

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
Departamento de Letras Orientais
Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura
Japonesa

JOÃO MARCELO AMARAL REIMÃO MONZANI

Uma abordagem do romance *Kokoro* de Natsume Sôseki

Dissertação apresentada ao Departamento de
Letras Orientais para obtenção do título de Mestre
em Letras - Língua, Literatura e Cultura Japonesa.

Orientadora: Profa. Dra. Madalena Natsuko
Hashimoto Cordaro

São Paulo

2011

JOÃO MARCELO AMARAL REIMÃO MONZANI

Uma abordagem do romance *Kokoro* de Natsume Sôseki

Dissertação apresentada ao Departamento de
Letras Orientais para obtenção do título de Mestre
em Letras - Língua, Literatura e Cultura Japonesa.

Orientadora: Profa. Dra. Madalena Natsuko
Hashimoto Cordaro

São Paulo

2011

Nome: JOÃO MARCELO AMARAL REIMÃO MONZANI

Título: Uma abordagem do romance *Kokoro* de Natsume Sôseki

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof(a). Dr(a). _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

SUMÁRIO

Introdução.....	3
Capítulo 1 - Algumas características das sociedades não individualistas e seus reflexos nas representações literárias.....	4
Capítulo 2 - “Meu Individualismo”	36
Capítulo 3 - Uma abordagem do romance <i>Kokoro</i>	55
Observação final.....	94
Bibliografia.....	96

Resumo

A presente dissertação tem como objetivo uma aproximação crítica à obra de ficção *Kokoro* de autoria de Natsume Sôseki publicada em 1914. Como eixo temático central dessa abordagem foi escolhida a tópica do individualismo – primordial na obra em foco e em sua fortuna crítica. Inicialmente, no capítulo 1, buscamos traçar as significações centrais do conceito em questão, qual seja, o individualismo na visão de pensadores e escritores ocidentais. Em seguida, no capítulo 2, verificamos como essa noção foi tratada pelo autor, para além do plano ficcional, na palestra ‘Meu individualismo’ proferida em 1914, texto esse inédito em português que traduzimos para esse trabalho. Finalmente, no capítulo 3, realizamos uma leitura por via da crítica literária do romance *Kokoro*, sempre com ênfase em nosso recorte temático.

Palavras-chave: *Kokoro*; Natsume Soseki; Individualismo; Ficção Japonesa; “Meu individualismo”

Abstract

This dissertation is centered in a critical reading of the novel *Kokoro*, published in 1914, by Natsume Soseki. As the central thematic axis of our research it was chosen the notion of individualism – given its importance to the analysed novel and its critical reception. First, in chapter 1, we tried to clarify the concept of individualism and its central meanings. Then, in chapter 2, we examined how such notion has been worked upon by the writer not in his fictional prose, but in a lecture called ‘My individualism’, which has been translated for the first time into Portuguese for our specific purpose. Finally, in chapter 3, we have critically examined the novel, always bearing in mind our thematic focus.

Keywords: *Kokoro*; Natsume Soseki; Individualism; Japanese fiction; “My Individualism”

Uma abordagem do romance *Kokoro* de Natsume Sôseki

Introdução

O presente estudo é uma aproximação, introdutória, ao estudo de um romance japonês do século vinte. A fim de tratar do assunto que nos interessava, fizemos um capítulo teórico inicial a respeito da noção de individualismo – questão central nessa obra.

Esse capítulo inicial busca evidenciar algumas características das sociedades ditas não individualistas e sua contraface – as sociedades afirmativamente individualistas, no Ocidente. A idéia do capítulo foi criar um arcabouço conceitual que nos permitisse analisar os fenômenos ligados ao individualismo. Nesse estudo, configurou-se o conceito de que uma sociedade individualista é aquela que promove a separação da pessoa de seu grupo social e valoriza esse fato. Além disso, outras características indicadas foram: predominância da identidade-eu sobre a identidade-nós; a solidariedade orgânica; a impossibilidade de transcendência da vida comunal; a unicidade dos valores morais; a predominância da vergonha sobre a culpa de consciência; a alteridade na introspecção e subjetividade; a orientação para o passado e a ausência dos conceitos de liberdade, igualdade e dignidade humana universais.

O segundo capítulo teve por objetivo transplantar as questões levantadas no primeiro para o Japão, especificamente através da ótica do autor aqui estudado, Natsume Sôseki. Traduzimos e comentamos uma palestra de Sôseki a respeito do individualismo. A questão fica assim posta no tempo e local do autor de nosso estudo.

O terceiro capítulo é uma análise do romance *Kokoro* (1914) de Natsume Sôseki. Seguindo a linha geral de nosso estudo, a ênfase foi dada àqueles aspectos ligados à noção de individualismo. Isso se deu por dois motivos: nosso sentimento pessoal de que aí poderia se encontrar o coração do livro e a constatação de que a fortuna crítica recaía sobre esse tema.

Capítulo 1. Algumas características das sociedades não individualistas e seus reflexos nas representações literárias

Capítulo 1. Algumas características das sociedades não individualistas e seus reflexos nas representações literárias

O emprego do termo indivíduo para referir-se às pessoas de épocas pré-modernas, apesar de costumeiro, é anacrônico: em seu sentido atual, o da pessoa isolada, seu uso data do século XVIII.

O mundo das comunidades fechadas, ou seja, o mundo antigo e medieval (na História Ocidental), não fornecia aos seus membros modos de pensar que levassem à criação de uma imagem do ser isolado, fora dos limites do grupo. O fundamento pessoal dos membros de uma comunidade estava na sua pertença a uma estrutura exterior a eles. A pessoa percebia-se enquanto um momento de estruturas maiores que a precediam e ultrapassavam.¹ Sua passagem preenchia um espaço numa estrutura já dada anteriormente: é este preenchimento que criava sua autoimagem.

Pertencer a uma família (extensa), a uma profissão herdada (guildas, corporações), a uma igreja e a um feudo específico: são esses os elementos que estão em jogo na criação da identidade de um homem medieval. São critérios situados fora do *self*.

Norbert Elias (1897-1990) chama esta forma de identidade, em que a pessoa se autopercebe muito menos pelo que *eu (isoladamente) sou* e muito mais pelo que *nós (eu e meu grupo) somos* de “identidade-nós”. Como exemplo de uma sociedade de “identidade-nós”, cita Roma:

O Estado romano republicano da Antiguidade é exemplo clássico de um estágio do desenvolvimento em que o sentimento de pertencer à família, à tribo e ao Estado, ou seja, a identidade-nós de cada pessoa isolada, tinha muito mais peso do que hoje

¹ “Como, nas sociedades aristocráticas, todos os cidadãos estão colocados em um lugar fixo, uns acima dos outros, resulta ainda que cada um percebe acima de si um homem cuja proteção lhe é necessária, e mais abaixo um do qual ele pode exigir a colaboração. Os homens que vivem nos tempos aristocráticos são quase sempre ligados de maneira estreita a algo que está fora deles, e frequentemente estão dispostos a esquecerem de sua própria pessoa.” Trecho de ‘A democracia na América’ de Tocqueville in DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus* - essai sur le système de castes. Paris: Gallimard, 1966, p. 32.

na balança nós-eu. Assim, a identidade-nós mal era separável da imagem que as classes formadoras da língua tinham da pessoa individual.²

Mesmo no plano da transcendência ao mundo, a religião, o cristianismo medieval situava o indivíduo num complexo maior, exterior a ele; sua posição no mundo derivava de sua posição no esquema divino das coisas. Daí o medo de ser excomungado, de perder o seu lugar nesta e na próxima vida. Na cristandade medieval, até o Renascimento, a punição final reservada aos ímpios estava muito mais ligada ao não pertencimento à Igreja, ao plano divino, do que a quaisquer atitudes (morais ou não) tomadas nesta vida:³

Em princípio, a separação entre o justo e o injusto no dia do Juízo Final realizar-se-ia de acordo com a filiação religiosa e a sinceridade religiosa; os hereges de todos os tipos estavam condenados a punições horríveis.⁴

Ou, ainda, tenha-se em mente todo o plano estrutural d'A *Divina Comédia*, de Dante Alighieri (1265-1321), em que, independentemente de seus vícios ou virtudes, todo o passado pagão é condenado ao Inferno. Fica assim claro que o que ainda interessava era a pertença da pessoa à Igreja (e a fé consequente), e não somente a moralidade individual. A condenação ao Inferno pela amoralidade individual terrena é

² ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. (trad. Vera Ribeiro) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, p. 130.

³ A dificuldade em se 'arrancar' um pagão do Inferno e colocá-lo no Paraíso pode ser visualizada com auxílio de uma anedota sobre o imperador Trajano, contada por LE GOFF (1964): "Ora, como um dia Gregório (Grégoire Le Grand) passava pelo foro de Trajano, veio-lhe a lembrança da justiça e da bondade deste velho imperador: tão bem que, chegado à basílica de São Pedro, ele chorou amargamente e orou por Trajano. E eis que uma voz do alto responde: 'Gregório, acolho seu pedido e liberto Trajano da pena eterna, mas cuide de no futuro não orar por um danado.' Segundo Damasceno, a voz teria simplesmente dito a Gregório: 'Eu realizo teu pedido e perdoo Trajano' [...] Outros dizem que a alma de Trajano não foi completamente liberta do suplício eterno, mas que sua pena foi simplesmente suspensa [...] Outros estimam que Trajano foi liberto da pena material, o tormento no inferno, mas continuou sofrendo a pena moral, que consiste em ser privado da visão de Deus." in LE GOFF, Jacques. *La civilisation de l'occident medieval*. Paris: Arthaud, 1964, p. 216.

⁴ HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*, Lisboa: Ed. Presença, 1982, p. 64.

resultado do movimento de secularização da religião durante o Renascimento. A obra de Dante é um dos primeiros sinais neste sentido.

É claro que esse é apenas um lado do papel que o cristianismo pode desempenhar na consciência do homem. Existe outro, muito mais fértil para a criação da individualidade, de que falaremos mais tarde.

Dissemos acima que o termo indivíduo é inapropriado à humanidade da Antiguidade e da Idade Média. Antes de prosseguir esta discussão, talvez seja desejável delimitar o que entendemos por indivíduo (moderno e ocidental). Para tanto, tomaremos por base os textos ‘*Mudança na balança nós-eu*’ (1987), de Norbert Elias, e ‘*Gênese, I – Do Indivíduo-fora-do-Mundo ao Indivíduo-no-Mundo*’ (1981), de Louis Dumont (1911-1998).

Já falamos da “identidade-nós” de Elias. O contraponto deste conceito é a “identidade-eu”, na qual é a singularidade de cada pessoa, sua diferença para com todos os outros membros de seu grupo (e não sua semelhança com os demais) que é enfatizada:

É característico da estrutura das sociedades mais desenvolvidas de nossa época que as diferenças entre as pessoas, sua identidade-eu, sejam mais altamente valorizadas do que aquilo que elas têm em comum, sua identidade-nós.⁵

A ênfase dessa conceituação, acreditamos, deve ser posta tanto em ‘*diferenças*’ como em ‘*altamente valorizadas*’. Como fica claro na definição de Elias, não basta apenas que o indivíduo perceba-se enquanto diferente de seu grupo; é o reconhecimento e a **valorização** (compartilhada por todo o corpo social) dessa diferença que desempenham um papel fundamental no conceito de indivíduo moderno ocidental. Ainda Elias:

A ideia de um indivíduo sem grupo, de uma pessoa tal como seria se fosse despojada de toda referência ao nós, tal com se afiguraria **se a pessoa isolada fosse tão altamente valorizada** que todas as relações-nós como família, tribo ou Estado

⁵ ELIAS, Norbert. Idem, *ibidem*.

fossem consideradas relativamente sem importância [...] essa ideia ainda estava em boa medida abaixo da linha do horizonte na práxis social do mundo antigo. ⁶ (grifo nosso)

A mesma ênfase na valoração (coletiva, compartilhada socialmente, ideológica até) do indivíduo descolado de seu grupo pode ser encontrada no texto de Dumont. Aí, o autor procura demonstrar sua tese de que, numa sociedade holista, ou seja, numa sociedade que enfatiza o próprio grupo em detrimento do indivíduo, o individualismo só pode surgir na figura do ‘indivíduo-fora-do-Mundo’. Por enquanto, queremos destacar a diferença essencial que Dumont percebe entre as sociedades holistas e as individualistas. Não se trata apenas da diferença evidente de que na segunda existem indivíduos isolados do grupo: “Quando o indivíduo constitui o **valor** supremo, falo de individualismo; no caso oposto, em que o **valor** está na sociedade como um todo, falo de holismo”. ⁷ (grifo nosso).

Salta aos olhos a importância que Dumont atribui à valoração social do indivíduo nas sociedades individualistas. Acreditamos, portanto (baseando-nos nesses autores), que a definição de ‘indivíduo moderno’ ocidental envolve duas características complementares e indissociáveis. É a pessoa descolada de seu grupo, diferenciada e valorizada enquanto tal. ⁸ Essa valoração não é apenas ideológica; influi no modo de agir da pessoa isolada.

Isso fica claro quando observamos o ‘Indivíduo-fora-do-Mundo’ de Louis Dumont, a título de contraexemplo. Este é o indivíduo isolado, que basta a si mesmo, consagrado ao seu progresso individual, mas que, no plano da *práxis* social, não é valorizado, não tem o seu lugar. O protótipo do ‘Indivíduo-fora-do-Mundo’ é o renunciante religioso da Índia. É um homem em busca de verdades últimas e que “*abandona a vida social e suas restrições para consagrar-se ao seu progresso e*

⁶ ELIAS, Norbert. Idem, *ibidem*.

⁷ DUMONT, Louis. *O individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. (trad. Álvaro Cabral) Rio de Janeiro: Rocco, 1985, p. 37.

⁸ Louis Dumont é ainda mais explícito em outra obra: “Deste ponto de vista uma primeira constatação se impõe: o indivíduo é um valor, ou melhor, ele faz parte de uma configuração de valores *sui generis*.” In: DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard., 1966, p. 23.

destino próprios".⁹ Há, portanto, uma semelhança nítida com o indivíduo moderno ocidental: o renunciante da Índia é autônomo, não depende das estruturas sociais para a construção de sua autoimagem e para trilhar o seu caminho. Mas, ressalta Dumont, há também uma diferença fundamental: “*Nós [indivíduos modernos ocidentais] vivemos no mundo social, ele [o renunciante] vive fora deste*”.¹⁰

O ‘Indivíduo-fora-do-Mundo’ renuncia a toda a trama de instituições sociais que regem a vida em comunidade. Ele não dispõe de mecanismos de ação possíveis sobre este mundo coletivo, porque está inserido no contexto de uma sociedade holista, que valoriza o coletivo. Já o indivíduo moderno ocidental é valorizado enquanto tal (é o ‘indivíduo-no-mundo’); tem, portanto, espaço para agir neste mundo. No contexto holista, a menor ruptura com o mundo social acarreta, imediatamente, uma dissociação total com este. No contexto individualista, a pessoa que tenha completado sua individualização é que é percebida como apta para atuar neste mundo.

Em literatura, quando o individualismo ocidental aparece em seu auge, no século XIX, surgem as personagens arrivistas do romance realista francês: Julien Sorel (*Le rouge et le noir* [1830], de Stendhal), Rastignac (*Le père Goriot* [1834-5], de Balzac). São personagens dedicadas exclusivamente aos seus interesses e destinos, mas estes destinos tomam forma no coração do mundo social. O arrivista existe para o mundo social, e não em ruptura com este. Na Inglaterra, também, o ápice do individualismo é o *self-made man* (*Self-Help*, de Samuel Smiles, data de 1859), o homem que alcançou um sucesso inconfundivelmente mundano. Como se vê, é o polo oposto ao renunciante da cultura hindu: basta comparar esses casos, por exemplo, com a narrativa e os ideais de vida de Siddharta Gautama, o Buda.¹¹

*

Mais adiante, delinearemos melhor a definição de indivíduo. Para o que nos interessa aqui, vale dizer, o contraste entre pessoa pré-moderna e indivíduo moderno, já é o bastante.

⁹ DUMONT, Louis. Idem, *ibidem*.

¹⁰ DUMONT, Louis. Idem, p. 38.

¹¹ Cf. HARVEY, Paul. *An introduction to Buddhism: teachings, history and practices*. Cambridge: CUP, 1990.

Gostaríamos apenas de acrescentar uma palavra a respeito dos limites da noção de indivíduo com a qual estamos trabalhando. Não é intenção deste trabalho transmitir a ideia de que, oposto ao moderno individualismo, existiu anteriormente uma situação arcaica onde as pessoas eram *completamente* absorvidas pelo todo social, impossibilitando o surgimento de quaisquer traços pessoais. Todo ser humano nasce com características peculiares, por mais fluidas e indiferenciadas que elas sejam. É ao longo de seu processo de individualização, ou seja, o seu contato com o mundo social, que a criança vai cristalizando aos poucos seus traços pessoais. Essas cristalizações podem ser mais ou menos marcadas: tudo vai depender da natureza das relações da criança com sua sociedade:

Ela [a criança] não exhibe mais que os limites e a posição da curva de dispersão em que pode residir a forma individual do adulto. O modo como essa forma realmente se desenvolve [...] nunca depende exclusivamente de sua constituição, mas sempre da natureza das relações entre ela e as outras pessoas. [...] Essas relações [...] são determinadas [...] pela estrutura da sociedade em que a criança nasce e que existia *antes* dela. [...] Por essa razão, as peculiaridades constitucionais com que um ser humano vem ao mundo têm uma importância muito diferente para as relações do indivíduo nas diferentes sociedades [...] Constituições naturais similares em bebês recém-nascidos levam a um desenvolvimento muito diferenciado [...] dependendo da estrutura preexistente de relações em que elas cresçam.¹²

Dessa forma, épocas diferentes podem engendrar individualidades diferentes, dependendo da natureza do todo social. Entre a moderna época do individualismo e as antigas épocas não individualistas, a diferença não está na ausência do fenômeno da individualização em uma e sua presença em outra, mas sim no *como* as 'individualidades' são criadas. Se as características individuais eram menos marcadas nas sociedades não individualistas, isso se explica pelo jogo entre identidade-eu e identidade-nós, a relação entre a pessoa e a coletividade, não acarretar aí necessariamente numa cristalização marcada de grande número de aspectos da identidade-eu. Esta última acaba sendo ofuscada pela identidade-nós, mas nunca deixa de existir.

¹² ELIAS, Norbert. *Idem*, p. 28.

Portanto, dizer que iremos levantar algumas características das sociedades não individualistas não significa que estaremos lidando com a idéia de explorar sociedades cujos membros sejam pessoas não individualizadas. Em alguma medida, toda sociedade exige a individualização de seus membros, é uma característica da sociabilidade humana.

Nossa tentativa de levantar as características de sociedades não individualistas, e seus reflexos na literatura, é a de explorar formas diferentes de individualidades, distintas do que se entende modernamente pelo termo. Em certo sentido, estamos seguindo uma sugestão de Norbert Elias:

Poderíamos indagar como e por que a estrutura da rede humana e a estrutura do indivíduo se modificam ao mesmo tempo de uma certa maneira, como na transição da sociedade guerreira para a sociedade nobiliárquica, ou desta para a sociedade trabalhadora de classe média, quando os desejos dos indivíduos, sua estrutura instintiva e de pensamento, e até o *tipo de individualidades*, também se modificam.¹³

De forma muito mais simples (não perguntaremos ‘como’ e ‘por que’), pretendemos comparar a figuração das individualidades nas sociedades holistas e nas sociedades individualistas.

*

A passagem da sociedade arcaica para a moderna pode ser caracterizada, seguindo Émile Durkheim (1858-1917), pela transição da sociedade de solidariedade mecânica para a sociedade de solidariedade orgânica.

O que caracteriza a sociedade de solidariedade mecânica é o fato de seus membros possuírem semelhanças em grau elevado, compartilhando dos mesmos valores e sentimentos, fruindo do mesmo sagrado. Em outras palavras, a sociedade de solidariedade mecânica possui um baixo nível de diferenciação social. Ou ainda, como coloca Raymond Aron: “[...] *cada um é o que são os outros ; na consciência de cada um predominam, em número e intensidade, os sentimentos comuns a todos[...]*”.¹⁴ É

¹³ ELIAS, Norbert. Idem, p. 34.

¹⁴ ARON, Raymond. *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard, 1967, p. 320.

uma solidariedade por semelhança. Os imperativos sociais, originados no grupo, são dotados de grande poder de coerção neste tipo de sociedade. A extensão e força do que Durkheim chama de ‘consciência coletiva’ são maiores do que na solidariedade orgânica. Por ‘consciência coletiva’ entende-se “[...] *o conjunto de crenças e sentimentos comuns ao comum dos membros de uma determinada sociedade [...]*”. Ela é, em outras palavras, “[...] *a totalidade das semelhanças sociais*”. A consciência coletiva era vista por Durkheim como “[...] *um conceito que estava ligado ao que ele vira como um modo próprio de coesão de sociedades menos avançadas (solidariedade mecânica) caracterizado por ‘semelhanças sociais’*”.¹⁵

É exatamente esse último ponto o conceito central para se entender o que seria a sociedade moderna para Durkheim: uma sociedade caracterizada pela diferenciação social. O aumento da população (volume) bem como de sua concentração geográfica (densidade material) e de seus contatos culturais (densidade moral) levaram a uma intensificação das relações sociais, do comércio, da comunicação entre diferentes grupos sociais. Tal estado acarretaria um aumento na luta pela sobrevivência, na competição pela vida. A diferenciação social seria uma forma de solução pacífica em face à luta pela vida. Enquanto os indivíduos, pouco diferenciados da solidariedade mecânica, ver-se-iam obrigados a eliminar os outros na competição pela sobrevivência, na sociedade moderna, as pessoas passam a ser cada vez mais diferenciadas umas das outras para assim criar-se uma relação de interdependência mútua (solidariedade) entre os indivíduos, em que cada um faz sua parte (organicamente) para a manutenção do todo.

Em termos mais concretos, “[...] tal divisão [do trabalho] está cada vez mais preenchendo o papel que anteriormente cabia à consciência comum, é o que congrega, mais do que qualquer outra coisa, os conjuntos sociais de tipo mais avançado”.¹⁶

Na sociedade de solidariedade orgânica, os imperativos da consciência coletiva perdem terreno; o que toma seu espaço é a autonomia do indivíduo de julgar, sentir e

¹⁵ LUKES, Steven. “Bases para a interpretação de Durkheim” in COHN, G. (org). *Sociologia: para ler os clássicos*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2006, p. 12.

¹⁶ Idem, ibidem.

crer por si próprio. Assim, para Durkheim, a diferenciação social é a pré-condição para a criação do individualismo na sociedade moderna.

Resumindo, o que caracteriza para Émile Durkheim a sociedade arcaica (solidariedade mecânica) é o baixo grau de diferenciação social entre seus membros e a grande extensão do domínio da consciência coletiva sobre as consciências individuais.

Já se aludiu ao fato de que, para o homem pré-moderno, a sua autoimagem era indissociável de sua pertença a uma comunidade específica. O homem grego percebia-se como tal enquanto falante da língua grega, por contraste a todos os outros idiomas que soavam de forma rude como ‘*bar-bar*’, as línguas bárbaras.¹⁷

De fato, o laço de pertença e a ‘não transcendência’ dos limites da comunidade parecem ser os traços mais distintivos, mais marcantes da vida em sociedades não individualistas. Economicamente, Karl Marx (1818-1883) explica tal fenômeno da seguinte maneira:

[...] a propriedade dos meios de produção corresponde a uma forma determinada e delimitada de comunidade, e portanto de indivíduos que possuem faculdades e um desenvolvimento tão estritos como a comunidade que formam.

[...] O objetivo desta comunidade e destes indivíduos, assim como a condição de produção, é a reprodução destes meios específicos de produção e destes indivíduos [...]¹⁸

Como se vê, Marx fala de comunidades pré-capitalistas (‘*a propriedade dos meios de produção*’). Nesse tipo de infraestrutura, é economicamente interessante a manutenção, a reprodução da forma de produção tal como ela é; não há interesse em construir algo diferente, econômica ou individualmente. Renovar significa destruir o que foi conquistado; individualizar-se, descolar-se da função assinalada à pessoa pelo grupo, equivale à destruição. Não há existência fora da comunidade. Qualquer tipo de

¹⁷ KITTO, Humphrey D. *The Greeks*. Londres: Penguin Books, 1979, p. 7-8. Havia ainda outras distinções que os gregos faziam entre si próprios e os bárbaros, mas a língua é uma das mais importantes.

¹⁸ MARX, Karl. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy* (tradução de Martin Nicolaus), New York: Random House, 1973, p. 541-2, *apud* HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*. Lisboa: Ed. Presença, 1982, p. 11.

desenvolvimento há de ser feito dentro do âmbito do grupo. Em outras palavras, essa forma de produção exige a manutenção da capacidade e da atividade individual dentro dos limites previamente impostos.

Ora, pertencer inescapavelmente, de forma definida e global, a um grupo acarreta a diminuição das possibilidades de individuação que a pessoa pode incorrer. Por exemplo, a individualidade moderna é construída em parte através das escolhas de **valores morais** que cada um faz por si e para si. A essa característica do indivíduo moderno pode-se dar o nome, seguindo Steven Lukes (1941-), de ‘individualismo ético’: “*a fonte da moralidade... o criador dos critérios de avaliação moral é o indivíduo: ele se converte em supremo árbitro dos valores morais*”.¹⁹ Dentro de uma pluralidade de valores (religiosos, éticos, práticos), o indivíduo elege aqueles com que compactua e, assim, diferencia-se dos demais. Tal escolha só é possível, no entanto, se houver uma ‘*pluralidade*’ de valores, uma coexistência de valores diversos e, muitas vezes, opostos.

