da democracia norte-americana. Este esvaziamento corresponde ao advento de uma nova modernidade democrática, marcada pela radicalização da “vontade de crescer”.

A “vontade de crescer” é a nota dominante na modernidade *belle époque*, como o é a democracia e, como esta, aparenta ser também um “fato providencial”²¹⁴, na expressão de Tocqueville. Em Nova Iorque, no entanto, ela se apresenta de maneira tão radical que não parece tratar-se apenas de uma questão de grau ou intensidade, mas de natureza, de substância. A este respeito James observa em seus relatos:

“There are new cities enough about the world, goodness knows, and there are new parts enough of old cities – for example of which we need go no farther than London, Paris and Rome, all of late so mercilessly renovated. But the newness of New York – unlike even that of Boston, I seemed to discern – had this mark of its very own, that it affects one, in every case, as having treated itself as still more provisional, than any poor dear little interest of antiquity it may have annihilated.”²¹⁵

Em Nova Iorque, mais que em Boston, o passado é uma “quantidade negativa” e o presente, provisório. Se, em Boston, o espírito puritano da democracia ainda, em certa medida, sobrevive e se, por um lado, a sobrevivência desse espírito significa a destruição do “entulho obsoleto” das velhas sociedades, transformando o passado em negatividade ou vazio, por outro lado, esse mesmo espírito não permite à cidade escapar de seu passado colonial. Em Boston sobrevive o espírito que funda o *novo* mundo, mas trata-se de um novo mundo que já envelheceu. As cidades europeias, por sua vez, estão imbuídas do “prazer do sentimento histórico”, de que James fala em seus relatos londrinos, e, por

²¹⁴ TOCQUEVILLE, A., *A Democracia na América*, p. 11.

²¹⁵ JAMES, H., *The American Scene*, p. 446.

consequente, as modernizações e as novidades pelas quais elas são transformadas “propõem-se a ser antigas, qualquer dia desses.”²¹⁶ Nova Iorque representa a modernização sem espírito, o “eterno desperdício”²¹⁷, a radical provisoriedade: um presente que rapidamente se torna passado, mas que, contraditoriamente, ao qual nunca é permitido tornar-se realmente passado, pois que se trata de uma cidade em que “o rico gosto da história é proibido”²¹⁸. Quase tudo o que é erigido, nesta cidade, é logo posto por terra e, no momento em que James escreve, tudo de novo que é construído parece ter sido previamente destinado a, em um intervalo de tempo muito breve, ser posto por terra. Nova Iorque é uma fênix sem memória, destinada para sempre a renascer das cinzas, sem nada conservar de sua existência anterior, que nem bem deixou de ser. O presente da cidade, sempre novo, sempre breve, presente que jamais será passado, que jamais será futuro, não é, por isso, nem mesmo digno de tornar-se tradição. James “ouve” as vozes da cidade que lhe sussurram ao ouvido:

“We defy you even to aspire to venerate shapes so grossly constructed as the arrangement in fifty floors. You may have a feeling for keeping on with an old staircase, consecrated by the tread of generations – especially when it’s ‘good,’ and old staircases are often so lovely; but how can you have a feeling for keeping on with an old elevator, how can you have it any more than for keeping on with an old omnibus? You’d be ashamed to venerate the arrangement in fifty floors, accordingly, even if you could; whereby, saving you any moral trouble or struggle, they are conceived and constructed – and you must do us justice of this care for your sensibility – in a manner to put the thing out of the question. In such a manner, moreover, as that there shall be immeasurably more of them, in quantity, to tear down than of the actual past that we are now sweeping away.”²¹⁹

Sem o sentimento histórico torna-se impossível, para James, o desenvolvimento da sensibilidade estética; daí a impossibilidade de perceber beleza nos arranha-céus. O ponto de James é, aqui, extremamente sutil. Um arranha-céu, um elevador ou um ônibus não podem ser sujeitos à apreciação estética, não por serem modernos e atuais, mas porque entre suas características se encontra aquela segundo a qual eles nunca deixarão de ser modernos e atuais senão quando deixarem de existir. “Resulta de tudo isto,” afirma James, “a inequívoca admissão por parte de Nova Iorque da não buscada, impossível

²¹⁶ Ibid., p. 448. “The new Paris and new the Rome do at least propose, I think, to be old – one of these days;”

²¹⁷ Ibid., p. 449. “eternal waste”

²¹⁸ Ibid., p. 449. “the rich taste of history is forbidden”

maturidade.”²²⁰ Nova Iorque, a cidade moderna *por excelência*, está condenada, aos olhos de James, à eterna imaturidade – como o Adão americano está condenado, no Éden, à eterna inocência. Tendo bebido da fonte da juventude, e vivendo nesta espécie de *aevum*, uma cidade sem passado e sem história, Nova Iorque corre o risco de tornar-se, do ponto de vista estético, uma cidade sem formas.

A relação de James com a metrópole democrática é muito semelhante à sua relação com a literatura democrática. A tentativa de colocar o próprio *self* acima ou fora do mundo e da história, seja na literatura, seja na geografia urbana, resulta, inevitavelmente, no fracasso estético e formal, na impossibilidade mesma de dar forma. A fórmula emersoniana do “simples e genuíno *self* contra todo o mundo” leva, no limite, ao contrário do que sugerira seu autor, ao fracasso de se produzir formas esteticamente relevantes. Aos vinte e dois anos, James escreve para a recém-fundada revista *The Nation* um artigo de crítica literária sobre livro de poemas de Walt Whitman, intitulado *Drum-Taps*. Embora, no intervalo de quarenta e dois anos, tenham mudado, em certos aspectos, a literatura americana, as grandes cidades americanas, a democracia americana, e o próprio Henry James – e essas mudanças são mais que evidentes se compararmos o muito jovem James, do artigo de 1865, tomado por entusiasmos patrióticos inspirados pela recém findada Guerra de Secessão, e o velho James de 1907 – as críticas que este faz aos poemas de Whitman, são, em essência, as mesmas que faz, aos sessenta e cinco anos, às formas urbanas, ou melhor, à ausência de formas na moderna cidade democrática. “A arte,” afirma James, no artigo de 1865, “requer, acima de todas as coisas, uma supressão de si mesmo, uma subordinação de si mesmo à uma ideia.”²²¹ E, na longa citação que se segue, esta subordinação aparece como a condição de possibilidade para a própria forma: o salto que se deve executar, na arte, para deixar um superficial prosaísmo informe e alcançar a forma esteticamente refinada – salto que Whitman, em sua poesia de guerra, não é capaz de dar:

²¹⁹ Ibid., p. 449.