Não era isso que se verificava na Antiguidade e na Idade Média. A cristandade medieval definira de forma muito clara quais eram as virtudes e os pecados, o bem e o mal. Não havia espaço para dúvida: “*Quem ousaria afirmar que a caridade não era uma virtude ou a vaidade um pecado?*”²⁰. Também a Antiguidade tinha fixado os seus valores máximos; eram, segundo Heller: sabedoria, coragem, moderação e justiça. As únicas diferenças possíveis de valoração moral situavam-se dentro deste quadro:

Estes valores podiam ser suplementados por outros, podiam ser dissecados partindo de diferenças de matiz, podiam ser diferentemente privilegiados conforme a sequência ou ordem de importância, mas, de qualquer modo, o seu carácter primário e fundamental nunca pôde ser negado.²¹

Como exemplo dessa situação, gostaríamos de apontar que o herói épico grego surge dentro desse quadro de unicidade de valores de uma cultura fechada. Esse herói

¹⁹ LUKES, Steven. *El individualismo*. (tradução de José Luis Alvarez). Barcelona: Ediciones Península, 1975, p. 127.

²⁰ HELLER, Idem, p. 22.

²¹ HELLER, Idem, *ibidem*.

não se diferencia do mundo: encarna-o. Assim, Georg Lukács (1885-1971) chama-o de *sujeito integrado*, por oposição ao *sujeito isolado* do romance moderno. Como coloca James Redfield: “*Na Ilíada... os indivíduos não são seres independentes que criam seu próprio destino, afrontando uma sociedade da qual eles seriam livres para aceitar ou rejeitar a estrutura e os valores.*”²² O percurso aventuroso de Ulisses não é uma busca desencantada, mas um refulgir do mundo, uma exposição do mundo tal como ele é conhecido. Por encarnar os valores comuns (e únicos) da comunidade, o herói épico esclarece, ilumina a totalidade do mundo.²³

Sendo membro de uma elite²⁴, é evidente que o herói grego está um passo à frente no caminho da individuação, se comparado com o resto da população²⁵: “[...] *o que caracteriza um herói são a singularidade de seu destino, o prestígio excepcional de suas façanhas, a conquista de uma glória toda sua[...]*”.²⁶ Mas é preciso ter em mente que, se o herói é um homem excepcional, ele só o é na medida em que eleva a um grau extremo um conjunto de valores coletivos. Aquiles leva ao máximo possível as virtudes socialmente reconhecidas do guerreiro: “*..levando ao extremo a lógica de uma vida humana devotada a um ideal guerreiro, ele conduz os valores mundanos, as práticas sociais do combatente para além de si mesmas.*”²⁷ Assinalemos ainda que é justamente essa intransigência de Aquiles para com o ideal guerreiro que está na origem de suas

²² REDFIELD, James. *La tragédie de Hector: Nature et culture dans l'Illiade*. Paris: Flammarion, 1982, p. 44.

²³ Devo muito deste parágrafo, especialmente as expressões entre aspas, ao Prof. Dr. José Antônio Pasta Júnior (USP-FFLCH-DLCV).

²⁴ REDFIELD, James. *Idem*, p. 133.

²⁵ Diferentemente do que acontece nas *sociedades disciplinares* de Michel Foucault, onde a individuação é descendente, nas comunidades pré-modernas a individuação acontecia em maior grau nas camadas socialmente superiores da população: “*Nas sociedades de que o regime feudal é apenas um exemplo, pode-se dizer que a individualização é máxima do lado em que a soberania é exercida e nas regiões superiores do poder. Quanto mais o homem é detentor de poder ou de privilégio, tanto mais é marcado como indivíduo, por rituais, discursos ou representações plásticas*”. In: FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1984.

²⁶ VERNANT, Jean-Pierre. “*L'individu dans la cité*”, in VEYNE, Paul. *et alli. Individu et pouvoir*. Paris: Editions du Seuil, 1987, p. 5.

²⁷ *Idem*, *ibidem*.

dificuldades: “*impotente vítima de sua própria ética*”.²⁸ Mesmo o herói épico grego não vislumbra outro sistema de valores que não o de seu grupo.

É por isso que a educação no mundo grego (a *Paideia*) nunca foi um instrumento de individuação, de explicitação e aperfeiçoamento de capacidades individuais. A educação grega não desenvolvia vocações, não criava o profissional; a *Paideia* formava cidadãos que compartilhavam um conjunto de valores comuns; seu objetivo final era criar um membro da comunidade, não membros singularizados.

Num contexto de unicidade de valores, o comportamento individual só pode ter como parâmetro a moralidade comum.²⁹ Ainda não se desenvolvera completamente uma autoconsciência individual capaz de se afastar da *práxis* comunal e julgar por si só o valor das ações. O sentimento de culpa de consciência é uma relação individual para com os valores morais compartilhados. Já a vergonha, por outro lado, nasce da reprovação do grupo, está embasada na reprovação da comunidade:

A vergonha, declara [Darwin], é característica das comunidades, como a tribo, em que as ações individuais se encontram absolutamente circunscritas por normas comunais de comportamento baseado no costume. Nestas circunstâncias, o indivíduo só se sente eticamente ‘pouco à vontade’, se uma qualquer de suas ações se desvia daquilo que é habitual, das normas ditadas pelo costume. Se uma dessas ações é sancionada pela comunidade, mesmo depois de realizada, o indivíduo deixa de sentir qualquer mal-estar ético [...] Numa má consciência, por outro lado, existe sempre algo de individual. Mesmo que os outros aprovelem o acto, mesmo que se tenha actuado ‘como os outros’, podem permanecer sentimentos de culpa; se se deseja que estes desapareçam é necessário que o indivíduo se reconcilie consigo próprio.”³⁰

Chegamos assim, como consequência da unicidade de valores, à outra das características das sociedades pré-modernas: a predominância da vergonha sobre o

²⁸ REDFIELD, Idem, p. 141.

²⁹ “*Nas comunidades mais primitivas e unidas, o fator mais importante do controle do comportamento individual é a presença constante dos outros, o saber-se ligado a eles para a vida inteira e, não menos importante, o medo direto dos outros.*” In ELIAS, N. Idem, p. 108.

³⁰ HELLER, Idem, p. 60-61.

sentimento (individual) de culpa.³¹ Esse fato é facilmente constatado no mundo épico grego. Quanto a este ponto, Redfield é bastante claro: “*Em outros termos, a civilização homérica é ‘uma civilização da vergonha’*”.³²

Um bom exemplo para ver o funcionamento do papel da vergonha na sociedade homérica é olhar para o caso de Páris, raptor de Helena. Essa personagem é descrita na *Ilíada* de maneira oposta à de Heitor. Enquanto este, o guerreiro por excelência, vive totalmente na e para a guerra, Páris é apresentado como ‘despreocupado’. Quando perde um combate, diz a sua esposa:

[...] Não, não me atireis, mulher,
 ao coração censuras tão cruéis. Pois a Palas
 deve Menelau seu êxito. Posso vencê-lo
 de outra feita, me amparam também faustos numens
 Vamos gozar, agora, do amor, dos prazeres [...] (III, vv. 437-441)³³

Ora, comportando-se assim, Páris mostra-se despreocupado com o que os outros, a comunidade pensa sobre ele. Ele ignora a *aischos*, a ‘vergonha’. A reprovação do grupo (*nemesis*) não lhe afeta.³⁴ “*Aos olhos do poeta da Ilíada, semelhante atitude é profundamente anti-heróica por ser antissocial*”.³⁵ Diferente é o comportamento de Heitor: seu medo de passar vergonha perante o grupo é maior que o medo da morte. (*Ilíada* VI, vv. 441-446). A preocupação com a opinião do grupo chama-se *aidos*: é o sentimento mais disseminado da sociedade homérica, segundo Redfield: “*O aidos não*

³¹ Não queremos dizer que a ideia de moralidade individual fosse absolutamente inexistente na Antiguidade, mas como ressalta Heller: “*É certo que a moralidade já surgira durante a Antiguidade; o demônio de Sócrates constitui já uma expressão figurativa e alegórica da voz da consciência. Mas em Sócrates – tal como no estoicismo e no epicurismo – ainda existe um modelo social para a medição da consciência. Este modelo não era idêntico às normas consuetudinárias aceites da época; constituía essencialmente num ideal social e humano. Mas, seja como for, tratava-se de um critério imanente e terreno*”. HELLER, Idem, p. 60-61.

³² REDFIELD, Idem, p. 52.

³³ CAMPOS, Haroldo de. *Ilíada de Homero*. São Paulo: Ed. Arx, 2001, p. 143-145.

³⁴ REDFIELD, Idem, p. 149-151.

³⁵ REDFIELD, Idem, p. 150.

tem nada a ver com a consciência [...] O aidos é certa sensibilidade para com a norma ideal de uma sociedade".³⁶ É através do *aidos* que a pessoa representa para si própria o resultado de suas ações dentro da coletividade.³⁷ Mesmo nessa forma rudimentar de autopercepção, o elemento exterior, coletivo (não subjetivo) ainda é bastante carregado. Não há aqui traço de introspecção moderna.

Aliás, essa ausência de introspecção é característica de todo o universo homérico. Foi o historiador da 'personalidade homérica' Hermann Fränkel quem apresentou esse e outros traços das personagens épicas gregas. Para Fränkel, as personagens homéricas são desprovidas de interioridade:

Ele se exprime totalmente por falas e atos [...] Não se encontrará nele nem profundezas escondidas, nem móveis secretos. Ele diz e faz o que ele é. Não é uma identidade fechada em si mesma, mas um campo de forças aberto a todas as impressões.³⁸

O homem homérico de Fränkel é caracterizado por uma 'vitalidade elementar': só lhe interessa o aqui e o agora, o presente, o que se experimenta no momento. Assim, inserido que ele está no sistema cultural da sua comunidade, vivendo o presente, o herói épico é incapaz de sentir responsabilidade pelos seus atos. O sentimento de responsabilidade pressupõe uma retomada consciente da vida passada, uma síntese e uma interiorização da experiência passada. Ora, é justamente isso que o herói homérico não pode fazer. Assim que algo deixa de ocupar o campo da percepção do herói homérico, ela deixa igualmente de existir.

Talvez por isso o estilo homérico, tal como ele é definido por Erich Auerbach, seja caracterizado por um movimento de "*presentificar os fenômenos sob uma forma*

³⁶ REDFIELD, Idem, p. 150.

³⁷ Na Idade Média, essa forma de autopercepção vinha sob o signo da 'honra': era essa a medida moral dos atos do indivíduo. A honra, sempre ligada à posição social, opõe-se ao conceito de dignidade humana universal. Em literatura, um caso típico da noção de honra encontra-se no episódio do massacre de Roland pelos Sarracenos (*Chanson de Roland*). Roland recusa-se a pedir ajuda a seu tio (o imperador) durante o ataque, por medo de desonrar a si e sua família.

³⁸ REDFIELD, Idem, p. 44-5.

completamente exteriorizada".³⁹ Homero, sustenta Auerbach, desconhece a ideia de 'pano de fundo', de tensões subjacentes à narração que se faz; a história é contada num "*contínuo presente temporal e local*".⁴⁰ Nada pode ser deixado na sombra. Isto é válido também para a vida interior das personagens – tudo é exteriorizado:

Quando as paixões as agitam, as personagens de Homero exprimem integralmente seu ser interior em palavras que elas pronunciam. O que elas não dizem a um outro, ela confiam ao próprio coração, de maneira que o leitor se intere. Há muitos acontecimentos terríveis nos poemas homéricos, mas eles nunca acontecem silenciosamente.⁴¹

Não é de espantar, portanto, que tanto Fränkel como Auerbach alcancem a mesma conclusão: o herói homérico é incapaz de evoluir. Incapaz, em primeiro lugar, porque a narrativa não está centrada sobre sua experiência interior. Incapaz, segundo Fränkel, tendo em vista sua "*receptividade às experiências novas*".⁴² Cada experiência nova ocupa o presente de forma absoluta, para depois desaparecer sem deixar resquícios. Incapaz, segundo Auerbach, porque não se trata da história de uma 'formação'⁴³: "*O que conta para elas [personagens homéricas] é a existência física do homem...*".⁴⁴

Como corretivo a possíveis exageros decorrentes da tese de Fränkel, Redfield lembra-nos que ela só se aplica à *Ilíada* e não à *Odisséia*; e mesmo na *Ilíada* há exceções. Além disso, vale lembrar que as duas epopeias são obras literárias, que não refletem, necessariamente, a realidade tal como ela foi: "*Os homens da época homérica podem ter tido mais 'interioridade' do que Homero atribui à suas personagens*".⁴⁵ De qualquer forma, e é o próprio Redfield que declara, a análise de Fränkel é indispensável, por resguardar-nos do perigo de aplicar psicologismos modernos às personagens épicas gregas.

³⁹ AUERBACH, Erich. *Mimesis: la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. Paris: Gallimard, 1968, p. 14.

⁴⁰ AUERBACH, Idem, p. 15.

⁴¹ AUERBACH, Idem, p. 14.

⁴² REDFIELD, Idem, p. 45.

⁴³ Sobre o que significa 'formação' para Auerbach neste contexto, ver AUERBACH, Idem, p. 16-34.

⁴⁴ AUERBACH, Idem, p. 22.

⁴⁵ REDFIELD, Idem, p. 46.

A noção de autoexame reflexivo, subjetivo e sentimental é completamente estranha à percepção grega do eu. Jean-Pierre Vernant apresenta-nos a percepção grega do eu como desprovida de introspecção, autoconsciência:

Não há introspecção. O sujeito não constitui o mundo interior fechado no qual ele deve penetrar para se encontrar, ou melhor, se descobrir. O sujeito é extrovertido. Da mesma forma que um olho não vê a si mesmo, o indivíduo, para se apreender, olha para o outro, olha para fora.⁴⁶

Um exemplo desse funcionamento é a noção de ‘*nemesis*’ (reprovação do grupo) a qual nos referimos acima, quando falávamos do mundo homérico. A ‘*nemesis*’ é um sentimento de reprovação que o grupo deposita sobre as ações de alguém. Em teoria, portanto, é um sentimento coletivo e externo em relação ao sujeito agente. Em teoria, a ‘*nemesis*’ do grupo é recebida de fora pela pessoa que cometeu alguma falta. Mas, por estranho que possa parecer, a ‘*nemesis*’ é por vezes retratada como uma forma de autorreflexão, de reprovação de seus próprios atos. Assim, Nausicaa é capaz de dizer: “*Eu sentiria ‘nemesis’ em relação a uma moça que agisse como eu*”. (*Odisseia*, VI, v. 286)⁴⁷. Desta forma, o sujeito é levado a considerar suas ações do ponto de vista exterior.⁴⁸ Sua autopercepção não é introspectiva.

A posição que o homem ocupava no mundo da Idade Média, dentro de um esquema divino, criou fortes barreiras à introspecção individual. É que, nessa época, a observação, o exame, em última instância a razão, individuais não eram sancionados por nenhuma espécie de consagração ou autoridade imanente. Às questões prementes da época, religiosas na sua maioria, buscavam-se respostas em fontes de saber externas à consciência individual: na palavra sagrada, nos doutores da Igreja.

⁴⁶ VERNANT, Idem, p. 32.

⁴⁷ Esta é a tradução literal de REDFIELD. Na versão brasileira de Carlos Alberto Nunes, o verso é traduzido como: “*Mas eu, também, censurara donzela que assim procedesse*”. HOMERO, *Odisséia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000, p. 121.

⁴⁸ REDFIELD, Idem, p. 152.

[...] essa idéia que as pessoas tinham de si como parte de um universo de criação divina [...] Enquanto ela preservou essa posição, aquilo que era perceptível pelos sentidos ou podia ser confirmado pelo pensamento ou pela observação desempenhava, no máximo, um papel secundário [...] As questões que mais lhes [às pessoas da Idade Média] importavam [...] Referiam-se, por exemplo, ao destino da alma [...] Para indagações dessa natureza, somente se podiam encontrar respostas com a ajuda deste ou daquele tipo de autoridades reconhecidas [...] As observações individuais eram de muito pouca serventia [...] ⁴⁹

É claro que a Idade Média foi o berço de grandes pensadores, dotados de profunda introspecção. O que se afirma aqui é uma tendência geral, oposta à moderna, de desvalorização da introspecção e da razão individuais. A propósito, existe um texto de certo ‘Ménager de Paris’ (espécie de administrador) em que figuram conselhos de como melhor se aproveitar o dia. O trecho que segue diz respeito ao período da noite:

Vous désistez de boire ou manger à nuit ou à Vêpres, sinon un très petit peu, et vous ôtez de toutes pensées terrestres et mondaines, et vous mettez et tenez, allant et venant, en un lieu secret, solitaire et loin des gens, **et ne pensez à rien**, fors à demain matin oïr votre messe, et après ce, rendre compte à votre confesseur de tous vos péchés. ⁵⁰(grifo nosso)

A total ausência do sentimento de responsabilidade, fundamentada na culpa de consciência, é uma das fontes do humor do *Dom Quixote* (1605/1615) de Miguel de Cervantes (1557-1616). A personagem central desse romance, como é sabido, age de acordo com códigos cavaleirescos incongruentes com a realidade cotidiana que a cerca. Assim, argumenta Auerbach, a loucura do Dom Quixote e a realidade nunca realmente confrontam-se tragicamente: apenas chocam-se, criando uma divertida confusão. Daí o crítico refutar qualquer possibilidade de um trágico confronto entre o idealismo cavaleiresco e a realidade prosaica na obra: “*Um combate trágico a favor do ideal e do bem só é concebível quando se trata de uma intervenção racional no verdadeiro estado das coisas [...]*”.⁵¹ Da mesma maneira, as atitudes de Dom Quixote

⁴⁹ ELIAS, Norbert. Idem, p. 83.

⁵⁰ Apud D`HAUCOURT, Geneviève. *La vie au moyen age*. Paris: PUF, 1993, p. 52 (mantido no original devido a especificidade de época)

⁵¹ AUERBACH, Idem, p. 348.

nunca são revestidas por um fundo de consciência individual; trata-se sempre de códigos de honra cavaleirescos.

Assim, no capítulo XXII da primeira parte da obra, temos o episódio da libertação dos prisioneiros. O encontro entre o cavaleiro e os prisioneiros ativa imediatamente a ideia fixa do herói: Dom Quixote liberta os prisioneiros sobre o mote da ‘ajuda aos oprimidos’. Mais tarde, quando alguém comunica-lhe as repercussões desastrosas da atitude do cavaleiro, este recusa-se a ter-se como culpado: ele agiu conforme o código de honra cavaleiresco prescreve. “*A ideia fixa impede o cavaleiro de sentir-se responsável pelos atos que comete, o que elimina de sua consciência todo conflito trágico e todo retorno inquieto sobre si mesmo*”.⁵² O humor do episódio advém do choque entre as consequências reais da ação do cavaleiro e a ausência do sentimento de culpa consciente, individualizada, por parte deste.

Outro terreno onde ainda podemos, inesperadamente, verificar a presença da valorização do comunitário é no discurso lírico grego. Sem dúvida a poesia lírica é solo fértil para a expressão do que possa haver de mais pessoal, de subjetivo. A propósito, gostaríamos de deixar claro, mais uma vez, que nosso escopo nesta exposição não é afirmar que as pessoas pré-modernas não fossem caracterizadas por traços pessoais, peculiares. Certamente o eram:

Naturalmente, os antigos romanos sabiam, tão bem como podemos supor que todas as outras pessoas sabiam, que todos têm suas peculiaridades. Sabiam que Bruto era diferente de César, Otávio, de Antônio, e sem dúvida, mediam o quanto eles diferiam uns dos outros. Mas está claro que não havia necessidade [...] de um conceito abrangente e universal que significasse que toda pessoa, independentemente do grupo a que pertencesse, era uma pessoa independente e singular, diferente de todas as demais, e que expressasse, ao mesmo tempo, o alto valor conferido a essa singularidade. A identidade grupal da pessoa isolada, sua identidade-nós, tu ou eles, desempenhava um papel importante demais na práxis social do mundo antigo, comparada ao da identidade-eu, para gerar a necessidade de qualquer conceito universal relativo à pessoa isolada como uma entidade quase-agrupal.⁵³

⁵² AUERBACH, *Idem*, p. 351.

⁵³ ELIAS. *Idem*, p. 131.

Se estamos arrolando as maneiras em que as formas de pensar comunitárias, os momentos em que a identidade-nós pesavam mais na práxis social antiga, é com o objetivo de contrapor tal situação à configuração atual em que a identidade-eu é muito mais forte. Nunca nenhum dos dois tipos de identidade de que fala Norbert Elias existiu em estado puro. Muitas vezes, a afirmação de que o individualismo é um conceito moderno leva à conclusão de que, nos tempos pré-modernos, as pessoas não possuíam individualidades. Como deixa claro o texto de Elias, não era essa a situação. Traços pessoais, características únicas (no limite, a personalidade) sempre existiram. O que não havia, como já afirmamos anteriormente, era a valorização coletiva de tais fatos: o individualismo.

Retornando à lírica grega, até meados do século XX, vigorou uma tese a respeito da evolução dos gêneros literários na Grécia, comumente chamada tese evolutiva. Segundo essa linha, os gêneros épico, lírico e dramático teriam se sucedido cronologicamente, acompanhando uma evolução do conhecimento humano. Assim, a poesia épica, caracterizada mais pela ação do que pela emoção, dominada ainda pelo medo das forças naturais, pela dificuldade de nomeação de fenômenos psíquicos, teria sido sucedida pela poesia lírica, expressão de um sujeito mais maduro que reflete sobre si próprio. O drama, etapa final desta linha evolutiva, poria em cena a confrontação entre sujeitos.

A tese evolutiva sustentava-se sobre um princípio de absoluta oposição entre épica e lírica. Os estudos demonstrando os elementos de ligação, de continuação entre esses dois gêneros, foram um dos fatores que deram fim à tese evolutiva. Um fragmento da poesia de Arquíloco (fragmento 1 de Adrados⁵⁴) pode servir de exemplo: “*Soy un servidor del Señor Enialio y un conocedor del amable don de las Musas*”. No afã de ver na lírica a expressão de um sujeito que reflete sobre si próprio, muitos tradutores, inclusive o desta versão, iniciam a tradução do verso como “*Eu sou o conhecedor...*”. O original grego, contudo, não deixa isso claro⁵⁵, podendo o verso ser igualmente interpretado como “*Ele é conhecedor...*” Além disso, o tema desse poema,

⁵⁴ ADRADOS, Francisco R. *Líricos griegos: elegiacos y yambografos arcaicos* (siglos VIII-V a. C.) Barcelona: Ediciones Alma Mater S. A., 1956. Não vamos traduzir para o português esse trecho para não nos afastar demais do original grego.

⁵⁵ Informação da Profa. Dra. Adriane Duarte (USP/FFLCH, DLCV) em sala de aula, 2008.

lírico, é o guerreiro-poeta, típico do mundo homérico. Há, portanto, ligações temáticas entre poesia épica e lírica.

Mas em outro sentido, elas opõem-se. Vejamos o caráter civil da poesia lírica. O aedo homérico está ligado a um Senhor, uma família. Apesar de ele invocar as Musas para cantar, o contexto de performance do *aedo* é totalmente profano, como mostra a própria poesia homérica. O *aedo* é apenas um elemento a mais nas cenas de entretenimento da gente abastada. Já o poeta lírico canta para toda a cidade (a comunidade). Assim, temos poetas ligados para sempre a uma cidade: Safo a Lesbos, Alquino a Esparta.⁵⁶ Essa ligação com a cidade advém do caráter mais religioso da poesia lírica grega, intimamente associada às festas religiosas. A poesia lírica composta num contexto puramente secular era mais rara.

A partir do vínculo que o poeta mantém com a cidade, ele passa a ser considerado um ‘sábio’. Seu papel como retificador dos costumes da cidade é reconhecido. Ele dispõe de espaço para elogiar ou censurar a atitude dos seus concidadãos. Nesse sentido, a poesia lírica grega é eminentemente coletiva, fala de e para toda aquela comunidade onde ela insere-se.

Mesmo no caso da poesia amorosa, é a transcendência ao indivíduo que é enfatizada. Vejamos, a título de exemplo, um poema de Safo:

Some say that a host of horsemen is the fairest thing on earth, others of foot-soldiers, but I say that it is what one loves. It is very easy to make this understood by everyone. For she, who surpassed all human beings in beauty, Helen, left her most noble husband and went asiling to Troy with not a thought for her daughter or her dear parents. But the Cyprian led her astray at the first glance; for easily swayed... and lightly... as (?) now it has reminded me of Anactoria who is away. I would rather

⁵⁶ Havia também poetas líricos itinerantes, que percorriam a Grécia para acompanhar os festivais religiosos de cada cidade. Ainda assim, sua poesia ligava-se ao contexto da cidade (por exemplo, Píndaro e Simônides). Mesmo aqui, esse poeta opõe-se ao *aedo* grego que percorria toda Grécia e cantava uma poesia “nacional”, a epopéia, e não local.

see her lovely gait and the bright sparkle of her face than the chariots of the Lydians and men in arms fighting on foot.⁵⁷

Antes de mais nada, note-se que a ligação com o mundo épico faz-se presente logo de início. Aqui estamos no registro da herança coletiva. Só depois a poetisa cita o caso concreto do eu-lírico. Através dessa construção, percebemos que a experiência do eu-lírico não está restrita a ele, não se trata de algo único e intransmissível como quer a poesia romântica. A idéia por trás desse poema de amor grego é a de socializar aquela experiência.

Tal configuração está em contraste com a ideia moderna de lírica. A poesia lírica, desde o Romantismo, ao invés de socializar a experiência do sujeito, quer colocá-la enquanto única. Mas não é só isso: o poeta lírico pós-Romantismo transformou a continuada percepção de sua subjetividade num problema para si mesmo, num território a ser eternamente explorado. É esse o tema central de *Poesia Ingênua e Sentimental* (1795-6) de Friedrich Schiller (1759-1805).

Outra característica das sociedades pré-modernas que podemos apontar, baseando-nos em Heller, é a sua orientação para o passado e a ausência do conceito de futuro enquanto modificação. Os dois traços são intimamente ligados:

Até o capitalismo começar a surgir, todas as sociedades estiveram orientadas para o passado. Isto significa que nas mentes dos membros da sociedade o futuro não surgia como algo ‘diferente’; não aparecia como uma perspectiva. A idéia de futuro destas sociedades era uma simples continuação e repetição do passado.⁵⁸

Como Heller aponta, um exemplo flagrante em que podemos detectar a diferença da sociedade moderna para com as antigas no que tange os conceitos de futuro e passado é a noção de utopia: “*O utopismo antigo estava decididamente orientado para o passado*”.⁵⁹ Significa que as utopias da Antiguidade eram localizadas no passado, como, por exemplo, na Idade de Ouro dos gregos. Mesmo no Renascimento, a utopia

⁵⁷ BOWRA, Cecil Maurice. *Greek lyric poetry*. Oxford: Clarendon Press, 1961, p. 180. Não vamos traduzir para o português esse trecho para não nos afastar demais do original grego.

⁵⁸ HELLER, Idem, p. 155-156.

⁵⁹ HELLER, Idem, p. 158.

de Thomas More é localizada em outro lugar, um não-lugar (u-topos) e não em outro tempo; não é uma possibilidade para o futuro, é um ideal contra o qual se deve medir a realidade. O utopismo enquanto possibilidade no futuro só surge no século XVIII com os teóricos socialistas.

A idéia de futuro como modificação envolve a noção de potência humana, da capacidade que os homens têm para criar este mundo, esta vida. Enquanto o homem vê-se preso a forças mítico-religiosas, sua capacidade (individual) de criação de um futuro é necessariamente delimitada. Estão ausentes na noção grega de destino as categorias da autonomia e do autoaperfeiçoamento, duas características centrais do individualismo, segundo Steven Lukes. O ser humano, o agente, aparece aí como impotente para mudar aquilo que já está selado desde o passado: de fato, a tensão subjacente a, de um lado, a intenção de um agente humano e, de outro, as potências religiosas é, para Vernant, um dos constituintes da tragédia:

O domínio próprio da tragédia situa-se nesta zona fronteira onde os atos humanos vêm articular-se com as potências divinas, onde eles assumem seu verdadeiro sentido, ignorado do agente, integrando-se numa ordem que ultrapassa o homem e a ele escapa.⁶⁰

Assim, o agente humano não aparece enquanto uma entidade autônoma capaz de criar a si mesmo e a seu próprio futuro.⁶¹

Ao atrofiamento do futuro correspondia uma influência desmesurada do passado. Aos povos que vivem dentro dos limites da comunidade não é dado escolher o seu passado; recebem-no já feito “*sob a forma de mito*”.⁶² É claro que todos nós, em sociedades modernas ou não, somos herdeiros de um passado. Mas, desde o

⁶⁰ VERNANT, Idem, p. 29.

⁶¹ A Idade Média apresentava um desinteresse semelhante pela criação de um futuro. A história universal já estava delimitada entre a Criação e o Julgamento Final, não havendo espaço para inovações individuais no devir. Além disso, na Baixa Idade Média, a crença de que o ‘fim dos tempos’ estava próximo acentuou esse desinteresse: “*A religião [...] ao afirmar que a humanidade estava perto de seu fim, afastava a ilusão que arrasta idades cheias de esperanças a interessarem-se apenas pelo seu presente ou pelo seu futuro.*” in BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, s/d, p. 111.

⁶² HELLER, Idem, p. 76.

Renascimento, foi criada a possibilidade de escolher um passado, ou seja, “*escolher um passado significa que o povo ou classes de uma época selecionam da história do passado e dos seus mitos... aqueles em que encontram afinidades [...]*”.⁶³

Assim, para as comunidades em que isto não é possível, os membros “*podem transformar estes mitos ou reinterpretá-los, mas não podem escolher para si próprios outro passado.*”⁶⁴ Um exemplo de como essa dimensão do passado era forte pode ser sentida, por exemplo, na peça *As Eumênides* (circa 458 a.C.) de Ésquilo (525-426 a.C.). Aí assiste-se à fundação do “*primeiro tribunal humano instituído em Atenas*”⁶⁵, o Areópago. Como se sabe, a tragédia tem sua ocasião histórica no choque entre as “*antigas formas do pensamento religioso [...] e as novas concepções ligadas ao desenvolvimento do direito [...]*”.⁶⁶ O Areópago é justamente uma dessas instituições do direito humano, opostas às práticas de justiça divino-míticas. Mas, mesmo aqui, a presença do mito é inevitável: o que se narra na peça é, de fato, a integração das forças míticas das Erínias (as Fúrias) na nova ordem cívica da pólis: “[...] *estabelecendo o Areópago, isto é, fundando o direito regido pela cidade, Atena afirma a necessidade de abrir, na coletividade humana, espaço às forças sinistras que as Erínias encarnam*”.⁶⁷

Toda essa discussão sobre o passado é importante, no nível individual, pela sua ligação com o tema do precedente:

O ‘precedente’ desempenha um papel chave em toda a história da prática humana – pois sempre que são tomadas decisões, coletiva ou individualmente, a convicção de que ‘já se fez assim em tempos’, de que ‘existe um exemplo anterior para isso’, fornece uma garantia moral e prática.⁶⁸

Se o precedente era fonte de inspiração para a ação prática, Heller não deixa de lembrar que havia limitações para isso, antes da possibilidade de uma livre escolha de um passado. São limitações, principalmente, no que toca à posição social da pessoa:

⁶³ HELLER, Idem, ibidem.

⁶⁴ HELLER, Idem, ibidem.

⁶⁵ VERNANT, Idem, p. 56.

⁶⁶ VERNANT, Idem, p. 55.

⁶⁷ VERNANT, Idem, p. 32.

⁶⁸ HELLER, Idem, p. 76.

[...] como é evidente, as limitações quanto aos precedentes que podiam ser escolhidos estavam definidas de maneira bastante rigorosa antes de se tornar possível a escolha livre de um passado. O facto de Alexandre o Grande desejar ser como Aquiles e não como Heitor não reflecte apenas um gosto individual; demonstra igualmente que a escolha de precedentes realizada pelos homens nascidos em situações especiais era largamente determinada [...] Porém, a partir do Renascimento, a escolha de um precedente torna-se muitas vezes condicional de diferentes maneiras. No que se refere aos estratos sociais passados normalmente escolhidos, as classes e os indivíduos obtiveram algum espaço para realizarem a sua própria escolha de precedentes. O fato de pertencer a uma qualquer classe não conferia qualquer 'direito' a interpretar as decisões do passado como precedentes a favor de cada um. Foi a situação concreta que passou a ser decisiva na escolha dos precedentes, e não a posição em que cada qual nasceu.⁶⁹

Assim tornou-se possível uma personagem como Julien Sorel, de *O vermelho e o negro*, a despeito de sua situação extremamente humilde, inspirar-se em Napoleão para dar rumo ao seu caminho pelo mundo, para sua própria trilha, seu autoaperfeiçoamento.

Uma última observação, ainda com relação ao tema do tempo. Após o Renascimento, observa Heller, consumou-se uma aceleração dos fenômenos histórico-sociais, mudança importante para a criação da personalidade e do caráter modernos:

Durante a Antiguidade e a Idade Média, os momentos históricos individuais ou 'pontos no tempo' eram intervalos no tempo suficientemente grandes para excederem a vida de qualquer pessoa[...] Mas durante o Renascimento essa relação foi invertida, e desde então esta inversão afectou toda a história europeia[...] os momentos históricos se tornaram mais curtos do que a duração da vida humana[...] O caráter, as maneiras de pensar ainda mal se formaram e já são obrigados a adaptar-se a novas exigências[...] os mais velhos deixam de ser autoridades incontestáveis; mais ainda, a idade e a experiência há muito adquiridas tornam-se obstáculos à aquisição de novos conhecimentos[...] Só o homem que está a desenvolver-se[...] pode estar a par dos tempos; só aquele que se mantém receptivo até o fim, por entre o fluxo da mudança, e que em cada novo momento é capaz de actuar diferentemente, pode ser um político ou um homem de estado. Quando é que Péricles ou César tiveram necessidade disso?⁷⁰

⁶⁹ HELLER, Idem, p. 77.

⁷⁰ HELLER, Idem, p. 146.

*

Hannah Arendt (1906-1975), em *A Condição Humana* (1958), identifica o *locus* da manifestação da subjetividade grega no âmbito da vida pública, do coletivo, o que está em radical oposição ao conceito moderno de individualidade.

A vida grega na *pólis*, nos ensina Arendt, era dividida em basicamente duas esferas: a vida privada, da família (do *oikos*) e a vida pública (do *politikos*). A primeira, a esfera do *oikos*, era caracterizada pela associação de um chefe-de-família e seus dependentes: mulheres, filhos e escravos. O objetivo dessa associação era a superação das necessidades físicas e a sobrevivência da espécie: ter um lar, alimentar-se, viver em segurança. Tendo em vista tal objetivo, na esfera do *oikos* era aceitável o exercício da violência, da desigualdade, da dominação. A dominação, no caso, era do *pater familias* sobre todos os outros membros. Só assim, os homens (não todos, evidentemente) seriam capazes de se libertar do reino das necessidades básicas de sobrevivência:

[...] a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade – por exemplo, subjugando escravos - e alcançar a liberdade. Uma vez que todos os seres humanos são sujeitos à necessidade, têm o direito de empregar a violência contra os outros; a violência é o ato pré-político de libertar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade no mundo.⁷¹

A esfera oposta à do *oikos* é a da política, da *pólis*. Aqui, aqueles homens (e só homens) que conseguiram libertar-se do domínio do reino das necessidades (através do uso da violência), os cidadãos, encontram-se para debater em termos de igualdade absoluta. Ser livre, no contexto da *pólis*, é não dominar nem ser dominado. Os cidadãos reúnem-se na *pólis* para discutir assuntos da esfera comum: guerras, acordos de paz, tratados de comércio, etc. Como o reino das necessidades já foi superado por todos os cidadãos, o interesse individual, a preocupação em suprir uma sua premência, teoricamente, não estão presentes. Assim, cada um pode manifestar o que realmente

⁷¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária; Rio de Janeiro: Salamandra; São Paulo: EDUSP, 1981, p. 40.

pensa, livre de interesses pessoais. A manifestação máxima da individualidade grega, no mundo da *pólis*, dá-se, portanto, na esfera do comunitário, do grupal.

Uma vez aclarada essa divisão da vida social grega, torna-se mais fácil contrapô-la ao mundo moderno. Torna-se mais compreensível porque, para os gregos, “[...] *uma vida vivida na privatividade do que é próprio ao indivíduo (idion), à parte do mundo comum, é ‘idiota’ por definição [...]*”.⁷² Uma vida particular não participa do que é comum, não adentra a esfera da igualdade e da liberdade da *pólis*, por isso é “idiota”. Da mesma forma, o próprio termo privado adquire conotações diferentes da usual:

Na opinião dos antigos, o caráter privativo da privatividade, implícito na própria palavra, era sumamente importante: significava literalmente um estado no qual o indivíduo se privava de alguma coisa [...]. Hoje não nos ocorre, de pronto, este aspecto [...] e isto, em parte, se deve ao enorme enriquecimento da esfera privada através do moderno individualismo.⁷³

A importância da intimidade da esfera privada é um dos conceitos fundamentais do individualismo moderno, segundo Steven Lukes. Ela corresponde a “*uma zona onde o indivíduo se encontra só [...] e onde é capaz de fazer e pensar o que desejar: perseguir sua felicidade à sua maneira...*”.⁷⁴

Outro ponto importante a ser notado é que a igualdade e a liberdade dos cidadãos da *pólis* grega dependia, no fim das contas, da desigualdade e da falta de liberdade fundamental da sociedade grega como um todo. Tal fato está em flagrante contraste com as noções que esses conceitos englobam na consciência moderna.

Com certo exagero e simplificação, pode-se dizer que a noção de igualdade entre todos os homens encontrou larga aceitação, no seio de determinados grupos sociais, no Renascimento. Até então, a desigualdade entre os indivíduos era percebida não só como natural, mas até necessária para o funcionamento do grupo social. Tanto na Antiguidade como na Idade Média era o ponto de vista coletivo que contava. O indivíduo diluía-se, era absorvido na coletividade. Como diz Walter Ullmann, a cada

⁷² ARENDT, Idem, p. 47.

⁷³ ARENDT, Idem, p. 48.

⁷⁴ LUKES, Idem, p. 77.

indivíduo “*se assinalava uma função especial, desempenhada por ele em benefício de todos [...] o indivíduo não existia para satisfazer os seus interesses, mas os de toda a sociedade*”.⁷⁵

O Renascimento foi o primeiro período da história ocidental que possibilitou o descolamento dos indivíduos⁷⁶ dos seus grupos originários de pertença: seu estamento, sua cidade natal, sua pertença religiosa. O homem do Renascimento é aquele que faz a si mesmo, constrói por si o seu caminho no mundo, trilha, a partir de suas possibilidades e capacidades, o trajeto que estabeleceu para si; ele não está mais preso à função que uma comunidade atribuiu-lhe antes mesmo de seu nascimento. Foi aí que se deu “[...] a superação [...] do indivíduo das formas comunitárias medievais que conformavam a forma de vida, a atividade produtiva, os traços de caráter dentro de unidades niveladoras [...]”.⁷⁷

Assim, a potência criativa e autocriativa do homem foram agudamente sentidas no Renascimento. O homem apareceu para si mesmo como que dotado de um poder de criação igualado somente àquele de Deus. O mundo não era só apenas produto da criação divina; também era construído pelos homens, pelo seu poder e grandeza: “*Quem pode negar que o homem possui quase o mesmo gênio que o Autor dos céus?*”, escreveu Ficino.⁷⁸ Não será preciso enfatizar a novidade de tal ideia:

A história da humanidade – e a da sua ideologia - nunca antes vira nada de comparável a isto. [...]. No mundo do pensamento antigo [...], a grandeza do homem nunca esteve ‘em competição’ com a ordem divina; se o homem competia de facto com os deuses, então a ética da época considerava esse facto como uma *hubris*, como um exceder das limitações do homem, como uma transgressão e, portanto, como um mal.⁷⁹

⁷⁵ *Apud* LUKES, Idem, p. 62.

⁷⁶ É claro que não estamos falando da totalidade da população europeia, nem mesmo italiana, do Renascimento. Referimo-nos a uma minoria.

⁷⁷ SIMMEL, Georg. “O indivíduo e a liberdade” in SOUZA, Jessé. e OËLZE, Berthod. *Simmel e a modernidade*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1988, p. 109.

⁷⁸ HELLER, Idem, p. 67.

⁷⁹ HELLER, Idem, p. 68.

De certa maneira, ao fazer o diagnóstico das sociedades democráticas que surgiam ao seu redor, Alexis de Tocqueville (1805-1859) constatou o mesmo fenômeno, vale dizer, que as sociedades democráticas (modernas) são dotadas de maior espaço para o autoaperfeiçoamento individual:

Tocqueville indica ainda que uma sociedade democrática tende a crer na perfectibilidade indefinida da natureza humana. Nas sociedades democráticas reina a mobilidade social; cada indivíduo tem a esperança ou a perspectiva de se elevar na hierarquia social. Uma sociedade na qual a ascensão é possível tende a conceber, no plano filosófico, uma ascensão comparável para a humanidade como um todo. Uma sociedade aristocrática, na qual cada um recebe sua condição pelo nascimento, mal crê na perfectibilidade humana, por que tal crença seria contraditória com a base sob qual ela repousa.⁸⁰

Importante aqui é notar que todo esse processo abriu caminho para a ideia de igualdade entre todos os homens e o consequente conceito da dignidade universal humana.⁸¹

Decorre como uma conclusão lógica de um processo social em que é dado a qualquer um, em teoria, descolar-se de seu grupo e traçar o próprio caminho, a ideia de que todos os homens são iguais. O tipo de recorte do mundo no estilo grego (com gregos de um lado, enquanto grupo aceitável e, do outro lado, bárbaros enquanto antítese do primeiro grupo) perde seu sentido.⁸² Surge a percepção de que o homem é igual em todas as comunidades. Tal ideia era ainda inaugural no Renascimento, mas teve influência decisiva no individualismo da era moderna. Foi esse conceito de igualdade fundamental entre os indivíduos que trouxe a luz, segundo G. Simmel, o individualismo quantitativo do século XVIII. Essa forma de individualismo baseava-se

⁸⁰ ARON, Idem, p. 254.

⁸¹ Louis Dumont é mais explícito ainda: “*Por oposição à sociedade moderna, as sociedades tradicionais que ignoram a liberdade e a igualdade como valores, que ignoram em suma o indivíduo, possuem no fundo uma ideia coletiva de homem [...]*”. Ou ainda: “*O ideal de igualdade e liberdade se impôs a partir da ideia de homem enquanto indivíduo*”. Ambas as citações in DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus - essai sur le système de castes*. Paris: Gallimard, 1966, p. 21, 25-6.

⁸² A civilização da Idade Média apresentava um recorte semelhante: o mundo estava dividido entre os cristãos de um lado e, do outro, os não-crentes: “*A pertença ao cristianismo é o critério de seus valores e seus comportamentos.*” in LE GOFF, idem, p. 195.

na premissa de que, retiradas todas as limitações artificiais que as forças políticas, econômicas e religiosas impunham às pessoas, criando desigualdades, “*teríamos o desenvolvimento de todos os valores internos e externos, para os quais o potencial já era existente, apenas paralisados...*”.⁸³

Ora, o conceito formal de igualdade universal entre os homens é fundamental para aquilo que Steven Lukes considera uma das características principais do moderno individualismo, a dignidade do homem: “*Este primeiro ideal central do individualismo impregnou o pensamento moderno ético e social do Ocidente*”.⁸⁴

A total ausência de um conceito formal de universalidade da igualdade humana encontra-se refletida em muitos aspectos das sociedades pré-modernas: já a própria estruturação social, dividida em castas ou estamentos, explicita tal fato. Em literatura, uma instância interessante desse fato é aquilo que Erich Auerbach chama de os limites do realismo antigo. O realismo antigo, assim como definido por Auerbach, difere em certos pontos do realismo do século XIX, e é nessas diferenças que podemos constatar, indiretamente, uma ausência do conceito de igualdade humana universal.

A primeira diferença fundamental entre os dois realismos é que o antigo prende-se, necessariamente, a um registro rebaixado. O realismo antigo, quando coloca em cena um meio social específico, contemporâneo, por vezes banal, representa-o de maneira seja grotesca, seja cômica, no limite idílico. Jamais de forma séria, problemática, muito menos trágica: “*As personagens [...] são conscientemente e uniformemente mantidas no nível mais baixo...*”.⁸⁵ O que pode aparecer, à primeira vista, como uma característica meramente estética revela, na verdade, um aspecto social das sociedades pré-modernas:

Na literatura moderna, **toda pessoa, quaisquer que sejam seu caráter ou sua posição social**, todo acontecimento, pertença ele à lenda, à alta política ou à vida doméstica, pode ser representada como uma realidade séria, problemática e trágica [...].⁸⁶ (grifo nosso)

⁸³ SIMMEL, Idem, p. 110-111.

⁸⁴ LUKES, Idem, p. 64.

⁸⁵ AUERBACH, Idem, p. 42.

⁸⁶ AUERBACH, Idem, ibidem.

Nas sociedades em que o conceito de igualdade universal é ausente, como as ditas camadas baixas da população poderiam ser representadas de forma séria? A igualdade universal formal humana é uma premissa do romance realista moderno.

Outra característica do realismo antigo, segundo Auerbach, é a ausência da apresentação das forças sociais sob as quais repousa a vida cotidiana. Isso significa que a sociedade, como um todo, é representada enquanto uma realidade imóvel e imutável. Sua formação, transformação e influência na vida cotidiana não são apresentadas. Nada de estranho aí, visto que o intuito do realismo antigo nunca fora o de oferecer um registro sério de investigação da realidade. Mas o que chama a atenção é que, dada a imutabilidade da sociedade representada, os indivíduos que a ela pertencem são descritos de uma maneira necessariamente delimitada: “*Sua [das personagens] relação com a coletividade se reduz seja a uma conformação à ordem social, seja a um isolamento grotesco e repreensível [...]*”.⁸⁷

Assim, o que Auerbach chama de termos individualistas em que se dá a representação dos vícios e dos ridículos na literatura antiga designa, muito ao contrário do que pode parecer, a predominância do comunitário, da identidade-nós, e não uma valorização do indivíduo enquanto entidade autônoma:

Para a literatura antiga, a sociedade não existe enquanto problema histórico, mas enquanto problema moral. A crítica de vícios e de abusos, numerosas que sejam as pessoas que ela taxa de vício e de ridículo, colocam o problema em termos individualistas, de maneira que a crítica da sociedade nunca conduz a um desvelamento das forças que a movem.⁸⁸

A discussão anteriormente referida a respeito da unicidade de valores e a predominância da vergonha nas sociedades pré-modernas parece relacionadas com essa situação. Se o problema é colocado em termos individualistas é porque o que interessa é se a ‘pessoa’ está ou não de acordo com a regra social comum. A idéia de autonomia moral, de individualismo ético está completamente ausente. Além disso, vale lembrar

⁸⁷ AUERBACH, Idem, p. 43.

⁸⁸ AUERBACH, Idem, p. 43.

que tanto Hannah Arendt quanto Agnes Heller já demonstraram que a categoria do conceito de sociedade, enquanto objeto de conhecimento, não existia no mundo antigo.

Capítulo 2 – “Meu individualismo”

Capítulo 2 – “Meu individualismo”

No primeiro capítulo, delimitamos, através do levantamento de certas características das sociedades não individualistas, o conjunto de questões por onde se poderia transitar ao falar-se de individualismo no Ocidente. Já este capítulo 2 pretende levar essas questões do Ocidente para o Japão utilizando a palestra de Natsume Sôseki, “Meu individualismo” (1914), como um filtro. Entramos, através dela, diretamente no Japão do início do século XX, na ótica do autor em pauta.

Sôseki proferiu várias palestras ao longo da vida. Além desta, as mais conhecidas incluem: “Literatura e moral” (1911), “Independência e imitação” (1913) “A civilização do Japão atual” (1912). Apesar de suas reiteradas afirmações no sentido de não ser bom professor, é nítida sua vontade de ensinar a geração mais nova sobre questões literárias, sociais e até mesmo éticas. A palestra aqui traduzida foi proferida diante de um grupo de alunos da *Gakushûin* (学習院), uma instituição de ensino destinada à elite social e financeira do Japão.

Entremos diretamente no texto, traduzido por nós para esse trabalho, para depois tecermos alguns comentários.

Meu Individualismo (*Watashi-no kojinchugi*)⁸⁹,

de N. Sôseki (25 de novembro de 1914)

Esta é a primeira vez que entro na Gakushûin⁹⁰. Sem dúvida, eu imaginara antes como ela seria, mas não fazia uma idéia muito clara.

Como o professor Okada⁹¹ mencionou em sua apresentação, ele havia pedido, na última primavera, que eu proferisse uma palestra nesta instituição. Naquela época, houve

⁸⁹ In *Natsume Soseki Zenshû*. Tóquio: Chikuma Bunko, 1987.

⁹⁰ Fundada em 1877, a Gakushûin é uma instituição educacional (abarcando desde o ensino fundamental até o universitário) voltada principalmente para a elite da sociedade japonesa. Inicialmente destinada para os filhos da aristocracia nobre do Japão, ela mais tarde abriu suas portas para a elite enriquecida.

algum impedimento – o professor Okada parece lembrar-se melhor do que eu e apresentou-lhes uma explicação convincente. De qualquer forma, foi-me necessário recusar. Contudo, pensando que seria rude apenas recusar o convite, acrescentei que participaria na próxima ocasião e para certificar-me, perguntei ao professor Okada quando isto aconteceria. Ele respondeu que seria em outubro. Calculei por alto o número de dias da primavera até o mês de outubro e concluí que havia tempo suficiente para preparar algo. Aceitei com prazer. Mas, feliz ou infelizmente, fiquei doente e passei o mês de setembro inteiro na cama, vendo o compromisso aproximar-se. Já estava de pé em outubro, mas em uma condição tão instável que seria difícil fazer uma conferência. Entretanto, não poderia esquecer minha promessa e no meu interior temia que viessem me cobrar: “Agora você pode, não é?”

Nesse ínterim, minha saúde estabilizou-se, mas não recebi nenhuma notícia da Gakushûin. Não mandei aviso sobre minha doença, mas como dois ou três jornais haviam publicado algo a respeito, concluí que ficaram sabendo e tranquilizei-me pensando que alguém dera a conferência em meu lugar. Subitamente, o professor Okada reapareceu – de botas! (O fato de estar chovendo claramente estava relacionado com isso.) Com esse aparato, ele foi até os confins de Waseda ⁹² declarar que, uma vez que a palestra havia sido adiada até o fim de novembro, ele esperava que eu cumprisse minha promessa. Assustei-me um pouco, pois acreditava que já tinha escapado dessa responsabilidade. Mas como ainda havia a folga de um mês até o prazo, aceitei ao pensar que teria feito algo até então.

Dessa forma, da primavera até outubro e do fim de outubro até este vinte e cinco de novembro, houve tempo suficiente para preparar algo. Mas não me sentia bem e só pensar a respeito era um fardo insuportável. Rendi-me à preguiça e os dias passaram inconclusivamente. Dois ou três dias antes do prazo, vi que era hora de fazer algo, mas pensar nisso deixava-me abatido e por fim passei o tempo pintando. Pode soar como algo admirável, mas na realidade pintava trivialidades que pendurava na parede e observava por alguns dias. Creio que ontem um amigo visitou-me, viu uma dessas pinturas e achou-a interessante, ou melhor, disse que ela parecia ter sido feita por alguém em um estado mental interessante. Então expliquei a essa pessoa que fizera a pintura não por sentir-me bem, mas, ao contrário, por estar infeliz. Há pessoas que, por não se aguentar de felicidade, pintam, caligrafam, escrevem. Outras, ao contrário, fazem as mesmas coisas para aliviar sua infelicidade. O estranho é que, quando vemos os resultados desses dois estados psicológicos, eles são geralmente idênticos. Mas isso é apenas algo que menciono para vocês – não tem relação alguma com o assunto de hoje. De qualquer maneira, passei os dias olhando para aquela estranha pintura sem conceber um conteúdo para a conferência de hoje.

Finalmente o dia vinte e cinco chegou e eu precisaria aparecer aqui, querendo ou não. Esta manhã, tentei organizar minhas idéias, mas parece-me que ainda faltava muito. Uma vez que minha fala não os deixará muito satisfeitos, peço que a suportem.

Não sei desde quando acontecem essas conferências, mas não vejo nada de errado em chamar alguém de fora. Por outro lado, pergunto-me se haveria alguém capaz de

⁹¹ Okada Masayuki (1864-1927), professor da Gakushûin.