²²⁰ Ibid., p. 448. “There results from all this (...) that unmistakable New York admission of unattempted impossible maturity.”

²²¹ JAMES, H.; AUCHARD, J., *The Portable Henry James*, p. 409. “art requires, above all things, a suppression of one’s self, a subordination of one’s self to an idea.”

“You must respect the public which you adress; for it has taste, if you have not. It delights in the grand, the heroic, and the masculine; but it delights to see these conceptions cast into a worthy form. It is indifferent to brute sublimity. It will never do for you to thrust your hands in your pockets and cry out that, as the research of form is an intolerable bore, the shortest and most economical way for the public to embrace its idols – for the nation to realize its genius – is in your own person. This democratic, liberty-loving, American populace, this stern and war-tried people, is a great civilizer. It is devoted to refinement. If it has sustained a monstrous war, and practiced human nature’s best in so many ways for the last five years, it is not to put up with spurious poetry afterwards. To sing aright our battles and our glories it is not enough to have served in a hospital (however praiseworthy the task in itself), to be aggressively careless, inelegant and ignorant, and to be constantly preoccupied with yourself. It is not enough to be rude, lugubrious, and grim. You must also be serious. You must forget yourself in your ideas. Your personal qualities – the vigour of your temperament, the manly independence of your nature, the tenderness of your heart – these facts are impertinent. You must be *possessed*, and you must strive to possess your possession. If in your striving you break in divine eloquence, then you are a poet. If the idea which possess you is the idea of your country’s greatness, then you are a national poet; and not otherwise.”²²²

Algumas noções que James parece cultivar, neste trecho do artigo, certamente seriam “corrigidas” ao longo de sua vida, sobretudo por uma experiência mais profunda da Europa. Entre o artigo do jovem James e os relatos do início do século XX, a ideia de que o que se pode, de maneira vaga, chamar de “população americana”, é devotado ao refinamento estético e de gosto é de um modo geral abandonada pelo autor. Uma comparação entre os estilos do artigo de 1865 e dos relatos de 1907 deixa claro que o próprio James inclinava-se a tal devoção e que sua obra foi dedicada à “pesquisa da forma”. A péssima recepção que seus últimos romances, *The Wings of the Dove*, *The Ambassadors* e *The Golden Bowl*, encontram, entre crítica e público, nos Estados Unidos, no começo do século XX, mostra que pelo menos os refinamentos do *seu* estilo barroco não eram apreciados. Mas o mais relevante, para o ponto que se quer aqui levantar, é que ao longo de sua vida, o conhecimento mais extenso e profundo da literatura norte-americana leva James à percepção de que a cultura democrática demonstra uma tendência, a “vontade de crescer”, que no mínimo dificulta o refinamento da sensibilidade estética. E em um ponto, ao menos, James manteve-se coerente consigo próprio ao longo de toda a sua vida, de toda a sua obra: criação literária depende da subsunção do sentimento de personalidade (*sense of selfhood*) a uma instância que o transcende, uma ideia, por exemplo, e ainda assim depende de que

²²² Ibid., p. 410.

a integridade deste sentimento seja mantida. “Você precisa ser *possuído*, e precisa lutar para possuir a sua possessão.” Henry James Sr. escrevera que o sentimento de personalidade é o mais ateu dos sentimentos. No entanto, não propõe a supressão deste sentimento, sem o qual, a partir da época moderna, o indivíduo perderia o sentimento de sua própria humanidade; propõe que o indivíduo o submeta à consciência de que é criatura, seja de Deus, seja da sociedade a que pertence. Pode-se dizer que, para James, o sentimento de personalidade, quando não submetido à transcendência de uma ideia, na criação artística, é um ateísmo literário.

Em outro ponto, ligado a este primeiro, James também não transigiu, ao longo de sua vida: havia, para ele, uma diferença fundamental entre a vida e a arte. Embora, em muitos momentos, tenha afirmado que “a única razão para a existência de um romance é o seu esforço em representar a vida”²²³, isso não significa que vida e arte sejam o mesmo, o que fica claro na ideia de representação. A criação artística requer, para James, uma situação de perspectiva do artista em relação à vida e, no âmbito da linguagem, requer a substituição dos termos corriqueiros, cotidianos, prosaicos por termos propriamente literários. No prefácio à Edição nova-iorquina de *The Golden Bowl*, de 1909, o autor se refere à linguagem literária como o imenso conjunto de termos, perceptivo e expressivo, que, [...] simplesmente olha por cima das cabeças dos termos ordinários – ou, talvez, seja como criaturas aladas, aninhadas nos cumes e que aspiram a ares mais puros.”²²⁴ O perspectivismo, o refinamento linguístico, a percepção aguda de que a arte *representa* a vida e este subjetivismo em que o *self* se relaciona a algo que o transcende não são tão somente prerrogativas do artista, do autor; são também condições de possibilidade da apreciação estética, do desenvolvimento da sensibilidade estética. Mais do que isso, são o meio pelo qual o indivíduo se relaciona com o mundo no qual está inserido. E o perspectivismo, refinamento e esta forma particular de subjetivismo dependem, por sua vez, de determinadas condições, entre as quais se encontram a ação do tempo sobre os objetos e os sujeitos. Com isto, voltamos a Nova Iorque, à moderna metrópole americana, à