⁹² Na época, uma região afastada de Tóquio.

oferecer uma palestra que satisfaça suas expectativas. Será que vocês não consideram apenas raro ouvir alguém de fora?

Há uma história irônica que certa vez ouvi de um mestre de *rakugo*⁹³. Dois senhores feudais foram caçar falcões na região de Meguro⁹⁴ e, ao fim de muitas voltas, ficaram famintos. Mas não haviam trazido consigo nenhuma comida e estavam longe de seus serviçais. A única solução foi ir à casa miserável de um agricultor e pedir algo pra comer. O casal idoso que ali morava penalizou-se e ofereceu-lhes *sanma*⁹⁵ grelhado com arroz. Terminada essa refeição deliciosa, os dois foram-se, mas no dia seguinte ainda sentiam o perfume daquele peixe, sem poderem esquecer-lhe o sabor. Um dos senhores feudais convidou o outro para comer *sanma* em sua residência. Os empregados ficaram assustados quando o pedido chegou, mas vindo de quem vinha, ninguém opôs-se. Seguindo ordens, o cozinheiro retirou as espinhas uma a uma, temperou o peixe com *mirin*, assou ao ponto e serviu. Mas, além de não estar com fome, o cuidado excessivo retirou todo o sabor do prato e, ao espetarem o *sanma* com seus *hashi*, descobriram que não estava nada agradável. Os dois entreolharam-se e disseram: ‘*Sanma* bom só mesmo em Meguro!’ Esta é a conclusão da estranha história. Do meu ponto de vista, seu convite para falar aqui, sua boa vontade em me ouvir mesmo tendo-os feito esperar da primavera até o fim do outono – e isso apesar de estar na excelente Gakushûin, onde se tem contato com excelentes professores – tudo isso é como o caso daqueles dois senhores feudais. Saciados dos sabores refinados, vocês não vieram experimentar o peixe de Meguro?

Aqui está sentado o professor Omori⁹⁶. Nós formamo-nos na mesma época e certa vez ele reclamou que os alunos de hoje em dia não ouvem as aulas e não têm seriedade. Isso não se referia a este estabelecimento, mas a outra universidade particular. De qualquer forma, respondi de maneira bastante grosseira ao professor Omori.

É vergonhoso o que vou repetir, mas naquela época disse: ‘Existe em algum lugar do mundo alunos que queriam ouvir a aula de alguém como você ou de qualquer professor?’ Talvez o professor Omori não tenha me entendido e aproveite esta oportunidade para esclarecer tudo. Quando tínhamos a mesma idade que vocês, éramos bem menos comportados e quase não íamos às aulas. Claro que isso só se aplica a mim e meu círculo, mas creio que minhas observações estão corretas. Por fora eu parecia dócil, mas certamente não era do tipo que prestava atenção na aula – não fazia nada. Lembrando-me disso, não tenho coragem de atacar os estudantes sérios de hoje, como o professor Omori. Foi com isso em mente que me dirigi rudemente ao professor, e apesar de não ter vindo expressamente para desculpar-me, aproveitei a ocasião para fazê-lo na frente de todos.

Desviei-me completamente do assunto. Volto ao fio da meada.

Vocês estão na excelente Gakushûin, sob a orientação de excelsos professores, tendo diariamente aulas sobre assuntos gerais e específicos. Apesar disso, vocês

⁹³ *Rakugo*: arte tradicional japonesa que consiste em narrar histórias com forte verve cômica. A proeza do narrador em criar vozes diferentes para cada personagem é altamente valorizada.

⁹⁴ Atualmente, uma região metropolitana de Tóquio.

⁹⁵ Peixe de água salgada, *Cololabis saira*, popularmente chamado de sauro.

⁹⁶ Omori Kingorô (s/d), professor de História na Gakushûin.

chamaram-me para falar-lhes – isso, como disse, lembra a história do peixe de Meguro, ou seja, querem provar algo porque é raro. Para falar a verdade, os professores que vocês veem todo dia têm coisas mais úteis e interessantes a dizer-lhes. Se eu fosse professor deste estabelecimento, não haveria nenhum estímulo novo - e a curiosidade ou o interesse em me escutar não teriam juntado tantas pessoas. O que acham?

A razão pela qual levanto esta hipótese é de que, na verdade, já tentei uma vez tornar-me professor da Gakushûin. Não fui eu quem procurou, mas um conhecido daqui me indicou. Naquela época, eu era um tonto que não sabia o que fazer para pagar minhas despesas. Mas, uma vez no mundo, o dinheiro do aluguel não aparece se ficamos de braços cruzados. Por isso, ao invés de me perguntar se teria ou não condições de tornar-me professor, apenas comecei a manobrar para obter minha vaga. Havia outra pessoa que queria o mesmo posto, mas meu conhecido garantiu-me que estava tudo certo, e, sentindo-me praticamente empossado, cheguei ao ponto de perguntar que roupa um professor deveria usar. Meu amigo disse que seria necessária uma jaqueta formal e encomendei tal acessório, antes que qualquer coisa fosse decidida. Pior, nem sabia exatamente onde estava localizada a Gakushûin. A jaqueta ficou pronta, mas a posição na Gakushûin não se materializou – outro homem preencheu a vaga de inglês. Não lembro seu nome – provavelmente porque não fiquei especialmente chateado. Ele tinha acabado de voltar dos Estados Unidos. Se ele não tivesse sido escolhido, se eu tivesse me tornado professor da Gakushûin e continuado até hoje, provavelmente não teria recebido este gentil convite – tampouco teria a oportunidade de dirigir-me a vocês de uma posição tão elevada. O fato de esperarem da primavera até o fim de novembro não é prova de que vocês me consideram como aquele peixe de Meguro?

Vou contar o que aconteceu comigo depois que não fui admitido na Gakushûin – não apenas por ser a continuação lógica da histórica, mas por ser uma parte importante da conferência de hoje.

Após esse fracasso, eu vesti a tal jaqueta – não possuía mais nenhuma roupa ocidental. E o que fui fazer com ela? Diferentemente de agora, era muito fácil conseguir emprego naquela época. Por haver falta de pessoas, para onde se fosse havia vagas. Recebi propostas quase simultâneas da Kôtô Gakkô e da Kôtô Shihan ⁹⁷. Praticamente aceitei a oferta da pessoa que estava negociando a vaga na Kôtô Gakkô ao mesmo tempo em que mandava sinais positivos para a outra instituição. Por fim, me vi numa situação complicada. Como era jovem e irresponsável, fiz por merecer, mas ainda assim senti-me muito mal. Fui chamado pela pessoa da Kôtô Gakkô, um colega mais velho, que me repreendeu por negociar com os dois lados ao mesmo tempo. Como, além de jovem, eu também era irritadiço, resolvi recusar as duas propostas e comecei a tomar providências naquele sentido. Mas, então, chegou um comunicado do professor Kuhara ⁹⁸, naquela época diretor da Kôtô Gakkô (acredito que agora ele seja diretor na Universidade de Ciências de Quioto), solicitando minha presença. Encontrei o senhor Kuhara que estava acompanhado de Kanô Jingorô ⁹⁹, meu antigo professor da Kôtô Shihan e os dois comunicaram que tudo já havia sido decidido – eu não precisaria sentir nenhuma

⁹⁷ Escolas aproximadamente correspondentes ao ensino médio atual.

⁹⁸ Kuhara Mitsuru (1855-1919), na época da palestra, era reitor da Universidade de Quioto.

⁹⁹ Kanô Jingorô (1860-1938) também é considerado o fundador da arte marcial judô.

obrigação em relação a Kôtô Gakkô e deveria aceitar a posição na Kôtô Shihan. Interiormente, porém, não achava o posto da Kôtô Shihan tão desejável e fiquei chateado com o resultado. O Senhor Kanô pediu que eu me tornasse um modelo para os alunos e comecei a recusar a oferta dizendo que jamais poderia fazê-lo. Mas, com sua habilidade de costume, ele contestou que minha recusa apenas fazia-o querer mais ainda minha presença na instituição. Assim, mesmo sem nunca ter pensado em ter dois empregos ao mesmo tempo, causei muito trabalho para todos os envolvidos no assunto.

Porém, desde o início eu sabia não ter qualificação para ser um educador. Sentia-me restrito e apavorado – o professor Kanô reclamou que eu era direto e honesto demais. Talvez eu pudesse ter sido mais maleável, mas não pude deixar de sentir que estava no lugar errado. Falando francamente, era como se um peixeiro tivesse ido prestar auxílio em uma loja de doces.

Um ano mais tarde, fui trabalhar em uma escola de ensino médio do interior, na cidade de Matsuyama, região de Iyo. Vocês estão sorrindo – devem ter lido meu romance *Botchan*¹⁰⁰. Há uma personagem apelidada Camisa-vermelha¹⁰¹ na história e sempre me perguntam em quem ele foi baseado. O único formado em Letras naquela escola era eu, portanto se for para achar um modelo para cada personagem... – o modelo seria eu! Que idéia!

Morei apenas um ano em Matsuyama. O governador da região até pediu para eu ficar, mas como já tinha assumido outro compromisso, mudei-me para Kumamoto. Desse modo, já dei aula em quase todos os níveis educacionais – exceção feita à escola primária e ao colégio feminino.

Fiquei um bom tempo em Kumamoto até que subitamente o Ministério da Educação começou a entabular negociações comigo, no sentido de mandar-me estudar na Inglaterra. Pensei em recusar o convite, alegando que de nada servia ao país enviar alguém como eu para o exterior. Mas a pessoa que intermediava as negociações afirmou que quem decidiria isso era o Ministério – aquilo não era algo para eu julgar. Estando assim sem motivos para recusar abertamente, fui até a Inglaterra. Mas, como previ, não havia nada para eu fazer lá.

Para explicar o que quero dizer com isso, preciso falar um pouco da minha experiência até a época em que fui estudar fora. É uma parte estrutural da minha fala hoje.

Formei-me em literatura inglesa. O que exatamente seria literatura inglesa, mesmo depois de três anos de estudo, eu não sabia dizer. Na faculdade eu tinha um professor chamado Dixon¹⁰² – ele fazia-nos ler prosa e poesia em voz alta, fazer redações, esbravejava quando esquecíamos os artigos ou errávamos a pronúncia. Suas questões eram sempre: quando nasceu Wordsworth, quantos fólios tem a obra de Shakespeare, qual a ordem das obras de Scott? Mesmo jovens, vocês podem imaginar minha dúvida: será isso literatura inglesa? Ou melhor, será esse um método propício para se entender o que é literatura? Bom, alguém diria, então descubra por si mesmo. Mas esse é o tipo da

¹⁰⁰ Publicado em 1906.

¹⁰¹ Trata-se uma personagem hipócrita e calculista.

¹⁰² James Main Dixon (1856-1933) lecionou no Japão de 1886 a 1892.

situação em que se poderia aplicar o provérbio ‘um cego olhando pelo buraco na cerca’¹⁰³. Na biblioteca, eu procurava, desorientado, por alguma pista. Mas sem resultado. Não só porque me faltava força de vontade, mas porque havia pouquíssimos livros. Estudei por três anos e terminei sem saber o que era literatura – essa era a raiz da minha agonia.

Com essa atitude periclitante, passei a ocupar meu lugar na sociedade, tornando-me professor – ou melhor, fizeram que eu tornasse-me professor. Felizmente, apesar de minha capacidade linguística ser pequena, consegui levar as coisas, dia após dia. Por dentro, porém, eu sentia um vazio. Não, se fosse só vazio, poderia ter me resignado, mas sentia algo vago, desagradável, mal parado, que não cessava de me incomodar. Não tinha o menor interesse em meu trabalho como professor. Eu sabia que não era um educador e ensinar inglês na sala de aula já era algo incômodo. Eu estava como que pronto para dar um salto rumo à minha vocação – mas esta, às vezes, parecia existir, às vezes, não. Para onde eu fosse, não conseguia dar o meu salto.

Eu precisava achar algo para fazer, mas o que seria? Não tinha idéia, ficava paralisado, envolto por uma neblina, sozinho, aguardando um raio de luz, ou ainda melhor, com a vontade de apontar um farol para fora, a fim de achar uma direção. Mas, por infelicidade, era tudo vago, indefinido – era como se estivesse dentro de uma sacola fechada, de onde não se podia escapar. Se ao menos possuísse algo cortante, abriria um rasgo. Mas não o possuía e ninguém poderia fornecer-me um. Enquanto me perguntava ‘o que farei?’, passava os dias escondendo dos outros minha tristeza.

Formei-me com esses sentimentos de ansiedade e insegurança. Carreguei-os para Matsuyama e para Kumamoto. Quando fui para a Inglaterra, eles estavam guardados no fundo de meu peito. Mas, dada a oportunidade de estudar fora, senti, como qualquer um sentiria, um novo senso de responsabilidade. Esforcei-me ao máximo, mas, independentemente do que eu lesse, não conseguia sair de minha sacola – poderia procurar por algo cortante para me tirar de lá por toda a Londres, não havia como encontrá-lo. Fiquei em meu quarto considerando minha situação absurda. Uma vez que nada do que eu lesse preencheria o que me faltava, acabei por desistir e assim parei de ver sentido em continuar lendo.

Foi então que percebi que só havia um caminho para minha salvação: eu teria de forjar, a partir de meu esforço próprio, um conceito de literatura. Foi só nessa hora que percebi que eu havia sido até então como uma alga sem raiz, flutuando sem direção, dependente dos outros. *Dependente* – no sentido de um imitador, alguém que faz o outro beber seu saquê, que faz suas as opiniões de outrem. Parece tolo e vocês me perguntarão ‘Mas existe alguém tão imitador assim?’ Mas não há nada de estranho nisso. Bergson e Eucken são tão populares hoje porque os japoneses, ao escutar os ocidentais falarem neles, tentam pegar uma “carona” na conversa. Na minha época, seja lá o que um ocidental falasse, os japoneses seguiam cegamente, e com orgulho ainda por cima! Sempre havia um sujeito pronto a proclamar algo cheio de nomes estrangeiros. Não quero falar mal de ninguém – eu era um desses sujeitos. Por exemplo, se um crítico ocidental avaliasse uma obra de tal maneira, eu, sem pensar no mérito de tal avaliação, saía por aí repetindo-a como se fosse minha. Fazia pose de que era meu esse conhecimento

¹⁰³ Esta expressão proverbial estranha aos nossos ouvidos significa ‘fazer esforço em uma atividade inútil’.

mecânico, engolido à força – conhecimento que não era meu, não era minha carne, não era meu sangue. Mas, dada a época, todos tinham elogios para mim.

Mas, por mais que fosse elogiado, sentia-me inseguro, pois sabia que estava vangloriando-me como se vestisse roupas emprestadas. Percebi que só me acalmaria se abandonasse essa frivolidade e tentasse agarrar algo mais real.

Por mais que um ocidental diga que tal poema é ótimo, que seu tom é esplêndido, essa é a visão dele – é algo a que devo ter em mente, mas, caso não concorde com sua visão, de maneira alguma devo propagá-la como minha. Eu sou um indivíduo, um japonês independente, não um escravo da Inglaterra, e era minha tarefa, enquanto um japonês, de me dar ao menos esse respeito. Por valorizar uma virtude chamada ética, compartilhada por todas as nações, eu não poderia mudar minha opinião.

Mas eu sou um especialista em literatura inglesa. Eu ficava desconcertado quando minha opinião divergia daquela dos críticos ingleses. De onde provinha essa divergência? Certamente de diferenças de modos, costumes, sentimento. Meu erro foi pensar cientificamente, como um acadêmico, que aquilo que agrada ao país A certamente agrada ao país B. Por mais impossível que fosse harmonizar as divergentes opiniões, eu podia ao menos explicá-las. E essa explicação seria um raio de luz para o mundo das letras aqui no Japão. É vergonhoso admitir que havia percebido tais obviedades tão tarde na minha vida, mas falo a verdade sem desvios.

Passei então a reforçar – ou melhor, reconstruir – as bases que ditavam minha atitude pessoal face à literatura. Para tanto, passei a ler livros sem relação com o assunto – em suma, descobri o significado de autodirecionamento¹⁰⁴. Para apoiar meu ponto de vista, li obras de ciência, de filosofia. Hoje em dia, todos podem entender do que falo, mas, naquela época, além de eu ser uma criança, o mundo era outro. Eu fiz o que tinha que fazer.

Tornei-me forte a partir do momento em que fiz minha a ideia de autodirecionamento¹⁰⁵. Foi ela que me indicou o caminho que eu devia seguir, dando-me forças para enfrentar os outros. Confesso que foi um novo começo para mim. Pensei ter encontrado a vocação da minha vida: escrever algo que provasse para as pessoas que não era necessário seguir o que os ocidentais diziam, pois isso era apenas fonte de ansiedade. Tanto eu como os outros ficaríamos felizes com isso.

Minha insegurança desapareceu. Com coração leve, observava a melancólica Londres. Era como se eu tivesse esmigalhado um veio de madeira, como se tivessem me ensinado o caminho a seguir para fora da névoa. Já havia passado mais de um ano de minha estadia londrina quando fui ‘iluminado’. Mas era impossível realizar minha tarefa estando em um país estrangeiro. Resolvi coletar o máximo de material possível e acertar as coisas depois que regressasse ao Japão. Teria mais forças então.

¹⁰⁴ 自己本位 (*jikohon'i*), no original.

¹⁰⁵ 自我本位 (*jigahon'i*), no original. Traduzi os dois termos, *jikohon'i* e *jigahon'i*, por autodirecionamento, não tendo encontrado motivos para fazê-lo de forma diferenciada em português. Fica aqui registrado que a tradução inglesa habitual para os termos é “self-centeredness” e “ego-centeredness”.

Mas, assim que voltei, tive de correr atrás da minha sobrevivência. Passei a lecionar na Kôtô Gakkô, em uma faculdade e, por falta de dinheiro, em uma faculdade particular. Além disso, sofri de estafa mental. Por fim, vi-me obrigado a escrever histórias para uma revista literária ¹⁰⁶. Por esses motivos, abandonei meus planos pela metade. O trabalho que daí resultou, *Bungakuron* ¹⁰⁷, é mais um cadáver do meu fracasso do que a memória do meu esforço. O cadáver de uma criança deformada – ou os destroços de uma cidade abalada por um terremoto antes que se acabasse sua construção.

Mas a noção de autodirecionamento continua comigo, cada vez mais forte. Meu projeto fracassou, mas o conceito de que eu sou o chefe e os outros são convidados traz-me uma paz de espírito indescritível. É o que me faz viver, é talvez a força que me faz vir palestrar para vocês.

Falei sobre minha experiência com o intuito típico de um avô – que lhes seja útil. Cedo ou tarde vocês sairão desta escola e penso que passarão pela mesma agonia pela qual passei – talvez seja apenas outro tipo de agonia. Deve haver entre vocês aqueles que, como eu, queiram libertar-se de algo, agarrar algo concreto. Aqueles que já descobriram o seu caminho são uma exceção. Deve haver outros satisfeitos em repetir o caminho já seguido por aqueles que vieram antes de si. E não há problema nenhum nisso – se lhes trouxer paz de espírito. Caso negativo, é necessário continuar cavando até atingir-se o desejado. É necessário, repito, pois, ao contrário, passar-se-á a vida toda perdido, desconfortável. Quero ser enfático nesse ponto, mas não no sentido de que sou um modelo para alguém. Forjei meu próprio caminho e, por mais que ele se apresente como insignificante, isso é apenas sua avaliação e não me atinge em nada. Estou satisfeito, tranquilo e confiante, mas nem por isso sugiro que meu caminho deva ser um modelo para vocês.

De qualquer forma, avalio que vocês terão uma experiência de agonia similar à minha. Será que estou certo? Se for esse o caso, pessoas como vocês, que receberam educação, devem continuar procurando o próprio caminho por dez, vinte anos! ‘Encontrei o caminho da minha vida! Atingi o que buscava!’ Só quando essas exclamações brotarem do fundo do coração, vocês terão paz de espírito. Elas lhe trarão inabalável autoconfiança. Pode ser que alguns já tenham chegado a esse ponto; mas para aqueles perdidos dentro da neblina posso afirmar que se deve continuar a procurar a qualquer custo. Não pela pátria, não por suas próprias famílias – falo porque isso é absolutamente necessário para sua própria felicidade. Se alguns de vocês já trilharam esse caminho, não há mais nada a fazer. Se outros estiverem presos em algum ponto, é necessário prosseguir, aniquilar o que lhes prende. Contudo, prosseguir por si só não adianta – será necessário topar com algo. Meus conselhos não têm a intenção de forçar-lhes a nada. Apenas não poderia calar-me sobre algo tão relacionado à felicidade de vocês. Falo porque creio ser extremamente desagradável viver com algo mal parado, mal cozido, amorfo como uma água-viva, dentro de si. Se não lhes for desagradável, ou se vocês já passaram desse ponto, muito bem, estamos conversados! Mas eu só consegui chegar a esse ponto depois dos trinta anos. Entrasse ano, saísse ano, era uma dor horrível. Por isso, insisto: aqueles que

¹⁰⁶ Assim teve início a publicação do romance *Wagahaiwa neko de aru*, traduzido para o português como *Eu sou uma gato* por Jefferson Teixeira, editora Estação Liberdade, 2008.

¹⁰⁷ Obra teórica sem tradução para o português. Seu título significa: Teoria da literatura.

sofrerem do mesmo mal que sofri, sigam em frente, com coragem. Acredito que só assim vocês encontrarão seu lugar no mundo, sua paz de espírito e sua autoconfiança. Isto conclui a primeira parte da minha fala. Passo à segunda.

A Gakushûin é vista – com razão – como uma escola para os bem posicionados da sociedade. Pode-se supor, portanto, que é um lugar para os filhos da elite, à exclusão dos pobres. Nessas condições, algo que deve ser discutido com vocês é a noção de poder. Em outras palavras, quando participarem ativamente da sociedade, vocês terão mais poder do que os pobres. Voltando ao que disse, é necessário continuar trabalhando até encontrar aquilo que lhes traz paz de espírito e felicidade. E de que forma isso se dá? Quando vocês depararem com a individualidade que lhes é nata. Assim pode-se seguir em frente e a individualidade se desenvolverá. Apenas quando suas atividades coincidirem com sua individualidade é que se atinge um local de segurança.

Com isso em mente, consideremos o significado de poder. O poder é uma ferramenta através da qual é possível forçar sua individualidade à custa dos outros. Se isso parece-lhes exagero, digamos que o poder pode ser isso também.

Depois do poder, vem o dinheiro. Isso, também, vocês terão mais que a maioria. E o poder financeiro pode ser encarado da mesma forma – uma ferramenta de tentação muito útil para expandir sua individualidade.

Vistos assim, dinheiro e poder são instrumentos poderosos para atrair os outros e impor sua individualidade. Alguém dotado desses dois atributos parece admirável – mas, na verdade, é uma pessoa extremamente perigosa. Falei antes de individualidade com relação ao estudo, às artes – mas seu campo de aplicação é muito maior. Conheço dois irmãos; o mais novo gosta de ficar em casa lendo, o mais velho é fanático por pescaria. O mais velho detesta o hábito do mais novo de ficar trancado em casa. Ele conclui que isto ocorre porque seu irmão não pescava e, então, tenta forçá-lo. O mais novo não gosta da ideia, mas o mais velho dá-lhe o equipamento e exige sua companhia no local da pesca. O mais jovem simplesmente aguenta e termina por pescar muitas carpas gordas, nojentas. A personalidade do mais jovem mudou por causa disso? De forma alguma. Ele simplesmente odeia pescar. Pode-se dizer que a pesca combina com a personalidade do irmão mais velho, sem brechas. Mas é apenas a sua personalidade, sem relação nenhuma com a de seu irmão.

O que tentei fazer aqui foi ilustrar o poder de coagir outros. O irmão mais velho oprime o mais novo e força-o a ir pescar. De fato, há casos em que o método opressivo é inevitável – na escola, no exército ou em algum tipo de dormitório que tenha disciplina militar. Mas eu estou considerando a situação de quando vocês tornarem-se independentes e começarem a atuar na sociedade.

Então, suponhamos que vocês sejam felizes o suficiente para encontrarem algo de que gostem, algo que combine com sua personalidade. Vocês assim desenvolvem sua individualidade, mas, ao mesmo tempo, esquecem-se da distinção entre si próprios e os outros e decidem arrastar fulano para seu campo de influência. Se vocês tiverem poder, surgirá uma relação estranha como a dos dois irmãos. Se vocês tiverem dinheiro, vocês o distribuirão para que as pessoas trabalhem a seu favor. Usando o poder de atração do dinheiro, vocês tentam criar uma situação favorável. De qualquer forma, surge uma situação muito perigosa.

O que sempre pensei a respeito disso é o seguinte: é preciso encontrar o trabalho mais apropriado a cada um, um trabalho que permita o desenvolvimento de sua individualidade, a custo de se ser infeliz caso contrário. Se a sociedade permite que você valorize tanto sua individualidade, necessariamente você deve prezar a individualidade dos outros. Isto não é apenas necessário, é a atitude correta. Não se pode rejeitar a posição dos outros apenas porque naturalmente você olha para a direita, e eles, para a esquerda. Claro, em casos complexos de certo ou errado, análises detalhadas podem ser necessárias. De qualquer forma, enquanto nos for permitida a liberdade, devemos tratar os outros como iguais e permiti-la a eles também.

Ultimamente fala-se muito em ego ou autodirecionamento, como desculpa à ação autosserviente. Peço que atentem para pessoas assim, pois elas têm seu ego em alto apreço enquanto não reconhecem a existência de outros. Acredito que, para ser honesto, é necessário permitir aos outros a liberdade de desenvolver sua própria individualidade. A não ser por algum motivo extraordinário, não devemos impedir ninguém de desenvolver sua personalidade da maneira que eles desejam. Uso a palavra obstruir porque muitos dentre vocês, através de poder ou dinheiro, estarão numa posição em que poderão fazê-lo.