²²³ JAMES, H., *The Art of Criticism*, p. 166. “The only reason for the existence of a novel is that it attempts to represent life.” Esta citação foi transcrita do famoso artigo de James para a Longman’s Magazine, “The Art of Fiction”, de 1884.

cultura democrática e um dos seus traços fundamentais: a vontade de crescer. A tendência democrática, já percebera Tocqueville, na primeira metade do século XIX, e da democracia norte-americana, em especial, é, no que se refere à arte e ao pensamento, da mediocrização, da vulgarização qualitativa que acompanham uma expansão quantitativa daqueles que a ela tem acesso, seja como produtores, seja como público. No caso da geografia urbana, a “vontade de crescer”, aliada à monetarização da cultura como um todo, conduz à vulgaridade arquitetônica e urbanística. E, para James, as raras exceções, os poucos casos em que se observa uma elevação do “gosto” e um “real refinamento” só confirmam a regra que aponta para um medianismo vulgar.²²⁵ Além disso, a maioria traça os limites do gosto e o gosto da maioria não tende ao refinamento, mas à mediocrização. “Na América,” afirma Tocqueville, “a maioria traça um círculo formidável em torno do pensamento. Dentro deste limites, o escritor é livre; mas ai dele, se ousar sair! Não que deva temer um auto-de-fé, mas vê-se diante de desgostos de todo o tipo e de perseguições cotidianas.”²²⁶ E Deleuze diz, em seu ensaio sobre Whitman, que a literatura norte-americana é “uma literatura popular, feita pelo povo, pelo ‘homem médio’ como criação da América e não por ‘grandes indivíduos’.”²²⁷ A tendência ao medianismo é contrária ao que James considera o fundamento da sensibilidade estética; esta depende de uma situação ou perspectiva aristocrática (*aristocratic situation*). A “situação aristocrática” é definida por uma das personagens mais conhecidas da ficção de James, a heroína de *The Portrait of a Lady*:

²²⁴ Id., *The Gonden Bowl*, p. xxvi. “the immense array of terms, perceptual and expressional, that, (...) simply looked over the heads of the standing terms – or perhaps rather, like alert winged creatures, perched on those summits and aspired to a clearer air.”

²²⁵ “Construction at large abounds in the upper reaches, construction indescribably precipitate and elaborate – the latter fact about it always so oddly hand in hand with the former; and we should exceed in saying that felicity is always its mark. But some highly liberal, some extravagant intension almost always is, and we meet here that happy accident, already encountered and acclaimed, in its few examples, down-town, of the object shining almost absurdly in the light of its merely comparative distinction. All but lost in the welter of instances of sham refinement, the shy little case of real refinement detaches itself ridiculously, as being (like the saved City Hall, or like the pleasant old garden-walled house on the north-west corner of Washington Square and Fifth Avenue) of so beneficent an admonition as to show, relatively speaking, for priceless. These things, which I may not take time to pick out, are the salt that saves, and it is enough to say for their delicacy that they are the direct counterpart of those other dreadful presences, looming round them, which embody the imagination of new kinds and new clustered, emphasized quantities of vulgarity.” In: Id., *The American Scene*, pp. 449-450.

²²⁶ TOCQUEVILLE, A., *A Democracia na América*, p.299.

²²⁷ DELEUZE, G., *Crítica e Clínica*, p. 68.

“‘That’s the great thing,’ Isabel solemnly pondered; ‘that’s the supreme good fortune: to be in a better position for appreciating people than they are for appreciating you.’ And she added that such, when one considered it, was simply the essence of aristocratic situation. In this light, if in none other, one should aim at the aristocratic situation.”²²⁸

“Estar em uma melhor posição para observar as pessoas do que elas estão para observar você”: esta frase define não apenas a posição do autor, ou do artista de um modo geral, no processo criativo, ela define o fundamento mesmo da sensibilidade estética. Mas se pode ir além nesta definição e afirmar que o perspectivismo da “situação aristocrática” se encontra na base da escolha ética responsável. A escolha ética, ancorada em um senso moral que atingiu a maturidade ética – não o senso moral bruto e não-cultivado do Adão inocente, mas o senso moral do Adão decaído e salvo por sua própria Queda – depende de que se esteja em “uma melhor posição para observar os outros”. Em um texto sobre as paisagens na ficção de James, Mona Ozouf nota a preferência do autor por cenas que se passam em dois níveis e em graus diferentes de exposição: é recorrente a situação de um personagem, semi-oculto por sombras, venezianas ou cortinas, em um balcão, uma varanda, uma janela, colocado em um nível superior, observando outro personagem, exposto e completamente iluminado, em um nível inferior, ao qual é velado, parcial ou totalmente, o seu observador. Na cena final de *The Golden Bowl*, a cena em que Maggie Verver toma plena consciência das implicações de sua escolha ética crucial, quais sejam o banimento de seu pai e Charlotte para a Cidade Americana e o conseqüente sofrimento infligido à sua amiga e rival – nesta cena, Maggie e Amerigo observam a partida de Adam e Charlotte do alto de um balcão e protegidos pela penumbra:

“Stillness, when the Prince and Princess returned from attending the visitors to their carriage, might have been said to be not so much restored as created; so that whatever next took place in it was foredoomed to remarkable silence. That would have been the case even with so natural, though so futile, a movement as Maggie’s going out to the balcony again to follow with her eyes her father’s departure. The carriage was out of sight – it had taken her too long solemnly to reascend, and she looked awhile only at the great grey space, on which as on the room still more, the shadow of dusk had fallen. (...) Yet *this* above all – her just being there as she was and waiting for him to come in, their freedom to be together there always – was the meaning most disengaged: she stood in the cool twilight and took in, all about her, where it lurked, her reason for what she had done. She knew at last really why – and how she had been

²²⁸ JAMES, H., *The Portrait of a Lady*, p. 242.

inspired and guided, how she had been persistently able, how, to her soul, all the while, it had been for the sake of this end. Here it was, then, the moment, the golden fruit that had shown afar; only, what *were* these things, in the fact, for the hand and for the lips, when tested, when tasted – what was the reward?”²²⁹

Maggie Verver percebe que a recompensa de uma escolha ética responsável e consciente, em que é impossível manter-se inocente e, por vezes, inevitável que se cause o sofrimento alheio, a recompensa pelo “conhecimento do mundo”, pelo pecado e pela Queda, pela experiência do fruto proibido é a maturidade do senso moral. E esta percepção só pode ser alcançada em perspectiva, em uma “situação aristocrática”.

Se o senso moral e a sensibilidade estética jamesianos dependem da “situação aristocrática”, o tipo específico de análise sociocultural que James desenvolve em seus relatos da viagem pela América depende também de que o autor se coloque em uma “situação aristocrática”. No prefácio, James considera que a ambivalência de sua condição de *outsider* em seu país de origem é uma condição privilegiada. O privilégio consiste justamente na combinação da imparcialidade da observação, possibilitada pela ausência de muitos anos, e a compreensão profunda, íntima, dada pelo sentido de pertencimento:

“My visit to America had been the first possible to me for nearly a quarter of century, and I had before my last previous one, brief and distant to memory, spent other years in continuous absence; so that I was to return with much freshness of eye, outward and inward, which, with the further contribution of a state of desire, is commonly held a precious agent of perception. I felt, no doubt, I confess, of my great advantage on the score; since if I had had time to become as ‘fresh’ as an inquiring stranger, I had not on the other hand had enough to cease to be, or at least to feel, as acute as an initiated native. I made no scruple of my conviction that I should understand and should care better and more than the most earnest of visitors, and yet that I should vibrate with more curiosity – on the extent of ground, that is, on which I might aspire to intimate intelligence at all – than the pilgrim with the longest list of questions, the sharpest appetite for explanations and the largest exposures to mistakes.”²³⁰

Como um “ausente restaurado”²³¹ (*restored absentee*) ao seu torrão natal, embora muitas vezes assaltado pela surpresa e tomado pela necessidade de “ajuste mental” ao inesperado e ao novo, James tem a vantagem do perspectivismo. Vantagem que lhe é garantida por sua condição ambivalente, mas que é reforçada,

²²⁹ JAMES, H., *The Golden Bowl*, pp. 442-443.

²³⁰ JAMES, H., *The American Scene*, p. 353.

²³¹ *Ibid.*, p. 453.

intensificada pela ausência quase total de perspectivismo na sociedade e na cultura observadas. Em relação a sociedade e a cultura norte-americanas, James se vê em uma melhor posição para observá-las do que vice-versa. A “situação aristocrática”, como categoria, não é prerrogativa da aristocracia, porém depende de uma cultura social que abrigue diferentes níveis, diferentes camadas; que, por assim dizer, tenha profundidade. Este não é o caso da democracia norte-americana. Esta tende à equalização e homogeneização social e cultural. Já se falou da tendência à vulgarização e mediocrização do pensamento e da arte, nos Estados Unidos, tendência que James resente a todo o momento, ao longo dos relatos. Mas a homogeneização se dá, sobretudo, na cultura americana, na relação entre os fragmentos e o todo. Deleuze, no ensaio já citado, fala da “espontaneidade” ou do “sentimento inato do fragmento”²³², na literatura norte-americana, e atribui isto a um território nacional composto por estados federados e uma população formada por imigrantes. O fragmento é, na cultura americana, um *a priori*; ele antecede o todo, que é formado posterior e externamente ao fragmento. Os fragmentos são amostras de um todo, sincrônico ou diacrônico, mas não formam uma totalidade.²³³ As observações de James, na grande cidade americana, o levam a conclusões semelhantes acerca da relação entre fragmentos e todo. Se o todo é posterior e exterior às partes, estas contêm em si, no entanto, o todo. Trata-se de uma relação metonímica: pode-se conhecer Nova Iorque, por exemplo, observando-se apenas uma de suas partes. Cada parte se conecta a todas as outras, conquanto as partes se encontrem dispersas e não formem propriamente uma totalidade:

“by so quick a process does any one aspect, in the United States, in general, I was to note, connect itself with the rest; so little does any link in the huge looseness of New York, in special, appear to come as a whole, or as final, out of the fusion. The fusion, as of elements in solution in a vast hot pot, is always going on, and one stage of the process is as typical and as vivid as another. Whatever I might be looking at, or be struck with, the object or the phase

²³² DELEUZE, G., *Crítica e Clínica*, p. 72.

²³³ Sobre *Leaves of Grass*, Deleuze afirma: “O mundo como *mostruário*: as amostras (‘espécimes’) são precisamente singularidades, partes notáveis e não-totalizáveis que se destacam de uma série de partes ordinárias. Amostras de dias, *specimen days*, diz Whitman. Amostras de casos, amostras de cenas ou de vistas (*scenes, shows, sights*). Com efeito, as amostras ora são casos, segundo uma coexistência de partes separadas entre si por intervalos de espaço (os feridos nos hospitais), ora são vistas segundo uma sucessão de fases de um movimento separadas por intervalos de tempo (os momentos de uma batalha incerta).” *Ibid.*, p. 68.

was an item in the pressing conditions of the place, and as such, had more in common with its sister items than it had in difference from them.”²³⁴

Assim James caracteriza o que ele chama de o “caldeirão do caráter ‘americano’”²³⁵, no qual cada elemento, cada fragmento, objeto, caso, etapa, conserva sua singularidade, sua natureza fragmentária e, concomitantemente, forma um todo homogêneo. O processo de fusão dos elementos jamais se completa: cada uma de suas fases pode ser discriminada e cada um dos elementos mantém suas propriedades; porém cada fase e cada elemento se assemelham aos demais.