Em essência, não deveria existir poder desacompanhado da noção de obrigação. Enquanto dou-me o direito de fazer-lhes ouvir minha fala por mais de uma hora, devo apresentar algo digno de ser ouvido. No mínimo, minha aparência e atitudes devem ser corretas. Pode-se dizer que tudo não passa de uma situação de convidado e anfitriões – por isso, vocês mantêm-se quietos – mas isso é superficial. Não tem nada a ver com o espírito. Ou, para dar-lhes outro exemplo: todos vocês já foram repreendidos por um professor. Mas um professor que apenas repreende não tem qualificação para ensinar. Em troca, ele deve dedicar-se ao máximo a ensinar. O direito de repreender implica a obrigação de ensinar. Os professores usam o seu poder para manter a ordem e a disciplina. Mas, junto com esse poder, há obrigações a cumprir.

O mesmo em relação ao dinheiro. Não deveria haver, do meu ponto de vista, ninguém que fosse, ao mesmo tempo, financeiramente poderoso e desprovido da noção de responsabilidade. Explico-me melhor: o dinheiro é extremamente útil, pode ser usado em relação a tudo com muita flexibilidade. Digamos que eu ganhe cem mil ienes no mercado de ações. Com esse dinheiro, posso construir uma casa, comprar livros ou divertir-me no mundo dos prazeres. O dinheiro pode tomar qualquer forma¹⁰⁸. Mas, de todos os seus usos, o mais assustador é que ele pode comprar a mente de alguém. Usando-o é possível comprar consciências, corromper. Assim, o dinheiro que ganhei no mercado tem grande poder ético e moral e não deveria poder ser usado de maneira displicente. Mas, de fato, é assim que o dinheiro funciona, e temos de conviver com isso. O único meio de barrar o poder do dinheiro de corromper a mente humana é possuir uma percepção moral adequada. Por isso, o dinheiro precisa sempre ser acompanhado de responsabilidade. É necessário cultivar a percepção de que seu dinheiro terá influência e resultados em níveis diferentes da sociedade. Fazer menos do que isso é faltar com correção para com os outros e para consigo próprio.

¹⁰⁸ Ou, ‘o dinheiro pode transformar-se em qualquer coisa’. Acredito que essas duas traduções são válidas e, em conjunto, próximas ao original.

Tudo que disse até agora pode ser resumido em três pontos: primeiro, ao desenvolver sua individualidade, é necessário respeitar a individualidade dos outros; segundo, ao utilizar o poder de que se dispõe, é preciso ter claras as obrigações que o acompanham; terceiro, ao demonstrar seu poder financeiro, é preciso respeitar as obrigações que o acompanham.

Para dizer de outra maneira: não há sentido em desenvolver a individualidade, em usar dinheiro e poder, a não ser que se cultive uma ética. Ou ainda: essas três liberdades devem ser controladas pelo caráter. Sem este, um homem torna-se uma verdadeira ameaça. Ao desenvolver sua individualidade, ele restringe, obstrui a dos outros. Ao usar o poder, ele comete abusos. Ao usar o dinheiro, ele corrompe. No futuro, vocês estarão em posição de fazer tudo isso. Por isso, é necessário desenvolver o caráter.

Permitam-me mudar de assunto. A Inglaterra, como é sabido, é um país que respeita a liberdade. E não há outro país no mundo que, enquanto respeita a liberdade, mantém a mais completa ordem. Eu não gosto da Inglaterra – mas é preciso reconhecer o fato de que não há país tão livre e tão ordenado. O Japão nem se compara a esse país. Mas os ingleses não são apenas livres, eles são ensinados, desde crianças, a respeitar a liberdade dos outros e a amar a sua própria. A liberdade, para eles, nunca vem desacompanhada da noção de dever. A famosa frase de Nelson ‘England expects every man to do his duty’ não se restringe a uma situação de guerra. É algo firme na ideologia deles, que se desenvolveu conjuntamente com a liberdade. São dois lados de uma moeda.

Quando os ingleses têm alguma reclamação, eles fazem protestos. O governo silencia e deixa-os agir. A população aprecia isso e nunca toma atitudes violentas que podem causar incômodo para o governo. Veem-se manchetes hoje em dia a respeito das sufragistas cometendo violências, mas elas são exceção. Talvez o número delas seja por demais elevado para classificá-las como exceção, mas não vejo outra forma de categorizá-las. Não sei do que se trata – talvez elas não consigam encontrar maridos ou empregos¹⁰⁹; talvez elas estejam aproveitando-se da ética de respeito à mulher. De qualquer forma, não é essa a maneira de os ingleses agirem. Destruir quadros, fazer greve de fome na prisão, infernizar os carcereiros, amarrar-se aos bancos do parlamento e gritar – talvez elas façam isso por saber que os homens serão cautelosos ao lidar com a situação. Seja lá qual for seu motivo, elas são a exceção. De maneira geral, o temperamento inglês aprecia uma liberdade que esteja acompanhada do conceito de dever.

Não quero sugerir que tomemos a Inglaterra como modelo. Acredito que, sem responsabilidade, não existe liberdade verdadeira – ela torna-se autoindulgente e não pode existir na sociedade. Se existir, ela logo será rejeitada. Desejo sinceramente que todos vocês sejam livres. Ao mesmo tempo, quero ter certeza de que entendem o que significa dever. Acredito e pratico o individualismo nesse sentido e não hesito em declará-lo.

Não pode haver erro quanto ao que quero dizer por individualismo. Peço atenção nesse ponto, pois seria imperdoável passar uma noção errada aqui, ainda mais quando estou me dirigindo a jovens como vocês. O tempo está acabando, por isso explicarei da

¹⁰⁹ Mesmo os admiradores de Sôseki reconhecem que este é um trecho infeliz da palestra. Mas devemos levar em conta as vicissitudes da época.

forma mais simples possível. A liberdade individual é indispensável para o desenvolvimento da individualidade, conforme mencionei. E o desenvolvimento de sua individualidade está profundamente relacionado com sua felicidade. Portanto, acho necessário conferir a todos um grau de liberdade em que eu possa virar à esquerda, e você, à direita, sem causar efeitos nos outros. É isso que quero dizer com individualismo. O mesmo em relação a poder e dinheiro. O que aconteceria se as pessoas abusassem de seu dinheiro e poder para atacar os outros, simplesmente porque não gostam deles? Isto causaria infelicidade e destruiria a individualidade. Por exemplo, se o chefe de polícia mandasse cercar minha casa, apenas porque não gostasse de mim – a polícia tem esse poder, mas a decência não permite exercê-lo dessa forma. Ou, ainda, se uma das grandes casas de comércio – Mitsui ou Iwasaki – subornasse algum empregado de minha casa para me contradizer em tudo. Se houvesse o mínimo de caráter por detrás do dinheiro, isso nunca aconteceria.

Todos esses males ocorrem porque as pessoas são incapazes de compreender um individualismo baseado numa ética. Para expandir seu território, elas invadem o território dos outros, através do dinheiro ou do poder. Mas o que eu chamo de individualismo não é um perigo tão grande para o Estado como normalmente imagina-se. Na minha concepção, o individualismo respeita a existência dos outros assim como respeita a existência de si próprio. É um princípio nobre, creio eu.

Para simplificar, eu diria que é um princípio desprovido de partidarismo, mas fundado na razão. Não se trata, portanto, da busca cega de dinheiro e poder, formando uma liga ou tropa. Por isso mesmo, há uma solidão desconhecida por detrás do individualismo. Já que não pertencemos a nenhuma facção e devemos trilhar nosso caminho assim como deixar os outros andarem os seus próprios, por vezes levamos existências desconectadas. Daí a solidão. Antigamente, eu era responsável pela coluna literária do jornal *Asahi*. Alguém fez uma contribuição para a coluna, criticando desfavoravelmente Miyake Setsurei¹¹⁰. Não era um ataque pessoal, era apenas uma crítica literária. Além do mais, era uma matéria curta. Não me lembro se estava acamado na época ou se permiti a publicação. Tanto faz: era eu o responsável pela coluna. Quando a matéria saiu, os editores do *Nihon oyobi Nihonjin*¹¹¹ ficaram furiosos. Não vieram falar comigo diretamente, mas pediram para que alguém da minha equipe falasse comigo, pedisse para eu desmentir a coluna. Não foi o próprio Setsurei, mas foram seus ajudantes que tomaram essa iniciativa. Eles insistiram para que eu me retratasse completamente. Se fosse um erro material, eu faria isso. Mas, sendo um caso de opinião, não havia nada a fazer. Insisti que éramos livres para escrever o que quiséssemos. Alguns escritores do *Nihon oyobi Nihonjin* passaram a atacar-me, causando-me grande espanto. Não entrei em discussão direta com elas, mas assim que soube, por vias indiretas, o que estava acontecendo, senti-me muito desconfortável. Quero dizer: eu agira como individualista, enquanto eles demonstraram um comportamento sectário. Na época, eu publicava até críticas negativas ao meu trabalho na coluna, por isso fiquei surpreso com sua cólera apenas por não gostarem do que fora dito sobre Setsurei. Desculpem minha descortesia, mas pareceu-me algo antiquado, um comportamento típico de uma corporação medieval. Ao expressar meu ponto de vista na época, tive de enfrentar certa solidão. Não há nada

¹¹⁰ Miyake Setsurei (1860-1945) era um pensador fortemente nacionalista.

¹¹¹ Revista de teor nacionalista publicada a partir de 1907.

que se possa fazer quanto à divergência de opinião entre as pessoas. Por mais que eu esteja aqui dando conselhos a vocês, eu jamais me permitiria (a não ser por um motivo excepcional) bloquear a livre expressão de outrem. Eu reconheço a existência dos outros e assim dou-lhes liberdade. Por mais que sofra, jamais pedirei ajuda de alguém para sanar alguma humilhação que sofri. Esta é a solidão do individualismo. Antes de decidir que atitude tomar em relação aos outros, é preciso avaliar a situação em torno do que seja certo ou errado. Por isso, às vezes ficamos completamente isolados e sós.

Gostaria de evitar qualquer mal entendimento. Ao considerar o individualismo, imagina-se que ele é o oposto ideológico do nacionalismo, que um causaria a destruição do outro. Esta é uma interpretação displicente e sem fundamento. Não gosto muito de classificações – acho errado categorizar uma pessoa pela ideologia que ela advoga. Hoje em dia, há aqueles que atrelam a sobrevivência do Japão a doutrinas nacionalistas. Outros creem que o nacionalismo sucumbirá sob a pressão do individualismo. São argumentos sem fundamento. De fato, somos ao mesmo tempo nacionalistas, cosmopolitas e individualistas.

Se o individualismo constitui a base da felicidade, não há dúvida de que ele é composto, em grande parte, pela liberdade individual. Porém essa liberdade está ligada ao Estado, como um termômetro que sobe e desce. Isso é menos uma teoria do que algo empiricamente observável. É a condição natural das coisas. Se um Estado estiver em apuros, as liberdades são reprimidas; mas se ele for próspero, elas serão alargadas. Quando o Estado está em perigo de extinção, ninguém preocupa-se com o aprimoramento de sua individualidade. Após um incêndio, há aqueles que insistem em que chapéus de proteção continuem sendo usados. O individualismo de que falo não é dessa espécie.

Aqui vai outro exemplo: quando trabalhava na Kotô Gakkô, os alunos fundaram uma associação, de cujo nome esqueci-me. Eles agitavam a bandeira do nacionalismo. Claro está, eles não causavam mal a ninguém e chegaram até a receber apoio do diretor da escola na época, Kinoshita Hirotsugu. Todos os membros usavam uma medalha no peito. Fui aceito no clube, mas dispensaram-me de vestir a tal medalha. Não era um dos fundadores e minhas idéias eram diferentes das deles. Quando da reunião inaugural, no auditório, um estudante membro da associação resolveu fazer um discurso. Muito do que essa associação pregava era contra as minhas opiniões e lembro-me de ter reprovado veementemente os objetivos do clube. O tal estudante resolveu, no discurso inaugural, simplesmente refutar todo o meu ponto de vista! Não sei se foi por acaso ou se ele fez de propósito, mas eu teria que responder. Preciso admitir que discurssei muito mal naquele dia, mas ao menos disse o que pensava. Meus comentários na época foram bastante simples, algo como:

‘A nação pode ser importante, mas não podemos preocupar-nos o dia inteiro com isso, como que possuídos por uma entidade. Há aqueles que afirmam pensarem na nação vinte e quatro horas por dia, mas a verdade é que ninguém consegue fazer isso incessantemente. O vendedor de tôfu não sai por aí oferecendo seu produto pelo bem da nação. Ele o faz para ganhar sua vida. Sejam quais forem seus motivos, ele contribui de alguma forma para a sociedade e nesse sentido está, indiretamente, beneficiando a nação. O mesmo pode ser dito do fato de hoje eu ter comido três potes de arroz e quatro de sopa. Não o fiz pela nação, mas porque meu estômago pediu. Pode-se dizer que esse fato determina uma influência muito indireta com a nação e, de certo ponto de vista, alguns afirmariam que influi na situação do mundo. Mas que dificuldade seria se tivéssemos de

texto é agradável, por seu intento educador e instrutivo. Documento raro, em que um membro da elite intelectual nipônica manifesta-se sobre o conceito de individualismo de maneira sóbria e equilibrada no início do século XX.

É preciso ter em mente que, na sociedade japonesa da época, *kojinshugi* 個人主義, individualismo, não era um termo qualquer. Havia um acalorado debate nacional em torno da periculosidade do conceito, principalmente no que tange a seu choque com os ideais nacionalistas e coletivistas do governo central. Nos anos próximos da palestra, diversas campanhas de doutrinação nacionalista e coletivistas foram lançadas, tendo como meio de difusão o recém-inaugurado sistema de educação pública. Juntamente com o cristianismo, o individualismo representava o perigo de o cidadão japonês não venerar o imperador e não obedecer aos desígnios do governo central.

O desconcertante início da palestra, em que Sôseki relata as idas e vindas de seu período universitário, parece, à primeira vista, sem sentido. Mas ele é logo contextualizado e sua relevância torna-se nítida quando se percebe que a idéia de individualismo, para o autor, esteve sempre ligada à sua formação e ao posicionamento dentro do campo do que poderia se chamar de crítica literária. Relato emocionante, em que formação pessoal e formação intelectual concatenam-se de maneira sólida e iluminadora.

O encontro com uma literatura estrangeira é sempre desafiador. Mas Sôseki conseguiu elevar a questão para um patamar de posicionamento ético, de honestidade intelectual absoluta, acarretando na formação de si mesmo enquanto indivíduo e acadêmico. Experiência, como se vê, de difícil transmissão – Sôseki o faz com sucesso e aparente simplicidade. Importante notar que, ao colocar o desenvolvimento da noção de individualismo na esfera intelectual, Sôseki afasta momentaneamente o atrito deste com as esferas políticas e sociais, que aparecerão mais à frente em seu discurso.

Com o intuito de melhor explicar o que entende por individualismo, Sôseki o opõe aos comportamentos imitativos e sectários. O comportamento imitativo é aquele que, sem entender atitudes e formas de pensar externas a si, passa a copiá-los indiscriminadamente. É uma atitude que fica aquém do crivo individual, necessidade moral básica da ética individualista. Para uma nação em permanente estado de afluxo de idéias estrangeiras, esse era um perigo real. Já o comportamento sectário é aquele que coloca tudo em

termos de apoio ou traição, engajamento absoluto versus heresia. Ele não permite o desvio individual, a discordância por vezes salutar.

Sôseki não define claramente o que ele entende por individualismo. Seria algo ligado a uma necessidade interna, capaz de trazer completude ao sujeito. Provavelmente ele acreditava que definições seriam inúteis no caso e confiava no relato de sua experiência pessoal para transmitir o conceito.

Dinheiro e poder também são abordados. De maneira um tanto indiscreta, Sôseki adverte seus ouvintes sobre o perigo de usar os dois como forma de cooptação, ou seja, de criação de conglomerados sectários. Vale lembrar que a sociedade japonesa possui, até hoje, a tendência de formar grupos fortemente hierarquizados em que a existência individual submerge sob o peso do coletivo, coletivo esse muitas vezes dirigido por uma personalidade autoritária. Merece destaque o caráter eminentemente ético que Sôseki atribui à atitude individualista¹¹³. Para ele, esta última só tem valor se contrabalançada por um respeito ético diante da liberdade de opinião e ação dos outros. Dinheiro e poder seriam os perigosos instrumentos de que se utilizaria para invadir a esfera privada alheia – dois instrumentos à disposição da elite a qual ele se dirigia. Sôseki parece sugerir que o indivíduo só age bem quando não abusa de sua condição (social) peculiar para abusar de outrem.

Conforme vimos no primeiro capítulo, a sociedade dita individualista é aquela que valoriza a pessoa isolada, despojada da referência a qualquer identidade-nós. A palestra de Sôseki deixa entrever que estamos em um meio caminho: já há a descoberta da pessoa autônoma, sem referência básica ao grupo social, mas o grupo insiste em voltar sob inúmeras formas: a mentalidade de bando, a obediência cega, a criação de grupos de interesse pelo dinheiro ou pelo poder. Não são males só do Japão da época, mas são males que alguém sensível a questões de indivíduo, como era Sôseki, perceberia com maior clareza.

¹¹³ Quem destacou esse aspecto para mim foi a Profa. Dra. Luiza Yoshida, a quem agradeço.

Os temas assim colocados, do indivíduo e sua ética, trazem à mente o nome de Immanuel Kant (1724-1804), especialmente na leitura que dele faz Émile Durkheim. Para este, assim como para Sôseki,

“só tenho certeza de bem agir quando os motivos que me determinam pertencem não às circunstâncias particulares em que me encontro, mas à minha qualidade de homem *in abstracto*. Inversamente, minha ação é má, quando ela só se pode justificar logicamente por minha situação de fortuna ou por minha condição social, por meus interesses de classe ou de casta, por minhas paixões, etc.”¹¹⁴

Sôseki parece colocar a discussão nesses termos, sem, contudo, chegar a conclusões que o levem para o conceito do “homem *in abstracto*”, por estar talvez demais atrelado ao público ao qual se dirigia. Daí sua palestra parecer, por vezes, como uma explanação do individualismo para as elites. Sôseki chega sim a afirmar que é ‘*necessário conferir a todos um grau de liberdade*’, mas é importante ressaltar que ele chega à essa conclusão, parece-nos, através de um raciocínio ético: se nós da elite podemos, é eticamente honesto conferir-lhe aos demais. Esse caminho é diferente do ocidental, que encara a liberdade universal como decorrência da natureza inviolável da dignidade humana, como mencionamos brevemente no primeiro capítulo.

É preciso fazer uma distinção entre o Sôseki desta palestra e o autor de *Kokoro*. Se, como se verá, os temas de ‘Meu individualismo’ e do romance são bastante próximos, eles, entretanto não são idênticos, a palestra e o obra ficcional se complementam. A situação ficcional de *Kokoro* problematiza os elementos da palestra de maneira nova jogando-lhes luz inteiramente diversa.

Sôseki associa individualismo com liberdade individual, no plano da ação e das idéias. Vimos como as sociedades individualistas permitem a construção de uma escala de valores morais autônoma, dissociada e até mesmo, caso se queira, em oposição à moral social vigente. É o traço máximo da modernidade: sua liberdade ética – e que acarreta para as civilizações periféricas as dores da modernização. Na Rússia, essa liberdade ética entra em choque direto com as bases do cristianismo, levando, por

¹¹⁴ DURKHEM, Émile. *L'individualisme et les intellectuels*. Paris: Editions Mille et une nuits, 2002, p. 10-11.

exemplo, um Raskolnikov à conclusão de que se pode matar pessoas idosas. No Brasil, a ideologia da autonomia individual entra em choque com a realidade da subserviência do escravo e do agregado. No Japão, o choque é com um código moral pré-existente, vale dizer, o código confucionista. Em palestra intitulada “Literatura e moral”, Sôseki nota que a diferença fundamental no plano ético entre o Japão do passado e o do presente é a de que, no passado, havia modelos éticos a serem seguidos: a mãe ideal, o filho devoto, o súdito obediente, etc.¹¹⁵ Esses modelos perderam a validade no Japão moderno (e nosso autor abstém-se de dizer se a mudança é para o bem ou para o mal). Sôseki nota que, em decorrência disso, a vida individual ficou de qualquer maneira mais simplificada por um lado – ninguém mais precisa atingir modelos que são por princípio idealizados e, conseqüentemente, inalcançáveis.

Isso leva-nos a outra característica apontada no capítulo anterior. Conforme ficou dito, as sociedades não individualistas eram orientadas para o passado, que quer dizer, no plano individual, que as ações e formas de pensar eram aceitas apenas se houvesse prova de que já se fizera isso em tempos. Os modelos confucianos são essa forma de organização social levada à rigidez máxima. Assim como Sôseki aponta, esses modelos perderam sua validade: a orientação para o passado fechou-se no Japão moderno. Agora, os indivíduos terão de trilhar seu próprio caminho, sem modelos. O romance que abordaremos a seguir insere-se nesse contexto.

¹¹⁵ Cf. SÔSEKI, Natsume. ‘Bungei to dôtoku’ in *Natsume Sôseki Zenshû*, Tóquio: Chikuma Bunko, 1987.

Capítulo 3. Uma abordagem do romance *Kokoro*

Capítulo 3. Uma abordagem do romance *Kokoro*

Este capítulo é um estudo do romance *Kokoro* (1914), de Natsume Sôseki.

Antes, porém, no item 1, apresentamos um breve delineamento dos traços centrais do enredo da referida obra.

A seguir, no item 2, abordamos a obra propriamente dita. Essa análise da obra se divide em três partes: 2.1. Introdução geral ao escritor e algumas das características de sua obra; 2.2. Estudo dos aspectos formais e dos temas das duas primeiras partes do romance; e 2.3. Análise da terceira parte do romance.

1. Delineamento do enredo de *Kokoro*

O romance é dividido em três partes, cada uma delas subdivididas em capítulos¹¹⁶:

1ª. Parte – *O professor e eu*: o narrador (eu) relata sua relação com o Mestre (daqui em diante: Sensei, mestre em japonês), um senhor solitário que conhecera enquanto estava de férias na praia. O jovem aos poucos torna-se frequentador assíduo da casa de Sensei, em Tóquio, com quem entretém conversas sobre diversos assuntos. Através desses diálogos, o jovem apreende um sentimento de culpa e uma atitude misantrópica que o circundam constantemente.

2ª. Parte – *Meus pais e eu*: o narrador (eu) parte para sua terra natal no interior para ficar junto de seu pai agonizante. Ele passa os dias dividido entre o pai e Sensei, até receber uma carta em que este último anuncia seu suicídio iminente. Em desespero, o narrador abandona o pai no leito de morte e parte para Tóquio, ao encontro de seu mestre.

3ª. Parte - *O testamento do professor*: em uma carta endereçada ao jovem narrador das duas primeiras partes, Sensei narra em primeira pessoa uma parte de sua juventude, a

¹¹⁶ As citações de trechos da obra serão feitas da seguinte maneira: numeral romano indicando a parte do romance (I, II, III) e algarismos para indicar o capítulo: III, 4 indica o quarto capítulo da terceira parte. Nas citações em português de *Kokoro* estamos utilizando a tradução realizada por Junko Ota publicada pela editora Estação Liberdade.

fim de explicar o sentimento de misantropia e culpa que o acomete há anos. Por fim, ao saber da morte do Imperador Meiji e do suicídio do General Nogi (figuras históricas reais), Sensei decide suicidar-se.

2. Uma abordagem do romance *Kokoro*

2.1

Em 1900, Natsume Sôseki foi enviado à Inglaterra pelo governo japonês, a fim de aprimorar seus conhecimentos de língua inglesa. O encontro de Sôseki com a literatura inglesa foi decisivo para sua formação intelectual e ele era o primeiro a afirmá-lo. Em *Meu Individualismo* (1914), Sôseki relata como, sozinho e inseguro em Londres, descobriu a necessidade de posicionar-se, enquanto leitor individual, face à literatura inglesa, a fim de não simplesmente repetir o trabalho da crítica anglo-saxã.

Assim, a noção de posição/visão individual adentra a mentalidade de Sôseki através do exercício literário, como contraponto à atitude imitativa. É um projeto de construção do próprio gosto artístico e discernimento crítico, livre de qualquer pressuposto, tendo como árbitro final a honestidade intelectual individual. De tal projeto, Sôseki extraiu algumas lições que influenciaram não só seu juízo crítico, como também sua criação literária. Primeiramente, livrou-se do perigo da imitação sem reflexão. A abordagem desse perigo encontrará seu reflexo literário em personagens superficialmente ocidentalizadas, e seu desdobramento teórico em algumas palestras, como a intitulada “*Imitação e Independência*”. Em segundo lugar, Sôseki compreende que a ideia de um projeto individual (seja ele intelectual ou de outra natureza) é fruto de uma construção solitária e penosa, uma aposta que coloca todo o ser em jogo, um caminho sem volta.

A ideia de indivíduo também aparece como tema literário durante seu período londrino. É sabido que a literatura inglesa explora as problemáticas do indivíduo enquanto realidade social, principalmente na figura da mulher. Detenhamo-nos um pouco nesse ponto. A mulher, enquanto indivíduo, aparece como figura central em obras como

Pamela, de Samuel Richardson (1740), *Orgulho e Preconceito*, de Jane Austen (1813), *Jane Eyre*, Charlotte Brontë (1847), *Middlemarch*, George Eliot (1872), *The Egoist*, George Meredith (1879), para citar apenas alguns casos. Em *Pamela*, por exemplo, a governanta de baixa extração social prova o seu valor enquanto indivíduo para o seu patrão aristocrático, rompendo a rígida barreira social que os separa. O romance pode ser encarado como um elogio ao valor moral do indivíduo (da mulher, no caso) independentemente de sua posição social. Nas palavras de Arnold Kettle:

“O conflito de *Clarissa* – o coração individual *versus* os padrões convencionais da classe possuidora de propriedade – é um dos conflitos essenciais, recorrentes do romance moderno, como toda a literatura de uma sociedade de classes. É o conflito entre amor (isto é, dignidade humana, empatia, independência) *versus* dinheiro (isto é, propriedade, posição, ‘respeitabilidade’, preconceito) que está no coração de quase todos os romances de Fielding, Jane Austen, as [irmãs] Brontë, Thackeray [...]”¹¹⁷

Nos romances de Jane Austen, dos quais *Orgulho e Preconceito* talvez seja o mais conhecido, as personagens principais já movem-se francamente no território do mérito/valor pessoal. Através da corte amorosa, as figuras principais dos enredos de Austen demonstram a sua capacidade de pensar e agir, e as figuras cômicas e ridículas serão aquelas incapazes de adaptar-se às necessidades do momento. Para Frederick Karl, os heróis têm um papel central na obra de Austen: são eles que representam a nova ordem social. Assim como já fora o caso em Richardson, nem o berço nem o *status* são garantias de qualidade pessoal; o indivíduo deve provar o seu valor. Esses enredos aparentemente apequenados, onde herói e heroína fazem a corte até o casamento, são, para Austen, a situação-chave de teste dos modos, da inteligência, do discernimento, enfim, do valor dos indivíduos: “*Esse ritual da conversa jocosa, essa dança de afeições combatentes é outra maneira de testar os modos de uma pessoa [...] evidencia-se a qualidade da criação de alguém no seu estilo de cortejo.*”¹¹⁸

¹¹⁷ KETTLE, Arnold. *An introduction to the English novel*. New York: Perennial Library Harper & Row, 1968, p. 62.

¹¹⁸ KARL, Frederick. *A reader's guide to the nineteenth century British novel*. New York: Octagon Books, 1987, p. 31.

Assim, os heróis devem ser dignificados, aristocráticos nos ideais, mas não no orgulho, diretos, sinceros, inteligentes e divertidos, sem serem frívolos. Isto porque, segundo Karl, numa sociedade em que o dinheiro era o grande equalizador, a única garantia do valor do indivíduo estava no seu modo de comportamento. Justamente por isso, aquilo que pode parecer enfadonho nessas personagens (seu escrupuloso modo de expressão, sua circunspeção, o cuidado com o *timing*) é, na verdade, o campo de demonstração das qualidades individuais. Significativamente, nenhuma das características acima citadas é oriunda de berço: “A sua ênfase [da autora] sobre a criação/comportamento (*breeding*) é uma ênfase na mente e nos sentidos, nas atitudes em relação à vida, não em berço ou fortuna.”¹¹⁹

Retomando a discussão sobre Sôseki, o estudo *Jûkyû seiki igirisu shôsetsu to sakka Sôseki 十九世紀イギリス小説と作家漱石* (“O autor Sôseki e a literatura inglesa do século dezenove”), de Keiko Izubuchi¹²⁰, explora como a visão de mulher em Sôseki muda durante sua estadia em Londres. Se antes de partir sua visão era estereotipada e chauvinista, ele volta com uma noção mais avançada (certamente não liberal) do sexo oposto: reconhece que há mulheres regidas por um ‘duty to self’¹²¹ (dever para com o *self*). Izubuchi nota como, ao perceber que tais mulheres não eram comuns no Japão de sua época, Sôseki transforma-as em figuras ideais, etéreas, em alguns de seus romances. A autora chega a listar as características dessas mulheres: são comparadas em beleza a mulheres ocidentais, cresceram fora do sistema paternalista, o casamento é para elas uma questão individual e são dotadas de certa arrogância advinda de sua familiaridade com a cultura ocidental. São capazes de manter um diálogo inteligente com as personagens masculinas e, através desse diálogo mesmo, exprimir sua qualidade enquanto indivíduos. O leitor perceberá, certamente, a matriz inglesa desse arranjo.

Portanto, a luta para ser um indivíduo, em Sôseki, é quase sempre uma luta mental, e não social, tal como esse termo é entendido ao se falar de romance realista. A faceta social existe, mas de uma forma japonesa e sempre atrelada ao teor intelectual da questão. Não se trata de buscar uma posição social, mas um bem-estar intelectual, ou melhor, uma fuga do mal-estar.

¹¹⁹ KARL, F. Idem, p. 27.

¹²⁰ IZUBUCHI, Keiko. In *Kokubungaku*, ano 58, número 14, Novembro de 1979.

¹²¹ O próprio autor utilizava essa expressão em inglês. Cf. IZUBUCHI, Op. cit..

Avançando um passo, surge a pergunta: qual o papel do individualismo nos enredos sôsekianos? Para responder, é preciso primeiro tentar definir melhor o tema central de sua obra, questão de modo nenhum fácil de resolver. Pondo de lado as respostas filosóficas da fortuna crítica sôsekiana tradicional, sugerimos primeiramente que se olhe a faceta mais material do conjunto de sua produção da maturidade: seus enredos.

Uma constante aparece – todos os romances são dominados por um casal central. Nos dois primeiros (*Sanshirô* e *Sorekara*), o par não é casado, mas claramente sua relação emocional é o foco. Os protagonistas masculinos Ogawa Sanshirô, Nagai Daisuke, Nonaka Sôsuke, Nagano Ichirô, Sensei e Tsuda Yoshio são considerados principalmente a partir de sua relação com as mulheres que os acompanham. Outra constante: a presença de um terceiro — não necessariamente um(a) amante, mas alguém que de alguma forma problematiza a relação. Esquematizando, tem-se a seguinte disposição de situações narrativas:

Romance	Homem	Mulher	Terceiro (a)
<i>Sanshirô</i> (1908) 三四郎	Ogawa Sanshirô	Satomi Mineko	homem de óculos dourado

Sorekara (1909) それから	Nagai Daisuke	Suganuma Michiyo	Hiraoka Tsunejirô (homem)
Mon (1910) 門	Nonaka Sôsuke	(Nonaka) Oyone	Yasui (homem)
Kôjin (1912-13) 行人	Nagano Ichirô	Nagano Nao	Nagano Jirô (homem)
Kokoro (1914) こころ	Sensei	Shizu (Okusan)	K (homem)
Meian (1916) 明暗	Tsuda Yoshio	Tsuda Onobu	Kiyoko (mulher)

*Os nomes completos estão na ordem japonesa, isto é, primeiro o sobrenome.

**Apesar de pertencer à fase de maturidade, *Higan Sugi Made* 彼岸過迄 é constituído por seis contos conectados de maneira muito dispersa. Portanto, não entra em nossa análise de dados.

A relação afetiva, no romance sôsekiano, é uma espécie de plataforma onde o indivíduo precisa provar a que veio. Encontramos respaldo para nossa afirmação num pequeno e raramente citado texto de Jisaburô Hirata, intitulado, *Ren' ai no rinri* 恋愛の倫理 (“A ética da relação amorosa”).¹²² A ideia central de Hirata é que as relações amorosas em Sôseki não são apresentadas como o intuito de uma exposição sentimental, mas como um meio de expressar certa visão ética a respeito do ser humano. Nesse texto, Hirata foca sua atenção no caso da obra *Sorekara*. Dentre as suas afirmações mais gerais, pode-se destacar:

漱石の倫理観の中心をなす具体的な問題は、恋愛における倫理としてあらわれてくる。「それから」の代助が探求した恋愛の倫理性の問題は、漱石の倫理観のある頂点を形造っているといってもいいすぎではない。恋愛は、ひろく愛と名付けられている人間に根源的な働きが、それに固有な性質をもっとも純粋な形式において顕現する場であろう。

O problema concreto que constitui o centro da visão ética de Sôseki aparece enquanto ética na relação amorosa. Não é exagero dizer que a busca de Daisuke, em

¹²² HIRATA, Jisaburô. *Natsume Sôseki*. Tóquio, Kindai Bungakusha, 1948.

Sorekara, pela natureza ética da relação amorosa constitui o ápice da visão ética de Sôseki. A relação amorosa é o local onde aparecem de forma mais pura as características específicas dessa atividade básica do ser humano, o amor.

Hirata, assim parece-nos, indica que as personagens sôsekianas demonstram o que são, sua capacidade de pensar e agir eticamente (à guisa das personagens de Austen), no entrecho amoroso. O enamoramento, a corte e o casamento não são apenas recursos narrativos para gerar emoção: são o palco mesmo da ação do indivíduo, da sua colocação no mundo: no limite, é o indivíduo que sabe ao que veio e o que quer que, idealmente, teria o melhor desfecho amoroso em um romance de Sôseki.

Dos romances datados entre 1908 e 1910, pode-se dizer que *Sanshirô* (*Sanshirô*) não sabe ao que veio e portanto não prova nada – apenas constata sua falta de situação. *Daisuke* (*Sorekara*) descobre-o tarde, e o romance tematiza seu lento despertar. *Sôsuke* (*Mon*) aparece já em posse de suas vontades, mas nem por isso menos desencantado.

O que dissemos acima – o indivíduo precisa provar a que veio – é vago e necessita de explicação. Afinal, o que exatamente significa ser indivíduo no Japão moderno? Era essa a questão que Sôseki perseguia, e essa é a questão que este trabalho aborda.

A crítica Reiko Abe Auestad delinea com clareza as linhas de força dessa discussão dentro da fortuna crítica sôsekiana em seu artigo “The critical reception of Soseki’s *Kojin* and *Meian* in Japan and the West”.¹²³ Segundo Auestad, é possível traçar o seguinte panorama:

- os críticos japoneses dividem-se em duas correntes principais: a primeira, daqueles que classificam as personagens negativamente como ‘egoístas’, por fugirem aos costumes sociais; a segunda, daqueles que as classificam positivamente como ‘individualistas’, pela mesma razão.

Um exemplo dessa corrente: “*K no no imi – sono henbô – o megutte*” “*Kの意味—その変貌をめぐって*” (Sobre as mudanças do significado de K), de

¹²³ AUESTAD, Reiko Abe. In *The Journal of the association of teachers of Japanese*, Vol. 27, N. 2, 1993.

Shigematsu Yasuo,¹²⁴ é um exemplo típico dessa vertente, ao interpretar K da seguinte forma:

なぜKは自らの恋を打ち明ける前に、先生自身の心を思いやる余裕がなかったのか。。。何よりもKが「己に充ち」ていたからにはほかなるまい。

Por que K, antes de confessar seu amor, não pôde pensar nos sentimentos de Sensei? (...) Porque K é, antes de tudo, alguém repleto de seu próprio 'eu'.

- os críticos ocidentais tendem a classificar negativamente as personagens como autocentradas, por buscarem algo para si, ao mesmo tempo em que esses mesmos críticos celebram a teoria do individualismo sôsekiano expresso fora de sua produção ficcional, como, por exemplo, na palestra “Meu Individualismo”.

Um elemento, contudo, destaca-se: todas as correntes preocupam-se em analisar se as personagens são individualistas ou egoístas, autocentradas ou coletivistas – quando, parece-nos, que o romance sôsekiano propõe outra questão: elas são indivíduos, pura e simplesmente? Indivíduos, e não individualistas – esse é o deslocamento semântico constante que o leitor da fortuna crítica sôsekiana encontrará por toda parte.

A interpretação que Auestad oferece procura fugir dessa armadilha. Ela enxerga nos enredos sôsekianos uma luta constante entre o indivíduo e as regras do tribalismo da sociedade japonesa. Por tribalismo, conceito emprestado de Masao Miyoshi¹²⁵, Auestad entende “(...) *um padrão de convenções sociais institucionalizadas que tende a preservar o interesse da ordem prevalecente (...)*”. Para especificar em que contexto o tribalismo é mais perceptível, explica: “*O primeiro exemplo disso, claro está, é o casamento arranjado. É também uma prática japonesa comum fazer algo, dar conselhos e até tomar decisões importantes para e por alguém da família (...)*”.

¹²⁴ SHIGEMATSU, Yasuo. In TAMAI, Tomoyoki e FUJII, Hidetada. *Sôseki sakuhin ronshôsei* (Coletânea de ensaios sobre as obras de Sôseki, vol. 10). Tóquio: Ôfûsha, 1991, p. 234-241.

¹²⁵ MIYOSHI, Masao. *Accomplices of silence: The modern Japanese novel*. Los Angeles: University of California Press Berkeley, 1974.

Em vários romances de Sôseki, encontramos situações em que personagens estão, como por dizer, em uma missão em nome da família, para resolver uma questão de casamento ou algo similar. Circunstâncias dessa natureza são recorrentes nos enredos sôsekianos, e as ditas personagens individualistas são aquelas que se recusam a agir, ou a ser coagidas, dentro desse esquema. Assim, as cenas (por demais numerosas em vários romances) de empréstimo de dinheiro, tão tediosas à primeira vista, adquirem um novo sentido, quando se entende que tal empréstimo implicará, no esquema tribal, numa retribuição de favores, de tarefas.

O romance *Kokoro*, contudo, difere desse panorama. Aqui temos o mundo das agregações familiares tribalistas posto, já de início, em convulsão. Para ilustrar nossa afirmação, podemos mencionar o estudo de Pollack “*The psychopatic self – Natsume Sôseki’s Kokoro*”.¹²⁶ A partir de uma citação do capítulo 23 da primeira parte (“*Seria como chegar à casa de um confucionista, tempos atrás, com ares de um cristão ...*”), Pollack afirma que em *Kokoro*, das cinco relações fundamentais da boa sociedade confucionistas¹²⁷, quatro são minadas impiedosamente:

- a relação pai e filho, destruída pelo abandono do pai do jovem em seu leito de morte (Parte II, capítulo 18);

- a relação entre mulher e marido, abalada pela frieza de Sensei para com sua esposa;

- a relação entre irmão mais novo e mais velho, corroída quando o tio (irmão mais velho) de Sensei trai a promessa feita ao pai deste (irmão mais novo);

- a relação entre amigos, tematizada em sua ruína na terceira parte do romance, centrada em Sensei e K.

¹²⁶ POLLACK, David. *Reading against culture: ideology and narrative in the Japanese novel*. Boston: Cornell University Press, 1992.

¹²⁷ O *locus classicus* para a formulação das relações sociais na visão confucionista de mundo é: MÊNCIO (MENG TZU). O Livro de Mêncio, parte III. CF. LEGGE, James. *The works of Mencius*. New York: Dover, 1970.

A única relação tradicional confucionista que se mantém de pé no romance é aquela entre o senhor e o vassalo, exemplificada nas figuras do Imperador Meiji e do General Nogi. É preciso dizer, entretanto, que estas são figuras estranhas ao enredo: ao ouvir a notícia (historicamente real) da morte do Imperador e do suicídio do General, a personagem Sensei decide-se pelo suicídio, como referido anteriormente. Assim, *Kokoro* faz figura estranha no *corpus* sôsekiano, na medida em que o sistema paternalista vê-se atacado por todos os lados – o romance põe em cena, sistematicamente, personagens estranhas a relações sociais estabilizadas.

2.2

Quase todas as personagens de *Kokoro* encontram-se numa situação de antagonismo em relação ao grupo familiar. O jovem narrador da primeira parte abandona seu pai no leito de morte; uma questão de herança rompe os laços entre Sensei e seu tio¹²⁸; K chega a ser expulso de suas duas famílias – a de nascimento e a adotiva. Em tal configuração, não é de espantar que essas personagens procurem calor humano em outro lugar.

A primeira parte do romance inicia-se com o encontro bastante fortuito do jovem anônimo com Sensei. Nas praias de Kamakura, ele descobre a figura de um senhor pouco sociável, quase misterioso, e sente-se como que irremediavelmente fascinado. A crítica tem explorado essa atração entre os dois de maneira muito variada – a vertente japonesa costuma ver aí tons claros de homoerotismo. Sem dúvida, esse elemento está presente. Mas gostaríamos de iniciar este estudo ignorando, pelo momento, esse ponto. Com isso

¹²⁸ “Dessa forma tanto Sensei como o jovem são pessoas que odeiam ‘a família’ ou, dizendo de outra forma, possuem o ponto comum de não gostarem das relações passivas, recebidas.” (このように見ると、「先生」と青年はともに「家」を憎む人であり、言い換えれば、与えられた、受動的な人間関係を憎む点で共通する人物だといえるだろう) in YAMAZAKI, Masakazu. “Pessoas Solitárias” in TAMAI, Tomoyoki e FUJII, Hidetada. *Sôseki sakuhin ronshûsei*. (Coletânea de ensaios sobre as obras de Sôseki (vol. 10). Tóquio: Ôfûsha, 1991, p. 210-236.

queremos dizer que talvez fosse mais proveitoso, ao invés de indagar por qual motivo tal aproximação ocorre (questão à que a tese homoerótica pretende responder), perguntar *como* ela se dá. O que o jovem faz de Sensei, o que Sensei faz do jovem ¹²⁹ – esse é um dos corações do livro.

Sempre o chamei de “*Professor*”. Por isso, usarei somente “Professor” aqui, sem revelar seu nome. Não para resguardá-lo perante a sociedade, mas porque *é mais natural para mim*. Toda vez que ele me vem à memória, logo me vem a vontade de chamá-lo: “Professor”. Mesmo pegando no pincel, a sensação é a mesma. E *gostaria menos ainda de usar a inicial em alfabeto romano, que parece distante*, para referir-me a ele. (I, 1 - grifos nossos) ¹³⁰

É esse o *incipit* do romance: uma apresentação indireta, de uma personagem pelo narrador, claramente no registro da emoção saudosa, do afeto trazido pela memória. Um tom, diga-se logo, de fácil adesão por parte do leitor. E se buscarmos na terceira parte do livro (‘Sensei e seu testamento’) outra apresentação indireta, a de K, o contraste que se obtém levanta algumas questões. Veja-se, a título de comparação, o negativo de tudo o que foi dito sobre Sensei nesta evocação de K.

Enquanto o meu relacionamento com a senhora e a jovem caminhava assim, aconteceu de *um outro homem entrar no meio*. O fato de ele ter se tornado um membro dessa casa causou *uma grande transformação em meu destino*. Se ele não tivesse atravessado a minha vida, certamente não teria havido necessidade de deixar escrita *uma carta tão longa* como esta para você. Foi como se eu, diante do *diabo* que passava, tivesse sem perceber, num instante, a minha vida inteira tingida por uma *sombra* [...] *Vou chamar esse meu amigo de K*. (III, 18-19 - grifos nossos)

Em um romance de construção cautelosa como esse, o leitor não pode deixar de relacionar os dois trechos: o “*E gostaria menos ainda de usar a inicial em alfabeto*

¹²⁹ Sobre *Heart of darkness*: “*But what Marlow made of Kurtz and his way of doing it, that is the story.*” in BEACH, Joseph Warren. *The twentieth century novel: studies in technique*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1932.

¹³⁰ Somente citaremos o texto original em japonês quando houver algo de relevância no nível vocabular e/ou semântico.

romano, que parece distante, para referir-me a ele” claramente ecoa quando mais tarde lê-se – “*Vou chamar esse meu amigo de K*”.

O primeiro traz, como dissemos, o tom da evocação afetuosa; o segundo carrega nas tintas de certa tragicidade de destino. O ato da escrita é prazeroso no primeiro trecho; desagradável no segundo. E colocando tudo na balança, o leitor tenderá a aderir ao ponto de vista deste último narrador, vale dizer, Sensei. Uma segunda leitura, porém, revelaria que, escondida atrás do tom melancólico, há uma verdadeira série de insultos à personagem K (‘um outro homem’; ‘diabo’; ‘sombra’). Assim, o leitor percebe que, no confronto entre os dois parágrafos (a apresentação indireta de terceiros pelos narradores), Sensei sobressai-se, concomitantemente, como vítima e como mestre, enquanto K aparece como desgraça encarnada em forma de amigo.¹³¹

Aliás, para já entrarmos no texto, acreditamos ser essa uma chave central do romance, ou seja, o confronto constante entre a primeira e a terceira parte. Arriscando, gostaríamos de sugerir que essa estrutura, quando posta em funcionamento, mimetiza a temática do livro.

Aqui temos, como foi dito, o desenvolvimento da questão: ‘como’ Sensei e o jovem narrador relacionam-se?

Enquanto o jovem da primeira parte crê “*ter tido uma relação humana e calorosa*”¹³² (先生と人間らしい暖かい交際ができたのだと思う) com Sensei, uma experiência fecunda e vital, o encontro deste último com K leva à paralisia neurótica: “*Meu coração, que após um ano ainda não conseguia esquecer K, estava sempre*

¹³¹ Certamente o leitor achará exagerada nossa conclusão. Ao ler toda a obra, talvez ele concorde conosco e com

Shimizu: 今やKは先生にとって、<運命>のように出現しているといつてもいい。。。

Kという、先生にとって今やひとつの不透明な運命と化した存在者。。。” (“*K agora aparece a Sensei como o destino... K, para Sensei, passa a existir enquanto uma forma opaca de destino*”.

SHIMIZU, Takayoshi. “A estrutura de ocultação e revelamento de *Kokoro*” in TAMAI, Tomoyoki e FUJII, Hidetada. *Sôseki sakuhin ronshûsei*. (Coletânea de ensaios sobre as obras de Sôsekii. (vo.1 10).

Tóquio: Ôfûsha, 1991, p. 260-269.

¹³² I, 7.

ansioso.”¹³³ (年経つてもKを忘れる事のできなかつた私の心は常に不安でした)
Quais então foram as etapas de cada relacionamento, quais as semelhanças e as diferenças? A própria economia do livro, repleta de ecos e espelhamentos mútuos, parece impor essas questões.

Como foi dito anteriormente, o primeiro encontro entre o jovem e Sensei ocorre em Kamakura. Sem motivo aparente, o personagem-narrador sente vontade de aproximar-se do senhor recluso, sempre só. Algo ressoa dentro dele, uma estranha sensação de já conhecer o outro:

Eu, finalmente, disse-lhe que parecia tê-lo visto antes em algum lugar, mas que não conseguia lembrar onde. Eu, que era jovem, intuía que talvez ele tivesse a mesma sensação que eu. Instintivamente esperava uma resposta positiva do professor. (I, 3)

Se essa temática não é influenciada por, ela é certamente comparável a algo de Joseph Conrad¹³⁴. A essa disposição para encontrar o outro, sentimento de inexplicável afinidade para com um desconhecido, gostaríamos de dar o nome de ‘propensão para encontrar um duplo’, não para criar categorias, mas por ser um meio de oferecer uma alternativa à tese de aproximação homoerótica a que nos referimos. Para citar dois exemplos bem conhecidos, no conto *The secret sharer* (1912), de Joseph Conrad, o capitão do navio, em pleno mar aberto, depara-se com o foragido Leggatt que sobe, como num sonho, pela escada de sua embarcação. O capitão, que se encontrava em circunstâncias de isolamento e insegurança, imediatamente sente-se próximo de Leggatt: “*Uma misteriosa comunicação já se tinha estabelecido entre nós dois.*”¹³⁵ Antonio Candido nota a respeito desse conto: “*Algo profundo e inexplicável o prende a esse companheiro, esse parceiro noturno e fora-da-lei, cuja alma compreende e de cuja ação se sente misteriosamente solidário.*”¹³⁶

¹³³ III, 52.

¹³⁴ Não disponho de dados a esse respeito. Apenas, enquanto leitor, intuo.

¹³⁵ CONRAD, Joseph. *O parceiro secreto* (Trad. Maria Ercilia Galvão Bueno). Rio de Janeiro: Ed. Imago. 1994, p. 59.

¹³⁶ CANDIDO, Antonio. *Tese e antítese*. São Paulo: Ouro sobre azul, 2006, p. 73.

Portanto, nessas situações de encontro com o duplo, não há geralmente motivos claros que expliquem a atração, apenas uma predisposição geral, ou circunstância psicológica, que abrem essa possibilidade. No caso do capitão de *The secret sharer*, tem-se, como dissemos, o isolamento, a insegurança e ainda a sensação de falta de controle de si e da situação. Em *Lord Jim* (1900), é Marlow quem sente a misteriosa simpatia por Jim: “*Eu olhava aquele jovem ali. Gostava de sua aparência; conhecia sua aparência; ele vinha do lugar certo; era um dos nossos*” .¹³⁷

Aqui também não há nenhum motivo lógico. A propensão psicológica para o encontro com o duplo, no caso de Marlow, vem dispersa por todo romance, como costuma ser o caso com Conrad. Como Jim é culpado de um crime do qual não se sentia capaz, de um demônio que não sabia ter dentro de si, é por aqui que se deve buscar as razões dessa solidariedade misteriosa.

–Ah, sim. Eu assisti ao inquérito – ele dizia – E até hoje não deixo de me perguntar o que fui fazer lá. Estou disposto a acreditar que cada um de nós tem seu anjo de guarda, se vocês admitirem que cada um tem também seu demônio familiar. Preciso que admitam, pois não gosto de me sentir uma exceção, de modo algum, e sei que o tenho... o demônio, quero dizer.¹³⁸

Creemos que, em *Kokoro*, a disposição psicológica para o encontro com o outro (talvez um duplo) é descrita através de uma série de imagens, algumas das quais perpassam por todas as três partes do romance. Talvez a mais recorrente dessas imagens seja aquela do *coração* e seu correlato, o *sangue*. A primeira menção a ‘sangue’ é encontrada no quarto capítulo da primeira parte (I, 4). Apesar de longo, vale a pena citar-lhe um parágrafo inteiro, pois aqui se estabelece o nexos entre o sangue e a ideia de *satisfação*, também importante para a temática do livro.

Muitas vezes, o professor me frustrava com coisas assim. Ele parecia perceber isso e parecia ao mesmo tempo não perceber absolutamente nada. Apesar da repetição de pequenos desapontamentos, eu não queria me afastar dele. Muito pelo contrário, todas as vezes que eu era sacudido pela insegurança, mais

¹³⁷ CONRAD, Joseph. *Lord Jim* (Trad. de Marcos Santarrita). Rio de Janeiro: Ed Francisco Alves, 1982 p. 35.