O efeito desta relação entre as partes e o todo, na cultura norte-americana, foi a transformação dos Estados Unidos “na terra da fraternidade universal” (*the land of universal brotherhood*)²³⁶. James reiteradamente associa homogeneidade e equalização cultural e social com o sentimento de fraternidade tipicamente americano. Esta fraternidade, a que Whitman chamara de “camaradagem”²³⁷, tem em sua base o paradoxo weberiano: ela é resultado da peculiar combinação, singular ao *ethos* puritano, entre um individualismo marcado pela profunda solidão interior do indivíduo e uma solidariedade de tipo impessoal, que norteia a vida em sociedade; pela centralidade do *self* e seu apagamento, sua fusão em uma massa homogênea. A fraternidade é universal justamente por ser impessoal. É a camaradagem que Whitman estabelece com os feridos de um hospital de guerra, mas é também a liga das relações comunitárias, baseadas no interesse comum, que Tocqueville reconhece como o fundamento da descentralização administrativa nos Estados Unidos. Este tipo de fraternidade pressupõe que os indivíduos são, *a priori*, iguais frente a uma instância que lhes é externa: Deus ou a lei ou interesses comuns, o que tem como consequência uma certa homogeneidade social.

“Um fenômeno absolutamente novo”, entretanto, se apresenta na cena americana, no começo do século XX, e leva James a reconsiderar suas conclusões sobre a homogeneidade da infusão no caldeirão americano. Este fenômeno é a

²³⁴ JAMES, H., *The American Scene*, p. 452.

²³⁵ *Ibid.*, p. 456.

²³⁶ *Ibid.*, p. 454.

²³⁷ “A Camaradagem,” diz Deleuze, “é essa variabilidade, que implica um encontro com o Fora, uma caminhada das almas ao ar livre, na ‘grande-estrada’. É com a América que a relação de camaradagem ganha supostamente o máximo de extensão e de densidade, alcança amores viris e populares, adquirindo ao mesmo tempo um caráter político e nacional: não um totalismo ou um

presença ubíqua do estrangeiro, do imigrante. O que dá o tom homogêneo da cena passa a ser, a princípio, a universalidade deste novo elemento. “Se fosse perguntado por que,” diz James, “parecendo o estrangeiro um estrangeiro, a unicidade (*singleness*) da impressão, em todo o lugar, continua a ser tão marcada, a resposta, mais evidente, pareceria ser que o estrangeiro ele mesmo claramente *faz* a unicidade da impressão.”²³⁸ A ubiquidade do imigrante coloca o autor ante à “grande questão ‘étnica’”²³⁹ – questão que gerou, entre os comentadores de James, muitas interpretações divergentes, mesmo contrárias.

Pode-se dizer que a divergência de interpretações gerou uma controvérsia acerca da *persona* de James como intelectual e artista, a qual pode ser, em linhas gerais, definida por duas posições conflitantes. A primeira posição, que pode ser considerada clássica e, como tal, sobrevive com bastante intensidade até os dias atuais, enxerga James como um idealista estético, enclausurado na torre de marfim da arte como forma de evasão da difusa vulgaridade pela qual se caracteriza a modernidade. Esta posição, que marcou os comentários clássicos sobre James, como os de Percy Lubbock e F. O. Matthiessen, é retomada por parte da vertente da crítica literária que, a partir da década de 1980, ficou conhecida, sobretudo nos Estados Unidos, como estudos culturais (*cultural studies*). Deste ponto de vista, as observações de James sobre a moderna metrópole americana são lidas como sinais do horror de um esteta ante a vulgarização que a cultura norte-americana anglo-saxã clássica sofre a partir da introdução de hordas de imigrantes oriundas das classes populares europeias. Trechos isolados dos relatos, em que James fala dos “momentos felizes” em que é possível realizar uma “evasão do presente” e em que afirma que “não há como escapar do ubíquo estrangeiro nem no futuro, nem

totalitarismo, mas um ‘Unionismo’, como diz Whithman.” In: DELEUZE, G., *Crítica e Clínica*, p. 71.

²³⁸ Ibid., 453. “If it be asked why, the alien still striking you so as an alien, the singleness of impression, throughout the place, should still be so marked, the answer, close at hand, would seem to be that the alien himself fairly *makes* the singleness of impression.” As observações de James sobre a presença ubíqua do imigrante são de tal modo recorrentes e de tal modo intensas que se pode concluir que esta parece ao autor ser a marca fundamental da cena americana contemporânea: “Once it has set your observation, to say nothing of your imagination, working, it becomes for you, as you go and come, the wonderment which everything ministers and that is quickened well-nigh to madness, in some places and on some occasions, by every face and every accent that you meet eyes and ears.” Ibid., pp. 455-456. “Repeatedly, in the electric cars, one seemed invited to take that for granted – there being occasions, days and weeks together, when the electric car offer you nothing else to think of. The carful, again and again, is a foreign carful; a row of faces, up and down, testifying, without exception, to alienism undisguised and unamashed.” Ibid., p. 459.

²³⁹ Ibid., 455.

mesmo no presente, [...] apenas no passado”²⁴⁰, são utilizados como justificativa desta linha de interpretação.

A segunda posição é tomada por uma outra parte dos estudos culturais, que pretende fazer uma releitura da obra de James, enquadrando o autor em uma perspectiva afim aos seus próprios pressupostos. Nesta corrente procura-se distinguir James de sua aura cultural; aura que o teria consagrado como um esteta isolado da vida e das experiências reais. Na releitura que se propõe, compreende-se que o autor de *The American Scene* considera o pluralismo cultural gerado pela intensificação da imigração, na virada do século, como um traço positivo da modernidade americana. Destaca-se, nesta corrente, a releitura dos relatos da viagem de James aos Estados Unidos feita por Ross Posnock, que enfatiza a importância da dimensão da experiência e da contingência no texto do autor.

Desde já é necessário que se esclareça que o presente trabalho não se alinha a nenhuma das duas posições, embora possa eventualmente afinar-se, em parte, a algumas das interpretações ou ênfases por elas oferecidas. O que se pretende, aqui, é buscar compreender, a partir da leitura dos relatos, a pertinência de cada uma destas duas linhas interpretativas. Pretende-se também compreender a forma pela qual James lida com a “grande questão ‘étnica’” a partir do problema da homogeneização sociocultural. Acredita-se que, para o autor, a questão fundamental não diz respeito à adesão ou rejeição do multiculturalismo – o que, ademais, seria perfeitamente anacrônico –, mas sim à possibilidade de que haja ainda, nas sociedades modernas, nichos em que vigore a “situação aristocrática”. Esta possibilidade está na contra-corrente da homogeneização e equalização cultural características da sociedade norte-americana. “Eu detesto a simplicidade americana,” diz James, “eu exulto diante da acumulação de complicações de todo tipo.”²⁴¹ Seguindo esta pista do autor, o ponto que se procurará destacar nas observações de James a respeito da ubiquidade do estrangeiro imigrante se refere, portanto, à possibilidade de contribuição da política de imigração para uma real complexificação social e cultural. Começar-se-á pela citação do trecho de *The American Scene* que, principalmente, dá margem às releituras do autor pelos

²⁴⁰ Ibid., 428. “an artful evasion of the actual”; “There was no escape from the ubiquitous alien into the future, or even into the present; there was only an escape but into the past.”

²⁴¹ JAMES, H., *The Letters of Henry James*, vol. 2, p. 17. “I hate American simplicity. I glory in the piling up of complications of every sort.”

estudos culturais e no qual estas releituras procuram se justificar. Assim se indaga James:

“Who and what is an alien, when it comes to that, in a country peopled from the first under the jealous eye of history? – peopled, that is, by migrations at once extremely recent, perfectly traceable and urgently required. They are still, it would appear, urgently required – if we look about far enough for urgency; though of that truth such a scene as New York may well make one doubt. Which is the American by these scant measures? – which is *not* the alien, over a large part of the country at least, and where does one put a finger on the dividing line, or, for that matter, ‘spot’ and identify any particular phase of the conversion, any one of its successive moments?”²⁴²

A despeito da frase que se segue ao segundo travessão – em geral omitida por reticências –, em que não é dispensada muita simpatia à cena nova-iorquina marcada pela nota estrangeira, uma leitura culturalista dos relatos de James, ao notar que o autor coloca, por assim dizer, “no mesmo saco”, os colonizadores anglo-saxões e os novos imigrantes europeus, o justifica contra a acusação de Matthiessen de uma aproximação a posições racistas. Mais do que isso, a citação e o relato das impressões que se seguem são interpretados, na chave culturalista, como favoráveis à pluralidade cultural da grande cidade americana. Quando tais análises se fundamentam na oposição entre pluralismo cultural, de um lado, e sofisticação, excelência e rigor estético, de outro, elas falham em compreender a posição do autor dos relatos. James jamais abandona a ideia de que a sensibilidade estética, tanto na criação quanto na apreciação da arte, só pode ser desenvolvida quando fundamentada no rigor, no cultivo da sofisticação do gosto e com vistas à excelência; jamais abandona a ideia de que as sociedades aristocráticas são, a princípio, pelas diferenciações a elas inerentes, aquelas em que a excelência tende a surgir com mais recorrência. No entanto, quando se suspende esta oposição, e se procura, na obra de James, a combinação de excelência, rigor e sofisticação com pluralismo cultural, abre-se uma possibilidade de leitura dos relatos bastante interessante. Posnock, por exemplo, afirma, a partir da citação acima transcrita, que James se opõe a qualquer tipo de essencialização de identidades sociais, étnicas e culturais. Daí a dificuldade de colocar o dedo na linha divisória entre o norte-americano e o estrangeiro. A afirmação de Posnock parece ser apropriada no que se refere à identidade do próprio autor dos relatos: ele próprio, como um

²⁴² Id., *The American Scene*, p. 459.

nativo-*outsider*, se encontra na faixa fronteira, ambivalente e obscura entre a identidade norte-americana e a identidade europeia.

A ambiguidade que permeia as observações de James com referência ao imigrante explica, ao menos em parte, as diferenças tão radicais de interpretação a que elas foram submetidas. Por um lado, James afirma que a ubiquidade do estrangeiro priva o nativo do “luxo daquela fechada e doce e *completa* consciência nacional, como é a dos suíços e dos escoceses”²⁴³, e sua consequência é o sentimento de banimento (*dispossession*)²⁴⁴ na sua relação com o seu próprio país – entre todas, “a suprema relação”. Por outro lado, contudo, não o satisfaz a completa assimilação do imigrante, fundido no “caldeirão americano”, e despojado dos traços culturais de seu país de origem. Em certos momentos, o autor dos relatos parece ressentir a lentidão com que o processo de assimilação se dá, para o qual não parece haver nenhuma “mágica fácil” e no qual o imigrante parece ter toda a calma do mundo, obrigando o nativo a “percorrer mais da metade do caminho para encontrá-lo”²⁴⁵. Em outros, porém, James vê a assimilação como o trabalho de “uma hora”²⁴⁶ e a todo momento ressentido que ela cumpra uma função homogeneizadora.