¹³⁸ Idem, p. 35.

queria ir adiante. Indo mais adiante, achava que encontraria, diante de meus olhos, em algum momento, o que esperava. Eu era jovem. Contudo, não acreditava que meu sangue jovem reagisse docilmente diante de todas as pessoas. Não entendia por que tinha essa sensação somente com relação ao professor. Hoje, após sua morte, começo a entender. Não era que ele me odiasse desde o começo. Os cumprimentos secos e os gestos aparentemente frios que exibia às vezes não eram expressões de desagrado, buscando distância com relação a mim. O pobre professor restava alertando, aos que chegavam perto de si, que a aproximação não valia a pena. O professor, que não respondia ao afeto dos outros, antes de desprezá-los, desprezava a si próprio. (I, 4)

私はこういう事でよく先生から失望させられた。先生はそれに気が付いているようでもあり、また全く気が付かないようでもあった。私はまた軽微な失望を繰り返しながら、それがために先生から離れて行く気にはなれなかった。むしろそれとは反対で、不安に揺かされるたびに、もっと前へ進みたくなった。もっと前へ進めば、私の予期するあるものが、いつか眼の前に満足に現われて来るだろうと思った。私は若かった。けれどもすべての人間に対して、若い血がこう素直に働こうとは思わなかった。私はなぜ先生に対してだけこんな心持が起るのか解らなかった。それが先生の亡くなった今日になって、始めて解つて来た。先生は始めから私を嫌っていたのではなかったのである。先生が私に示した時々素つ気ない挨拶や冷淡に見える動作は、私を遠ざけようとする不快の表現ではなかったのである。痛ましい先生は、自分に近づこうとする人間に、近づくほどの価値のないものだから止せという警告を与えたのである。他の懐かしみに応じない先生は、他を軽蔑する前に、まず自分を軽蔑していたものとみえる。

Deixando de lado a idealização da figura de Sensei, o que temos aqui é que o sangue que reage diretamente face ao outro simboliza uma conexão humana viva, palpante. Não podemos deixar de observar que uma das traduções possíveis do vocábulo *kokoro* é coração, no sentido de núcleo vital, centralizador.¹³⁹ E se notarmos que o parágrafo todo é sobre isso, vale dizer, as ligações humanas, começamos a perceber a interrelação entre imagem e tema, bem como podemos vislumbrar as razões que levam à aproximação entre o jovem e o professor. As frases finais do parágrafo parecem apontar para certa incapacidade do professor em entrar em relação emocional efetiva com quem

¹³⁹ A referência ao órgão físico “coração” é feita através de vocabulário completamente distinto: *shinzô* (心臓).

O primeiro ideograma deste vocabulário é o mesmo de *kokoro*.

quer que seja, trazendo uma impressão de bloqueio diante da vida. Não se encontraria aqui o eco profundo entre os dois, nessa dificuldade de se entregar para um outro?

Uma pessoa capaz de amar o ser humano, sem jamais conseguir deixar de amá-lo, e ainda assim incapaz de abrir os braços e abraçar aqueles que vinham ao seu encontro – esta pessoa era o professor. (I, 6)

Há muito de empatia e comunicação subterrânea aqui, mesmo porque o jovem narrador insiste em distanciar sua atitude em relação ao professor de qualquer viés analítico. Mas voltemos ao longo parágrafo citado há pouco. O sangue que se agita diante do outro parece buscar algo, a satisfação. A tradução em português não é tão explícita, mas o texto original recorre a esse vocabulário: もっと前へ進めば、私の予期するあるものが、いつか眼の前に**満足**に現われて来るだろうと思つた。De fato, este vocábulo *manzoku* (満足、satisfação) reaparece várias vezes ao longo do livro, acompanhado de outros do mesmo campo semântico: *shitsubô* (失望 decepção, frustração), *fusoku* (不足 insatisfação, insuficiência), *fuman* (不満 insatisfação), *monotarintai* (物足りない insatisfação), *monohoshii* (物欲しい avidez). Todos ocorrem no capítulo quatro da primeira parte, sistematicamente colocados ao redor de *sangue* (*chi* 血). Movido pela insatisfação e pelo tédio, o jovem busca algo que irá mexer com seu sangue e seu coração.

Comecei a andar pelas ruas com expressão insatisfeita e olhava com avidez à volta do meu quarto. Na minha cabeça, veio de novo o rosto do professor. Senti vontade de vê-lo novamente (I, 4)

私は何だか不足な顔をして往来を歩き始めた。物欲しそうに自分の部屋の中を見回した。私の頭には再び先生の顔が浮いて出た。私はまた先生に会いたくなつた。

Em graus diferentes, o sentimento de vazio, de bloqueio diante da vida, estabelece uma misteriosa afinidade entre os dois. No caso de Sensei, tal sentimento é gritante; no jovem, mais suave.

– Eu não me sinto nem um pouco solitário. [diz o jovem]

– Não há solidão maior do que quando se é jovem. Se não é assim, por que então você vem tantas vezes à minha casa? (I, 7)

Fosse como fosse, conferi dentro do meu peito. Estava inesperadamente vazio. (I, 13)

Yamazaki Masakazu, renomado crítico literário japonês, qualifica essa identificação entre os dois de maneira reveladora, focando na recorrência, ao longo do texto do romance, da expressão ‘*sabishii ningen*’ 「淋しい人間」¹⁴⁰, “*pessoas solitárias*”.

この[淋しさ]はただ人に会うことによつては慰められず、なまじ人を知ることは、「淋しい人間」にとつてかえつて危険だと考えられている。「先生」は、この気分を「根元から引き抜」くには一種の「力」が必要だと感じており、自分にはなぜかその「力」が欠けていると感じている。二人の人間があい知つて、そこに充実と昂揚を覚えるためには独特の精神の能力が必要であり、それが欠けていれば、人間はたとえどんなに近づいても「淋しさ」は免れない、というのがこの人物の感懐であつた。。。おそらく、彼は自分と同質に見える青年の心のなかに、自分と同じく、人を知つてそれと結ばれるだけの、精神の能力が欠けていることを見抜いていたからにちがいない。

Essa solidão não é curada através do encontro com outras pessoas; ao contrário, conhecer alguém superficialmente é um perigo para as ‘pessoas solitárias’. Para liquidar com essa sensação, Sensei acha que é necessário um tipo de ‘poder’ espiritual que ele, por algum motivo, sente não possuir. A ideia dessa personagem é a de que duas pessoas, ao se conhecerem, necessitam de um poder especial para achar completude e elevação espiritual entre si; e, se de algum modo, essa força faltar, por mais que duas pessoas se aproximem, a solidão é inescapável. Sem dúvida, Sensei vê no coração do jovem a falta desta mesma força espiritual.

O comentário de Yamazaki parece especialmente iluminador na medida em que aponta para o fato de haver um destino de solidão inexplicável em cada uma das personagens e também o reconhecimento mútuo desse destino. Destaca-se na análise de Yamazaki a noção de capacidade/força espiritual para se aproximar do outro, cuja falta implica a solidão de Sensei e do jovem, gerando um entendimento mútuo. Esse parece ser

¹⁴⁰ *Op. cit.* YAMAZAKI, M.

o grande motor da atração entre os dois, muito mais do que os, sem dúvida existentes, tons homoeróticos.

Assim, no sistema de simbologia dessa primeira parte, satisfação representa a ligação humana realmente acontecida, recompensadora para ambas as partes. Se isso realmente acontece, é algo que só se pode responder depois do confronto com a terceira parte. É o próprio Sensei quem explicita para o jovem o tema da busca dessa satisfação no outro, satisfação que é difícil qualificar e precisar, mas que parece apontar na direção de uma completude espiritual, na formação de um duplo através da troca (ou transferência) de experiência de vida. Um livre fluir de um ser ao outro, o estabelecimento de uma comunicação sincera e real entre duas pessoas, eis aí a tarefa imensamente difícil a que se propõem as personagens de *Kokoro*:

- Você não veio movendo-se em minha direção por insatisfação?
- Isso pode ser verdade. Mas é diferente da paixão.
- É um degrau para subir à paixão. Por uma questão de ordem, veio em primeiro lugar para mim, do mesmo sexo, para chegar depois a abraçar alguém do sexo oposto.
- Acho que as duas coisas são de naturezas completamente distintas.
- Não, são a mesma coisa. Eu, por ser homem, jamais poderei satisfazer você. E ainda, por causa de um motivo particular, consigo menos ainda satisfazer você. (I, 13)

Através dessas breves conversas, um pacto é estabelecido entre os dois. Tateando no escuro, o jovem busca algo em Sensei, algo que o satisfaça e agite seu sangue. Ao menor sinal de dificuldade, este último para de fluir naturalmente, por exemplo, quando em suas primeiras visitas o jovem não encontra o professor: “*Naquele instante de estranhamento, detive um pouco a correnteza de sangue que fluía, até então, prazerosamente em meu coração*” (I, 6). O reverso dessa face são os momentos em que a identificação entre os dois chega ao paroxismo, em que os dois passam a compartilhar o mesmo sangue: “*Não seria nem um pouco exagerado dizer que a força dele estava cravada na minha carne, ou que a vida dele corria no meu sangue.*” (I, 23).

Como se chega a esses momentos de consanguinidade, de fluxo comum? Isso só é possível, acreditamos, porque é no sangue que se encontra, seguindo a imagística do livro, a morada da experiência viva e palpitante.

O professor que se projetava nos meus olhos era de fato um pensador. Por trás do pensamento elaborado dele, porém, parecia haver uma trama de realidade

fortemente trançada [...] E esses fatos, que fizeram seu sangue ferver ou seu pulso parar, estavam urdidos ali, de entremeio. (I, 15).

私の眼に映ずる先生はたしかに思想家であつた。けれどもその思想家の纏め上げた主義の裏には、強い事実が織り込まれているらしかつた。。。血が熱くなつたり脈が止まつたりするほどの事実が、畳み込まれているらしかつた。

E não é necessário dizer que uma das passagens mais conhecidas do livro gira em torno dessas imagens de sangue, pacto secreto e transferência de experiência viva:

Agora, neste momento, estou para rasgar o meu próprio coração, para banhar com meu sangue o seu rosto. Eu ficaria satisfeito se, no momento em que meus batimentos cessarem, você estiver gerando uma nova vida em seu coração.”
(III, 2)

私は今自分で自分の心臓を破つて、その血をあなたの顔に浴びせかけようとしているのです。私の鼓動が停まつた時、あなたの胸にあたらしい命が宿る事ができるなら満足です。

Esse é o parágrafo central (e, talvez, mais intenso) do livro. É aqui que Sensei finalmente diz ao que veio. E aí está o problema: Sensei diz. Como se vê, já é o segundo caso, em nossa análise, em que essa voz narrativa vem mais à superfície, interpelativa, com claro intento de controlar a direção da leitura da obra. Se aderirmos ao ponto de vista dessa voz, temos o seguinte: na medida em que a carta de Sensei atingiria o seu objetivo, isto é, geraria uma nova vida no peito do jovem, poder-se-ia considerar que essa foi uma relação satisfatória. A almejada comunhão de dois seres, a transferência de experiência viva de um para outro, foi realizada com sucesso.

Mas esse é, lembremos, o ponto de vista dessa voz narrativa.

Quanto à técnica narrativa, é necessário notar que toda essa primeira parte é quase que exclusivamente construída através de curtas cenas dialogadas; trechos descritivos ou narrativos são extremamente escassos. Uma técnica, portanto, posta a serviço da descoberta do outro, do diálogo com o outro. Além disso, é uma técnica profundamente humanizadora, no que tange à figura de Sensei, que de outra forma pareceria talvez pouco amável. São diálogos inteligentes, rápidos e por vezes misteriosos.

Um momento alto dessa técnica de cenas dialogadas são os capítulos em que o jovem conversa com a esposa de Sensei, Shizu. São diálogos carregados e até tensos, mas que trazem por trás de si a grande preocupação tanto do jovem como da esposa: até onde o lado humano de Sensei foi afetado pelo seu passado? Qual o grau de sua desconfiança, qual o tamanho de seu afastamento do mundo da vida? Ele ainda é capaz de amar? Dúvidas como essas, que se espalham por toda essa primeira parte, conferem à voz narrativa certo dinamismo muito peculiar – neste livro pensante e reflexivo, o fundo palpitante do interesse humano aflora a todo instante. Mais tarde, porém, isso será contrabalançado pelo refluxo da terceira parte.

As palavras que o professor acrescentou no final, naquele momento, “por causa da minha mulher”, me comoveram. Depois de ouvi-las, voltei e dormi mais tranquilo (I,12)

O próprio tom de empatia que circunda os diálogos entre o jovem e a esposa vai acarretando, aos poucos, a criação de um vínculo mais humano entre os dois. Difícil ignorar a frieza do jovem no começo das conversas:

– Seria bom se tivéssemos filhos – disse a esposa, olhando para mim.
– Seria, não? – respondi, mas sem nenhuma compaixão. Eu, que não tinha tido filhos até então, achava que eles só faziam muito barulho. (I, 8)

Como seria de esperar, a relação entre os dois evolui até o ponto sempre almejado pelo livro, o movimento do sangue/coração. É depois do capítulo 18 que isso ocorre, quando o jovem ouve palavras carregadas daquela “força espiritual” capaz de conectar duas pessoas. (“– *Sinceramente? Ser considerada assim é a pior coisa do mundo – disse ela. – Porque apesar de tudo, faço de tudo por ele.*”) Depois dessa conversa, a atitude do jovem muda: “*Em vez de afetar meu raciocínio, ela começou a mover meu coração.*” (I, 19)

Quanto a Sensei e o jovem, a primeira vez que os dois encontram-se depois de Kamakura é quando o jovem, informado pela esposa, vai procurá-lo no cemitério de Zôshigaya. Ao chegar lá, é surpreendido com a seguinte pergunta: “– *A minha esposa lhe disse de quem era o túmulo?*”. É claro que o jovem não entende absolutamente o porquê da pergunta na hora, mas juntando posteriormente trechos de conversa, o agora narrador percebe como a cada momento Sensei está ávido para contar sua história. Logo no capítulo 15 da primeira parte, já informa o leitor: “*Não havia necessidade de fazer*

suposições. O professor já havia confessado.” A confissão tomará corpo na terceira parte, e retroagirá, temática e estruturalmente, sobre todo o romance.

Há duas temporalidades simultâneas operando nessa primeira parte: aquela do evento já passado e aquela ligada ao ato narrativo. O vaivém entre as duas é constante e cria a atmosfera de mistério muitas vezes já comentada pela crítica sôsekiana. O narrador onisciente aos poucos solta indícios do evento a ser relatado na parte final do livro, sem explicá-los. É uma técnica utilizada para criar atmosfera: o detalhe misterioso, o diálogo truncado, a mais leve das alusões. Além disso, é importante lembrarmos que toda essa primeira parte do romance é narrada por uma única voz, que emoldura tudo que é dito ou feito pelas outras personagens.

Esquemáticamente, temos o seguinte, no que tange a essa primeira parte de *Kokoro*: um narrador onisciente no primeiro plano, emoldurando toda a narração, mas que controla a informação dispensada ao leitor. Esse controle narrativo denuncia uma disparidade entre o que a voz narrativa diz sobre as personagens e o modo como elas efetivamente comportam-se.

Yura Kimiyoshi, ao analisar a construção dessa primeira parte, dá grande relevo ao tom de suspense que se depreende.

白鳥の言う「読者の好奇心を惹かうとする脚色ぶり」が、実はこの作品の構造と骨がらみになって造られている要点なのである。丁度推理小説のように、事件にまつわる幾多のそれらしいほめかしや、手がかりや、ヒントを小出しにつづけ、手のこんだ引延しをしながら読者を引留め、できるだけサスペンスを高めておいて、最後に種明かしが一举にくる構成法をとっている。¹⁴¹

Assim como diz Masamune Hakuchô, a teatralização a fim de despertar o interesse do leitor é o ponto central mesmo com que são construídas a forma e a ossatura da obra. Assim como um romance de investigação policial, é uma técnica de construção em que sugestões, pistas e dicas ligadas ao incidente são colocadas aqui e ali, capturando o leitor com delongas elaboradas, elevando ao máximo o tom de suspense, com o esclarecimento/revelação do evento vindo de súbito no final.

¹⁴¹ YURA, Kimiyoshi. “*Kokoro no kôzô*” (“A estrutura de *Kokoro*”) in TAMAI, Tomoyoki e FUJII, Hidetada. *Sôseki sakuhin ronshûsei (Coletânea de ensaios sobre as obras de Sôseki)*. (vol. 10). Tóquio: Ôfûsha, 1991, p. 227-233.

De fato, a construção e o tom são exatamente como Yura descreve. São eles, no entanto, condizentes com a temática do romance? Em outras palavras, a forma aqui está colaborando com o conteúdo, ou ao contrário, é contraproducente? Yura avalia positivamente o tom de mistério:

「読者の好奇心を惹かうとする」ことは、決して作家の欠点ではない。むしろ読者の心を惹いて止まない巧みな仕掛けこそ芸術の巧みであり、「心」において、この仕掛けが極めて緻密に張りめぐらせていることが、この作品の堅牢さを生みだしており、その中心はサスペンスの技巧にある。

Não é defeito do autor querer captar a curiosidade do leitor. Ao contrário, é uma arte esta técnica de interessar o leitor incessantemente; em *Kokoro*, ela é empregada de modo extremamente cuidadoso. No cerne do que cria a solidez desta obra está a técnica do suspense.

Este trabalho tende a concordar com Yura no sentido de que a técnica do suspense é estrutural para *Kokoro*. Gostaríamos apenas de acrescentar o quanto ela é empregada de maneira a reforçar aspectos do enredo da obra. Acreditamos ser importante tal observação, pois, como nota o próprio Yura, há uma diferença entre o suspense e o policialesco.

O tom policialesco, caso dominasse o livro, destruiria, acreditamos, a mola central do romance – pois *Kokoro* é um livro sobre o entender, a empatia para com um outro¹⁴², ele não gira em torno da curiosidade desinteressada (ou mal intencionada) sobre o que alguém fez ou deixou de fazer:

Achei sua atitude estranha. Mas não ia à casa do professor para analisá-lo [...] Pensando agora, a atitude tomada por mim naquela ocasião foi a mais valorosa de toda a minha vida. Justamente por causa disso, creio ter tido uma relação humana e calorosa com o professor. Se minha curiosidade tivesse ido um pouco além, a fim de analisá-lo,

¹⁴² Como já foi dito em mais de uma vez, esse impulso de empatia, central na primeira parte, sofrerá um contrafluxo muito forte no confronto com a terceira.

o laço de empatia que nos unia teria se rompido [...] Talvez por ser jovem, e por não ter absolutamente consciência de minhas atitudes, minha ação tenha sido valorosa de fato. Mas se por qualquer razão eu tivesse tomado outra atitude, que tipo de consequências teria trazido para nós? Só de pensar, sinto um calafrio. (I, 7)

Esta passagem, além de comovente, deixa claro o quão longe essa narrativa se quer do romance policial.

Então, o tom de suspense possui quais funções? Acreditamos que são fundamentalmente três: o de descrição psicológica, o de empatia e o de desmascaramento. O primeiro deles é mencionado pelo próprio Yoshimi Yura: ao apenas sugerir eventos futuros, o narrador contribui, através do tom de mistério, para a descrição de Sensei como uma figura evasiva, difícil de captar. Yura não avança muito mais nesse aspecto.

A segunda função que gostaríamos de sugerir é aquela de criar, através do tom de suspense, uma atmosfera de empatia. Poderíamos citar como exemplo o seguinte trecho:

A imagem do túmulo do desconhecido em Zôshigaya também oscilava na minha memória. Eu sabia que o túmulo guardava uma relação muito profunda com o professor. Tornando-me mais próximo do professor, mas sem conseguir de fato, havia aceitado na minha cabeça este túmulo como um pedaço de vida que existia dentro da cabeça dele. Porém, para mim, esse túmulo era algo completamente morto. Não constituía uma chave para abrir a porta da vida que havia entre os dois. Em vez disso, era como um ser maligno entre os dois, que lhes obstruía a livre passagem. (I, 15)

Nota-se aqui que o mistério não é usado pelo gosto do desconhecido, mas está organicamente ligado ao que afirmamos ser a preocupação central do livro: a conexão humana. K e seu túmulo são importantes para o jovem na medida em que dão acesso ou bloqueiam a passagem da porta da vida com Sensei. O ponto central dessa primeira parte está, acreditamos, justamente aqui: mesmo em face de uma situação que facilmente se converteria em caso analítico ou investigativo, o jovem, ao evitar a curiosidade abre caminho para o livre fluxo da vida.

A terceira função (de desmascaramento) diz respeito às vezes em que Sensei alude, subitamente, a algo de seu passado, revelando assim seu lado humano, dificilmente contido, conforme já mencionado. Ao invés de criar uma atmosfera de terror, o desconhecido aqui contribui para a expressão da hipersensibilidade mal disfarçada de Sensei.

– A minha esposa lhe disse de quem era o túmulo? (I, 5)

– É o túmulo de um amigo. (I,5)

– Eu vou visitar o túmulo, não vou a passeio. (I, 6)

– É castigo. (I, 8)

– Mas... mas, sabe, a paixão é um delito. Entende? (I, 12)

– Você sabe por que eu vou todos os meses visitar o túmulo do meu amigo no cemitério de Zôshigaya? (I, 13)

– Mas era um homem de posses.

As palavras dele compunham um monólogo. E eu, sem poder interrompê-lo, calei-me.

– Ainda assim, eu era um homem de posses, sabe? – repetiu e olhou para mim sorrindo. (I, 27)

– Eu fui enganado. Por parentes meus, com quem tenho laços de sangue. Eu nunca esquecerei isto. (I, 30)

Assim como as cenas e o tom são dispostos a fim de realçar a temática da obra, também a construção das personagens é concebida fundamentalmente em função das imagens e linhas de força centrais. O jovem eu, narrador da primeira e segunda parte, não possui nem mesmo um nome – mas sua existência está tão organicamente ligada com a estrutura da obra que a falta de detalhes não aparece como um defeito. Isso porque *Kokoro* não é um romance realista no sentido tradicional, ou seja, não é construído com a acumulação de detalhes da vida de todos os dias para criar uma ilusão de realidade. Ao contrário, tudo – tempo, espaço, personagens, imagens, cenas – é disposto com uma função: os elementos apoiam-se e estruturam-se mutuamente, dando inteireza à obra, excluindo qualquer detalhe não essencial para sua estruturação mesmo.

No caso do jovem eu, quase nenhuma informação é oferecida ao leitor sobre sua vida – e isso não importa. Para a economia do romance, temos o necessário: sabemos de

O diálogo em que o tema da satisfação é estabelecido entre o jovem e Sensei já foi citado. O leitor certamente se recordará de trechos em que a insatisfação do jovem com sua família fica explícito. E é claro que não é no mundo do trabalho que ele procura sua satisfação – todo o seu ser está orientado para a comunhão com Sensei. (Aí está, para já adiantar, o ponto que será problematizado pela terceira parte). A sua construção, enquanto personagem, é quase exclusivamente feita através desse tema. Não é uma construção realista de alguém imerso no mundo da vida, é uma construção como que feita a vácuo, cheia de precisão.

Sensei também é basicamente delineado, enquanto personagem, em função do tema da satisfação. O que o deixa tão insasfeito? – essa é uma pergunta que paira no ar o tempo todo, sem nunca ser dita. Certamente não é na família ou no trabalho que ele encontra algo que ressoe dentro de si. O amor é um impasse para ele, de que falaremos mais tarde. Sua relação com o outro é a chave de leitura central do romance – fracassado com K, talvez bem-sucedida com o jovem.

A situação da esposa de Sensei é particularmente ilustrativa da centralidade do tema da satisfação que tentamos destacar. Enquanto o problema de sua satisfação para com Sensei é evocado pelo texto ¹⁴³, a recíproca encontra-se logicamente bloqueada pela falta daquela “força espiritual” de aproximação para com o outro de que fala Yamazaki. Portanto, a esposa encontra-se ao mesmo tempo dentro e fora do enredo, participativa e distante, envolvida e impotente. Acreditamos que o pedido de Sensei, na última linha de seu testamento, no sentido de que nada seja revelado à sua mulher, liga-se ao fato de ela estar como que excluída desse jogo de espelhos e projeções que se delineiam por todo o romance.

Fica como questão a ser mais bem explorada a possível relação entre a exclusão da mulher do enredo em foco com a exclusão da mulher na sociedade japonesa do início do século XX.

Arriscando abusar das generalizações, poderíamos talvez afirmar que a sociedade japonesa, por ser muito estratificada, possuía dois paradigmas de comportamento feminino: o popular (principalmente agrícola), em que a mulher era razoavelmente livre, e o aristocrático (principalmente guerreiro), no qual ela praticamente não possuía

¹⁴³ “*Caso isso fosse verdade, ela estaria satisfeita com essa situação?*” (I, 15)

autonomia. A era Meiji, retratada em *Kokoro*, é conhecida como a época em que o padrão de comportamento da classe guerreira (os *bushi*, ou samurais) foi estendido à sociedade como um todo. Basta lembrar que 1900 foi o ano em que o educador e diplomata Nitobe Inazô (1862-1933) publicou uma obra de divulgação da cultura japonesa para o mundo ocidental sob o título de *Bushidô: a alma do Japão*. Bushidô não quer dizer outra coisa senão o caminho do samurai (do *bushi*).

O caso mais evidente de exclusão do eixo narrativo central é o do pai do jovem narrador. A falta de empatia ¹⁴⁴ e entendimento entre os dois é diversas vezes retratada (“*Seria como chegar à casa de um confucionista, tempos atrás, com ares de um cristão.*” I, 23). Acresce que a total disparidade das preocupações de cada um – o pai envolvido com o grupo social que o circunda, enquanto o jovem analisa o impacto em seu espírito do encontro com Sensei – coloca-os em trajetórias narrativas opostas, um voltado para fora, o outro para dentro. O abandono do pai no leito de morte significa o total desligamento deste com o mundo dos espelhamentos e ecos profundos em que se movem as personagens centrais.

O contraste entre Sensei e o pai do jovem não poderia ser mais destacado. A segunda parte do romance, “Meus pais e eu”, está repleta desses contrapontos, alguns dos quais gostaríamos de destacar. Em primeiro lugar, o efeito que cada um causa no ânimo do jovem: tédio, no caso do pai; excitação, no caso de Sensei. O papel que a comunidade tem na vida de cada também é destoante – é a mola central da vida do pai; é o vínculo perdido para Sensei. Enquanto este último já perdeu o interesse pelo estudo e pela educação, o pai do jovem vê aí um método para a obtenção do sucesso mundano. Por fim, a ideia que cada um faz do trabalho cria a sua escala de valorização do indivíduo: para o pai, só têm valor aqueles que trabalham; para Sensei, o valor individual está ligado a questões morais (ou, pelo menos, assim ele nos apresenta). ¹⁴⁵

Isso é tudo quanto à primeira parte. Vamos à última.

¹⁴⁴ “*Meu pai disse somente isso, mas nessa simples frase, eu entendi toda a insatisfação que ele vinha demonstrando até então com relação a mim.*” (II, 3)

¹⁴⁵ Este parágrafo é um resumo da longa análise de: MITSUHIRO, Takeda. *Natsume Sôseki Kokoro Ron*. Tóquio: Kazama Shobo, 2008.