Do ponto de vista que aqui nos interessa analisar as passagens dos relatos que se referem à presença ubíqua do estrangeiro – vale dizer, a preocupação do autor com a homogeneização sociocultural –, a preferência de James por identidades fronteiriças, móveis, variáveis e heterogêneas assume um novo sentido. A questão deve ser deslocada do problema da simpatia ou antipatia do autor pelo pluralismo cultural, para o problema, levantado pelo próprio James, da existência ou inexistência de um real pluralismo cultural. Os primeiros choques provocados pela ubiquidade da presença do imigrante levam James a se perguntar se o “elemento comum” que se destaca no “caldeirão do caráter americano” pode de fato ser encontrado, por exemplo, na parte baixa do leste da cidade, onde se localizam os bairros das comunidades italianas. James ressentido o imigrante em seu isolamento, sua incomunicabilidade que, a princípio, o chocam como uma surpreendente ausência de fraternidade, na “terra da fraternidade universal”. Logo

²⁴³ Ibid., p. 428. “the luxury of some such close and sweet and *whole* national consciousness as that of the Switzer and the Scot.”

²⁴⁴ Ibid., p. 427.

²⁴⁵ Ibid., p. 427. “We must go, in other words, *more* than half-way to meet them.”

²⁴⁶ Ibid., p. 463.

no começo de sua viagem, quando caminhava por Nova Jersey, pouco depois de seu desembarque, ele se frustra na tentativa de entabular uma conversa corriqueira com alguns trabalhadores estrangeiros que encontra em seu caminho. O “elemento da comunicação” que, nas sociedades tradicionais europeias “teria operado, de lado a lado, como jogo de reconhecimento mútuo, fundado em antigas familiaridades e hereditariedades”²⁴⁷, através do qual indivíduos de duas classes distintas estabelecem contato social, falha em executar sua função nos Estados Unidos. James atribui a falha antes ao isolamento do imigrante do que às barreiras circunstanciais, como a diferença de idioma.

Este isolamento, entretanto, está fadado a ser superado pela máquina de assimilação da democracia americana. A assimilação ou conversão ao “caráter americano” se dá, para o desgosto de James, no sentido da homogeneização. Para ele, “nada é mais característico no país que o desenvolvimento dessa máquina, na forma dos hábitos políticos e sociais, da escola comum e do jornal”²⁴⁸. Os hábitos políticos e sociais, secularização dos velhos hábitos morais dos colonos da velha América, são a liga da qual é feita a solidariedade impessoal, a fraternidade americana. Os “pequenos estrangeiros” transformados por esta máquina “colossal” são o “estofado do qual irmãos e irmãs são feitos”²⁴⁹, mas feitos de modo a criar uma situação de homogeneidade em que, mesmo a percepção dos fragmentos de que o todo da cultura americana é feito se torna cada vez mais difícil. Se a tendência à homogeneização é característica da democracia americana desde suas origens históricas, na modernidade *belle époque*, em geral, e na política assimiladora e massificadora da burocrática Era Roosevelt, em particular, esta tendência alcança, com a vontade de crescer, extremos perigosos. O que James chama de a “grande pressão equalizadora”²⁵⁰, atua tanto sobre o imigrante estrangeiro, quanto sobre ele próprio, o nativo-*outsider*, o “ausente restaurado” ao seu país de origem. Esta pressão faz com que ambos “sintam-se em casa”²⁵¹. O

²⁴⁷ Ibid., p. 454. “the element of communication (...) would have operated, from side to side, as the play of mutual recognition, founded on old familiarities and hereditaries.”

²⁴⁸ Ibid., p. 445. “nothing is more characteristic of the country than the development of this machinery, in the form of the political and social habits, the common school and the newspaper”

²⁴⁹ Ibid., p. 455. “the stuff of whom brothers and sisters are made.”

²⁵⁰ Ibid., p. 460. “the great equalizing pressure”

²⁵¹ Ibid., p. 460. “The great fact about his [the restored absentee’s] companions was that, foreign as they might be, newly inducted as they might be, they were *at home*, really more at home, at the end of their few weeks or months or their year or two, than they had ever in their lives been before; and that *he* was at home too, quite with the same intensity: and yet that it was this very equality of condition that, from side to side, made the whole medium so strange.”

perigo consiste no fato de que, no caso do imigrante, este “sentir-se em casa” atua como um mecanismo repressor de suas singularidades historicoculturais, dos elementos tradicionais trazidos de seu país de origem, os quais poderiam contribuir para a heterogeneização da cultura, nos Estados Unidos. Um dos fatos que mais chocam James é a dificuldade de identificar, entre os imigrantes italianos na América do Norte, o que ele designa como o “colorido” que marca, para o estrangeiro em visita à Itália, a atmosfera cultural deste país. Ao contato com a atmosfera cultural norte-americana, os italianos perdem a sua cor, tal como um tecido, compara James, que infuso em uma banheira de água quente perde sua cor e seu brilho. James, contudo, explicita a falha em sua analogia: se a cor e o brilho que deixam o tecido se difundem pela água da banheira e penetram nas demais peças de roupa, no caldeirão cultural americano, a cor específica e tradicional de uma determinada cultura desaparece, sem manchar a atmosfera cultural local. A modernidade democrática tende a marcar a cultura urbana norte-americana, na virada do século, pela “geral amenidade de atitude”²⁵². A perda das cores locais das novas culturas adventícias e a homogeneização daqueles de quem elas foram retiradas aponta para a vulgarização cultural e a burocratização social.

A fogueira democrática de Hawthorne parece ter-se transformado, nos relatos de James, em uma imensa fornalha que reduz a nada o trabalho secular da história e as especificidades culturais. O “Titã da inovação” hawthorneano, no entanto, poupa aquilo que, na tradição, contém a Verdade. Quando o narrador de *Earth's Holocaust* se pergunta se, no dia seguinte à grande conflagração, restará alguma coisa “melhor ou pior que um punhado de brasas e cinzas”, o personagem que o acompanha lhe responde:

“Assuredly there will,” said my great friend. “Come hither to-morrow morning, ou whenever the combustible portion of the pile shall be quite burned out, and you will find among the ashes everything really valuable that you have seen cast into the flames. Trust me, the world of to-morrow will again enrich itself with the gold and diamonds which have been cast off by the world of today. Not a truth is destroyed nor buried deep among the ashes but it will be raked up at last.”²⁵³

²⁵² Ibid., p. 462. “the general amenity of attitude”

²⁵³ HAWTHORNE, N., *Tales and Sketches*, p. 905.

James se indaga se, no caldeirão americano, os traços culturais e as heranças históricas europeias terão a mesma sorte. Desaparecerão elas para sempre ou também serão, algum dia, desenterradas?

“What *does* become of the various positive properties, on the part of the certain installed tribes, the good manners, say, among them, as to which the process of shedding and the fact of eclipse come so promptly into play? It has taken long ages into history, in the other world, to produce them, and you ask yourself with independent curiosity if they may really be thus extinguished in an hour. And if they are not extinguished, into what pathless tracts of the native atmosphere do they virtually or provisionally, and so all undiscoverably, melt? Do they burrow underground to wait their day again? – or in what strange secret places are they held in deposit and in trust? The ‘American’ identity that has profited by their sacrifice has meanwhile acquired (in the happiest cases) all apparent confidence and consistency; but may not the doubt remain of whether the extinction of qualities ingrained in generations is to be taken for quite complete?”²⁵⁴

Embora James afirme ser esta sequência de interrogações especulações vãs, fruto do que ele chama de “espírito de frivolidade intelectual” (*spirit of intellectual dalliance*)²⁵⁵, suas observações denotam uma forte esperança de que *através* da “identidade americana” as propriedades culturais, que esta mesma identidade eclipsou, manifestem-se novamente. Mais do que uma esperança remota, James observa, contudo, uma brecha para sua realização, já no momento presente: o “organismo para a ‘assimilação’ bem sucedida”, a despeito de sua eficácia, deixa “ainda um resíduo com o qual se pode contar.”²⁵⁶ A margem residual da assimilação ao “caráter americano” é o espaço fronteiro que, de acordo com Posnock, “permanece na vida americana, potencialmente capaz de criar estruturas sociais e psíquicas mais expandidas, mais flexíveis.”²⁵⁷ É o espaço em que as identidades culturais e sociais são menos fixas, mais plásticas e mais improvisáveis. É o espaço em que a herança puritana de um *self* fixo, produto da dialética de autoapagamento e autoafirmação, pode ser moderada pela herança humanista da automodulação da individualidade com base na flexibilidade e na improvisação.

²⁵⁴ JAMES, H., *The American Scene*, p. 463.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 463.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 458. “the assimilative force itself has the residuum still to count with”

²⁵⁷ POSNOCK, R., “Affirming the Alien: The Pragmatist Pluralism of *The American Scene*.”, In: FREEDMAN, J., *The Cambridge Companion to Henry James*, p. 229. “remains in American life, potentially able to fashion looser, more flexible social and psychic structures.”

Há, portanto, uma brecha no espírito homogeneizador da democracia norteamericana, que é consequência da própria radicalidade da moderna vontade de crescer. Se a assimilação democrática pode ser representada como um enorme caldeirão cuja “circunferência e profundidade são tamanhas que somente podemos nos relacionar com sínteses as mais extremas”²⁵⁸, ao devorar toda e qualquer heterogeneidade, a sociedade democrática tem de abrigar os resíduos não assimilados. James enxerga a sociedade democrática, nos Estados Unidos, paradoxalmente, como fechada e aberta²⁵⁹, homogênea e heterogênea, como todo e como fragmento. O paradoxo é função, talvez, do “doloroso vazio”, de uma sociedade e uma cultura nacionais marcadas pela ausência de substancialidade tradicional, pela ausência de uma relação positiva com o passado, com a história, pelo caráter quantitativo da vontade de crescer. Mas, ao crescer quantitativamente, esta cultura depara-se com resíduos qualitativos; ao forjar uma identidade fixa, um homogêneo “caráter americano”, ela convive com uma margem em que as identidades são plásticas, fluidas, variáveis. A brecha já se encontrava presente na ortodoxia da tradição religiosa que fundamentou a democracia americana. As ambiguidades inerentes à dialética do autoaperfeiçoamento do *self*, no puritanismo, deixaram uma brecha para posições heterodoxas diversas. Assim, as influências da tradição unitarista, da teologia de Henry James Sr., que volta o indivíduo para o mundo social, e de um humanismo difuso contribuíram uma margem residual, na qual se constituiu um individualismo mais plástico, que subsiste ainda na modernidade *belle époque*. É nesta margem, neste estreito espaço em que vigoram as diferenças, que pode se cultivar a “situação aristocrática”. E é na grande cidade moderna, onde a vontade de crescer atingiu a intensidade mais alta e onde seu vínculo com a tradição religiosa se dissolveu quase por completo e a democracia foi esvaziada de seu espírito, que a margem residual de heterogeneidade cultural é mais larga.

²⁵⁸ JAMES, H., *The American Scene*, p. 463. “The caldron (...) has such a circumference and such a depth that we can only deal here with the ultimate syntheses.”

²⁵⁹ POSNOCK, R., “Affirming the Alien: The Pragmatist Pluralism of *The American Scene*.”, In: FREEDMAN, J., *The Cambridge Companion to Henry James*, p. 229.