2.3

A terceira parte de *Kokoro*, já foi dito, é uma epístola do professor ao jovem. Esta parte final também é narrada por um eu, porém agora é a voz de Sensei que se ouve. *Kokoro* é dotado dessa peculiaridade em que dois “eus” narram, sendo apenas metade do livro na forma de carta. A carta, vale lembrar, também é dividida em capítulos. “O professor e o testamento” retoma os temas da primeira parte, dando-lhes dinâmica narrativa. O que eram antes ideias abstratas tornam-se molas para o desenrolar da ação. Assim como as personagens são construídas de acordo estrito com as linhas temáticas gerais, também o desenrolar narrativo segue o conjunto de conceitos formulados anteriormente.

Ressaltemos enfaticamente: as tópicas do duplo, da empatia e da satisfação são retomadas, em contexto paralelo, oferecendo um espelho para o resto de livro, colocando as três partes em relação dinâmica de comparação e contraste. Uma imagem possível para dar corpo à estrutura do livro seria a de dois espelhos, encarando-se, continuamente a refletirem-se. Mas, ao invés do reflexo cristalino, temos como que um espelho perpetuamente corroendo o outro.

O grande acontecimento dessa última parte do romance é o surgimento da personagem K, posto como sombra nefasta. Espécie e duplo inescapável, K é, pela sua ausência mesmo, o agente intermediador de todas as relações de Sensei – com o jovem, com sua esposa, com a sociedade e até (ou principalmente) consigo próprio. É uma personagem sem voz própria: aparece como que para reforçar esse ponto mesmo, dentro da moldura de uma narração epistolar, sob claro controle do narrador.

Essa última parte abre com a história do jovem Sensei, seu tio e a herança (supostamente) roubada. Aqui já aparece o mecanismo a que nos referimos antes: um tema da primeira parte é retomado, dinamizado em ação narrativa e problematizado mais tarde. Para sermos mais claros: na primeira parte, temos a seguinte conversa entre o jovem e Sensei.

– Sabe, o que o senhor falou há pouco, de que o homem pode tornar-se mau numa dada circunstância? O que significa isso?

– O que significa? Não tem um significado profundo. É a realidade, enfim, não é teoria.

– Não importa que seja realidade, mas o que gostaria de perguntar é o significado disto que o senhor falou: “numa dada circunstância”. Qual circunstância, exatamente?

[...]

– É dinheiro, sabe? Com dinheiro à vista, o mais nobre dos homens torna-se mau. (I, 29)

O episódio da herança, à primeira vista, ilustra o que fora apenas discutido na primeira parte: uma pessoa aparente normal (o tio) torna-se mau (ladrão de herança) por causa de dinheiro. Ilustração exemplar do que foi discutido. Ou problematizando: exemplar demais, a ponto de tirar o foco do leitor. Com isso queremos dizer que o tema do dinheiro é jogado todo nas costas do tio (vilão), deixando Sensei para assuntos mais elevados. Mas o dinheiro realmente não teve papel importante na sua narrativa? Na sua passagem de amigo para traidor (com relação à K), ou seguindo os termos, de “normal” para “mau”, o dinheiro teve um papel sim, que o narrador quer disfarçar a todo custo. Se não teve, devemos achar outra explicação para o fato de Sensei pedir a mão da jovem justamente quando menos crê possível obtê-la. Qual a base de sua confiança em ser aceito, quando a jovem parece estar tão enamorada por K?

A senhora sempre falava publicamente que cuidava do inquilino, porque havia pouca gente em casa e se sentia só. Não que mentisse. Mesmo tendo me tornado mais próximo e ouvido várias histórias dela, não tive dúvidas quanto a isso. Mas a situação financeira dela no sentido geral não era tão boa. Do ponto de vista de seus interesses, estabelecer uma relação especial comigo não era de todo mal para ela. (III, 15)

Isso é dito explicitamente no décimo-quinto capítulo, para depois sumir completamente da superfície. Mas, note-se, ele pede a mão da jovem para a mãe dela, o que podia até ser costume na época. A traição de Sensei é apresentada mais tarde como produto de amor e egoísmo, longe do motivo pecuniário já tematizado pelo tio. Não está tão longe assim, como esperamos ter demonstrado. E assim, nossa confiança no narrador esmaece, aos poucos.

Além disso, o episódio do tio coloca Sensei (novamente) no papel de vítima: “*Se me avaliassem por uma visão mais ampla teria sido talvez um homem puro, algo tão raro assim?*” (III, 9; grifo nosso)

Em seu já mencionado artigo “*Kokoro – sono inpei to bakuro no kôzô*”, “*こころーその隠蔽と暴露の構造*” (“*Kokoro e sua construção de ocultação e revelação*”), Shimizu aponta para o fato de o romance ser construído com a constante repetição do mecanismo típico da tragédia grega: uma reviravolta causada por algo que o próprio herói ignora – ou melhor, a ignorância do herói abre caminho para a revelação de algo que causa sua ruína. A análise de Shimizu, muito convincente, desemboca na conclusão pouco inspirada de que o objetivo de Sôseki ao escrever *Kokoro* era o de demonstrar a ironia do destino.

Dilapidada ou não, a herança que Sensei recebe é ainda suficiente para sustentá-lo, e isso por toda vida. Uma “vida desafogada”. Tanto conforto (leia-se: dinheiro) permite trazer o jovem K (que não herdou nada de ninguém) sob seu controle. Se há algum indivíduo no romance, no sentido de ser realmente desprovido de amarras tradicionais, é K. Sem família e sem dinheiro, K é a única personagem que precisa abrir seu caminho no mundo – o que inclui até o trabalho, afastado da vida de Sensei.

De fato, sob a égide de filho injustiçado, cortado do laço familiar, Sensei (re) constrói, pelo poder de seu dinheiro, uma configuração tradicionalista: ele é o chefe da nova casa (pois K passa a morar lá pela expressa vontade de Sensei), mora no melhor quarto e afasta K de um possível duelo amoroso. Seu amor pela independência é altamente questionável; ele possui certo apego ao tradicionalismo. Ao mencionar sua terra natal, chega a dizer: “*Eu a desejava com alma de viajante, que acredita possuir uma casa para onde pode voltar.*” (III,5); “*Passar dois meses por ano [...] envolvido nesse ar, tal qual serpente enfiada num buraco, proporcionava, acima de tudo, uma sensação quente e agradável para mim.*” (III, 7).¹⁴⁶

¹⁴⁶ Aqui podemos comentar que a afirmação de Yamazaki Masakazu, citada anteriormente em nota neste capítulo, é (em nossa opinião) verdade apenas *cum grano salis*. De fato, o jovem não tem apreço por sua família, porque busca uma nova vida na cidade. Mas o enredo deixa claro que, no caso de Sensei, esse desgosto é fruto da incapacidade de controlar a família – algo que ele consegue no seu novo núcleo de sociabilidade, com a senhora, a jovem e K.

Merece menção o espaço físico resultante desse arranjo: a pensão da senhora. Ele simboliza, acreditamos, as relações sociais sinuosas do romance. Em um primeiro sentido, da forma como mencionamos – o pensionista rico fica com o melhor quarto. E K, seu dependente, precisa passar pelo quarto de Sensei para chegar ao seu – *espacializando* as circunstâncias restritas em que se encontra. Mais interessante, porém, é a forma como pensionista e dona da pensão relacionam-se. O arranjo aqui é diferente da pensão impessoal e fria do romance europeu – pense-se em *O Pai Goriot*, de Honoré de Balzac, por exemplo.

Após o episódio da herança, o jovem Sensei, como é sabido, muda-se para a casa de uma senhora e sua filha. Predomina nessa parte (capítulos 10 a 15) o tema do amor, entrelaçado esplendidamente com outro, a paranoia:

Dezesseis ou dezessete anos é a época em que ‘se desperta para o sexo’, numa expressão popular. Eu pude ver pela primeira vez uma mulher nessa época, como representante do belo. Meus olhos cegos abriram subitamente diante do sexo oposto, que não o haviam notado até então. A partir daí, meu universo se renovou por completo.

Deve ter sido exatamente assim que reparei na diferença de atitude de meu tio. (III, 7)

Tem-se aqui um dos aspectos mais curiosos desse romance, qual seja, o entrelaçamento de dois temas: o amor e a desconfiança. E de fato é num estado de paranoia absoluta que Sensei diz-se apaixonado pela jovem. Assim, novamente, um tópico da primeira parte (o amor e sua culpabilidade), tornando-se dinâmico na terceira, corrói a si mesmo. Pois o que era força humanizadora da parte do jovem no início do livro torna-se fúria *desumanizadora* no fim. O ímpeto de empatia com o outro, realmente posto em prática na primeira parte, através de tema e técnica, é demolido pela dinâmica narrativa dessa terceira parte, *mimetizando* a atitude da personagem central, Sensei. Para nos explicarmos: na primeira parte, como tentamos mostrar, há um movimento de humanização do outro; na terceira, há o movimento contrário – tornando o conjunto extremamente dinâmico. Às técnicas humanizadoras da primeira parte (a cena dialogada, a simbologia sangue/satisfação) correspondem, desatualizando-as, as técnicas *desumanizadoras* da última parte (narrador/narrativa pouco confiáveis). Temas e técnicas

hostilizam-se e não deixam nenhuma forma definitiva permanecer; tal qual cobra que engole a própria cauda, deixando muito pouco a que o leitor possa se agarrar. Ou, nas palavras do próprio romance: “*Avançava, destruindo a si próprio.*” (III, 24)

Retornando ao enredo como fio condutor de nossa exposição, o fato é que Sensei não consegue mais voltar para a terra natal, muda-se para uma pensão e traz consigo seu amigo K. Este aparece principalmente como uma figura em busca de algum caminho de elevação espiritual, no mais típico estilo oriental. Filho de monge, despreza as coisas deste mundo – as mulheres mais do que tudo. Portanto, nos termos de Louis Dumont apresentados em nosso primeiro capítulo, ele é (ou gostaria de ser) o indivíduo-fora-de-mundo. A narrativa, porém, o jogará para dentro da vida mundana: o trabalho para sustento, o favor que constrange e o amor.

K estuda algo diferente na faculdade daquilo que fora combinado com os pais adotivos. Quando a verdade aparece, K é expulso de suas famílias, perdendo, no sistema social japonês, a ligação mais tradicional que possa haver: o *ie*, 家, o lar familiar. Daí a necessidade de trabalho para o sustento próprio, até então evitado. O amor, claro está, pertence à esfera da jovem da pensão. O favor constrangedor, corrosivo, o leitor terá percebido, faz figura na sua relação com o jovem Sensei.

Enquanto as justificativas apresentadas por Sensei para trazer seu amigo K à pensão são bastante sólidas (economia de gastos, oferta de companhia), seu discurso ressoa com algo de desagradável: “*Somente me limitei a observar as mudanças que o meio produzia nele.*” (III, 24). Essa atitude, lembre-se, é o oposto da postura do jovem narrador da primeira parte: “*Mas não ia à casa do professor para analisá-lo.*” (I, 7). O leitor dirá se exageramos, mas parece haver um quê de *instrumentalização* do outro na atitude de Sensei, velada atrás de um discurso de empatia.

O capítulo 28 abre com o trecho mais famoso do romance: a disputa entre Sensei e K pela jovem. O modo como tal conflito é colocado, contudo, torna a narrativa extremamente rica em indícios, abrindo possibilidades de (re)leitura.

Para nos explicarmos: a situação ‘*fulano e beltrano ambos gostam de cicrana e de quem será que ela gosta?*’ pode servir, caso se deseje, como mote narrativo do que há de mais rocambolesco na ficção. É o quiproquó por excelência. Não é obviamente o caso

aqui. Que recursos, então, foram mobilizados para obter-se a matéria narrativa específica a *Kokoro*?

Há de se notar que a jovem é pouco relevante para o desenrolar da trama, apesar de (supostamente) ser seu eixo. Ela fala pouco, faz menos e tudo parece insignificante. Ou melhor, só adquire algum sentido quando polarizada dentro da relação Sensei/K. Os exemplos são por demais numerosos. Eis um deles:

Sentado, muitas vezes abria meu livro. K muitas vezes ficava sem fazer nada, calado. [...] Às vezes, eu erguia o meu olhar e lhe perguntava o que estava fazendo. Ele se limitava a dizer que não estava fazendo nada. Pensei muitas vezes que seria muito mais divertido se a pessoa que estivesse ali sentada fosse a jovem e não K. Não somente isso, mas por vezes começava a desconfiar subitamente que ele também não estaria sentado sobre a rocha pensando a mesma coisa. Nessas ocasiões, sentia-me chateado repentinamente por estar ali, calmo, com o livro aberto. (III, 28)

Ao deparar com esse trecho, o leitor perguntará: afinal, de quem Sensei tem ciúmes? Em qual rota de desejo ele quer se colocar: da jovem ou de K? Ao notar a incapacidade de Sensei para agir em prol de seu suposto amor pela jovem, Mizukawa Takao tece o seguinte comentário:

「先生」は次々と「疑念」を作り出し、まるで結婚の申し込みのできない理由を探しているかのように見える。お嬢さんがKの方を愛しているのではないかという「疑念」を晴らすためには、結婚の申し込みを試みるのが一番たしかな方法だが、「先生」はそれをしない。。。また、「先生」は愛を固定的に考え、愛が求婚や交際によって変化し成長していくものだということを知らないかのようなのである。¹⁴⁷

Sensei cria uma suspeita após a outra, como se estivesse procurando uma desculpa para não pedir a jovem em casamento. O jeito mais seguro de dissipar a dúvida de se ela ama K ou não é propor casamento, mas Sensei não o faz... Além disso, ele acha que o amor é algo fixo, ele não sabe que é algo que muda e cresce através do relacionamento e da corte.

¹⁴⁷ MIZUKAWA, Takao. *Natsume Soseki. Kokoro wo yominaosu (Natsume Soseki Reler Kokoro)*. Tóquio: Heibonsha Shinsho, 2005, pg. 147.

Não só o amor de Sensei possui essa natureza dúbia – também o modo de sua apresentação contém uma boa dose de perversidade, como procura demonstrar Ishihara Chiaki em *'Kokoro' otona ni narenakatta sensei* 「こころ」大人になれなかった先生 (*Sensei, aquele que não pôde tornar-se adulto: Kokoro*).¹⁴⁸ Para acompanhar brevemente o raciocínio de Ishihara, citemos o capítulo 11 da terceira parte:

Logo que cheguei [na casa da senhora da pensão], vi o arranjo de flores no nicho e o alaúde apoiado ao lado. Nenhum dos dois me agradou. Como tinha sido criado junto a meu pai, que apreciava a poesia chinesa, a caligrafia e a cerimônia do chá, tinha uma boa noção da estética chinesa desde criança. Talvez por isso desprezava, não sei bem desde quando, uma decoração sensual como aquela.

Ao notar que o gosto pela estética chinesa pertence principalmente às classes abastadas de tradição familiar sólida, Ishihara conclui que, para Sensei, é impossível manter esse gosto, após a expoliação de sua herança. Ele passa a ter de conviver com a decoração “sensual” das classes mais baixas:

先生がこの資産階級からの没落を「唐めいた趣味」から「艶めかし」趣味への移行、言い換えれば、男の趣味から女の趣味への移行として受け入れた。。。趣味の性差が、趣味の階級差を覆い隠したのです。¹⁴⁹

Essa queda de classe é interpretada por Sensei como deslocamento do ‘gosto chinês’ para o ‘gosto sensual’, ou para dizer de outra forma, deslocamento do gosto masculino para o feminino. A diferença da natureza desses gostos esconde a diferença de classe.

Se a jovem é puramente colocada como objeto de amor platônico, K, por sua vez, é realmente um problema para Sensei. Incomoda-lhe a relação por demais cerebral (ou seja, sem coração) que se desenvolveu entre os dois: “*O sangue, que eu tentava derramar*

¹⁴⁸ ISHIHARA, Chiaki. *Kokoro: Otona ni narenakatta Sensei*. Tóquio: Misuzu Shobô, 2005.

¹⁴⁹ Idem, p. 135.

sobre ele, nunca penetrava em seu coração, sendo todo espirrado para fora.” (III, 29) K, porém, não parece importar-se com isso: seu problema é a disparidade entre os caminhos espirituais e mundanos.

Qual a função desse imbróglio sentimental? É bom lembrar que, conforme afirmamos acima, as situações de confronto amoroso, em Sôseki, são o palco onde o indivíduo mostra do que ele é feito. Relembremos a vinculação dessa postura com a temática de alguns romances ingleses que expusemos anteriormente. Sôseki percebeu que o individualismo moderno, ao abandonar o homem à sua própria moral, suscita uma questão fundamental: para impor-se como indivíduo, deve-se ser capaz de sustentar valores. As personagens centrais de *Kokoro*, com especial destaque para Sensei e K, são testadas exatamente aí: K consegue trilhar seu caminho de indivíduo-fora-do-mundo? O jovem da primeira parte pode agarrar-se aos valores que Sensei apresenta-lhe? Sensei é capaz de vivenciar algo sem a mediação de um terceiro? São todas perguntas que, soubessem essas personagens oporem-se positivamente ao mundo, impor a poesia de seus corações, poderiam ser respondidas afirmativamente. Não é o caso de K e Sensei – quanto ao jovem, o livro deixa em aberto.

A confissão de K vem como um choque para Sensei. É como se K estivesse pronto para deixar os caminhos da ascese e entrar na vida, o que contraria seus planos: *“Eu o havia levado especialmente para minha casa, justamente porque tinha certeza de que, tratando-se de K, não haveria problemas desse gênero.”* (III, 28) Não está absolutamente claro que essa é a natureza de K, mas Sensei assim interpreta. E fazendo-o, vê sua fantasia ruir: aquele moço é mais humano e ama mais (e com melhor foco!) do que ele; aquela moça talvez não precise tanto assim de seu dinheiro; seu tio é tão escroque quanto si próprio.

Esse é, aliás, o último ponto do livro – a descoberta do mal dentro de si (tema conradiano por excelência, diga-se). Esse mal, na fortuna crítica sôsekiana, tem nome: *individualismo*, tomado como sinônimo de *egoísmo*. O fato tem seu interesse, pois não deixa de ser já um juízo de valor e uma interpretação. Juízo de valor de críticos (japoneses) que veem no egoísmo a quintessência do mal que o Ocidente causou ao Oriente. Interpretação porque, além de tacitamente concordar com o ponto de vista do narrador, oferece um esquadro de análise fechado.

Ao concordar com Sensei que seu ato de traição foi motivado por egoísmo, adere-se ao ponto de vista narrativo na medida em que se segue o roteiro dado pela ação nos seus elementos de base – em outras palavras, Sensei traiu K porque amava a jovem e não estava disposto a perdê-la. Não nos perguntemos se isto é egoísmo. O fato é que, ao se colocar como apaixonado, Sensei já oferece uma interpretação: tudo que ele fez foi por amor. E como tentamos mostrar, isso é bastante questionável. Em primeiro lugar, porque Sensei elege, ao mesmo tempo, dois objetos de afeto: a jovem e K, com clara ênfase no segundo. Em segundo, o que ele quer com eles? Ele realmente está interessado neles enquanto indivíduos? Quer seu crescimento, sua emancipação?

Vale a pena aqui retomar a palestra “Meu Individualismo”, traduzida no capítulo anterior. Lá depreendia-se que um membro da elite, tendo de alguma forma conquistado sua individualidade, era suscetível de utilizar-se de dinheiro e poder a fim de atingir seus meios, à custa da individualidade alheia. Fica subentendido que a individualidade do primeiro é intacta a todo o processo, sendo apenas mobilizado seu egoísmo racional para seus interesses. *Kokoro*, ao dramatizar uma série de eventos, problematiza essas constatações – percebe-se, através do enredo, que o imiscuir de um sujeito em outro provém antes da má-formação da subjetividade. O sujeito que não confere liberdade ao próximo, que se espelha nos desejos do próximo, que confunde sua vontade com a dos outros – esse é o sujeito que desrespeita a individualidade alheia, segundo o romance.

Retomando a pergunta anteriormente formulada: Sensei quer o crescimento e a emancipação daqueles que o cercam? Acreditamos que não. Seu interesse, já dissemos, é envolvê-los em sua rede de favor, de dominação mesmo. E Sensei não oferece nada em troca, ou melhor, oferece solidão (ele é um grande distribuir de solidão: para K, para a esposa, para o jovem). Na passagem de indivíduo-fora-do-mundo para indivíduo-no-mundo de K, a grande força bloqueadora foi Sensei. E isso fica mais claro quando se percebe que ele *repete seu comportamento* com o jovem da primeira parte. Este também busca uma iniciação na vida – Sensei percebe, e o traz à sua esfera de influência, não através de dinheiro, mas através de afeto e intelecto. Afeto bastante desagradável para o jovem, que além de perder a relação familiar, dá-se conta levemente do imbróglio emocional:

– Você não veio movendo-se em minha direção, por insatisfação?

– Isso pode ser verdade. Mas é diferente da paixão.

É um degrau para subir à paixão. [...] Mas terá de cuidar-se. Porque a paixão é um delito.

[...] De qualquer forma, o significado de delito, mencionado pelo professor, era vago e não o compreendia muito bem. Além disso, senti um certo desconforto. (I, 13)

Arriscando bastante, gostaríamos de sugerir que o romance sofre de um problema de forma, quanto a esse ponto: o tema da descoberta do mal dentro de si (indubitavelmente presente) precisa conviver ao lado de um outro registro, qual seja, o da confissão, com prejuízo para ambos. Vejamos como.

Lord Jim, de Joseph Conrad, pode ajudar-nos na recapitulação do tema¹⁵⁰: Jim, homem basicamente honrado, abandona o barco pelo qual era responsável, deixando quinhentos peregrinos mulçumanos para morrer. “*Por quê? – indaga Jim e nós com ele.*”¹⁵¹ O romance tematiza o homem surpreendido, que descobre dentro de si a capacidade de cometer males dos quais não se supunha capaz. É sem dúvida algo que Sôseki quer colocar em pauta em *Kokoro*. Mas aí está o problema: o estilo confessional adapta-se mal às descobertas surpreendentes. Principalmente num texto recheado de indícios, de pequenas maldades. Para colocar a questão com clareza:

Conrad rejeitou a introspecção, que funcionaria no caso como uma espécie de panaceia elástica. Se recorresse a ela, de duas, uma: ou Jim seria capaz de se explicar, e nesse caso não haveria problema, transformando-se o romance numa confissão clarividente; ou não seria capaz de se interpretar, e neste caso apenas reafirmaria incessantemente o problema.¹⁵²

Nem uma confissão clarividente, nem uma reafirmação do problema: *Kokoro*, ao adotar a forma da confissão, turva-lhe o funcionamento com um narrador movido pela má-fé (ou pela incapacidade de clarividência, caso se queira). A falta de explicação das motivações subterrâneas cria, para o narrador, um terreno onde ele pode se justificar: foi

¹⁵⁰ Estamos preocupados aqui com o tema. Se houve influência ou não, é uma questão que não abordaremos.

¹⁵¹ CANDIDO, Antonio. *Tese e antítese*. São Paulo: Ed. Ouro sobre azul, 2006, p. 80.

¹⁵² Idem, *ibidem*.

egoísmo, foi amor, etc... Assim também bloqueia-se a reafirmação incessante do problema. Que saída para semelhante narrador? Poucas páginas depois, suicida-se.

Ao movimento humanizador da primeira parte responde, desatualizando-o, o movimento desumanizador da terceira. À descoberta do mal dentro de si responde, desinflando-o, o movimento de ocultação das intenções. Novamente, as partes entram em choque, desnorteando o leitor. *Kokoro* é um romance que deixa muito pouco de pé a que o leitor possa se prender – um dialogismo entre as partes, criando um vácuo no meio.

Se fôssemos tomar uma postura radical, diríamos o seguinte: a carta-confissão do narrador protagonista não aprofunda nem esclarece, ou seja, não enfrenta as possíveis motivações que levaram o professor a agir da maneira como agiu. Cabe ao leitor escolher: o protagonista desconhece-se ou é dissimulado. Portanto, uma carta sim, mas não necessariamente confissão.

Observação final

Escreve-se muito sobre o individualismo em Sôseki – sob diversos nomes (egoísmo, auto-centramento, individuação) e sob diversos prismas (valorativo, condenatório, neutro). Mas, já na elaboração do projeto para essa dissertação notávamos a ausência de critérios claros para se tratar da questão: o que de fato é individualismo? E individualidade, indivíduo? São conceitos sociológicos (‘identidade-eu) ou morais (‘egoísmo’)? O norte que guiou essa pesquisa foi, portanto, delinear esses conceitos para depois partir para a análise - o que buscamos fazer no primeiro capítulo.

A tradução da palestra “Meu individualismo” colocou as questões do primeiro capítulo na perspectiva do autor do romance estudado nessa dissertação. A partir daí tentou-se criar uma análise deste.

Por fim, o tema do individualismo, cujas várias facetas procuramos demonstrar ao longo do texto, serviu-nos de guia para uma análise literária do romance *Kokoro*.

Passados quase cem anos desde a publicação de *Kokoro*, o Japão veio a sofrer, em 2011, uma das suas maiores catástrofes naturais, o maremoto de Tôhoku, que ceifou a vida de cerca de seis mil pessoas. Um comentário do historiador norte-americano Harry Harootunian, publicado na edição de abril do *Le Monde Diplomatique Brasil*, aproxima de modo inesperado e esclarecedor o tema de nossa dissertação e esses eventos. Harootunian começa por notar a tradição japonesa de considerar o mau comportamento dos homens como responsável por catástrofes naturais, e mostra como essa forma de pensar é utilizada de forma cinicamente proveitosa pelas classes políticas:

Por ocasião de um pronunciamento público, o governador de Tóquio, Ishihara Shintaro, relacionou o terremoto e o maremoto a uma “vingança divina” (*tenbatsu*). E os entendeu como um julgamento divino que veio punir “o individualismo crescente”, “o materialismo” e “o culto ao dinheiro”...

Como se percebe, o individualismo (ainda que não se saiba muito bem o que ele significa para cada um) continua sendo um problema moral para os japoneses. O Japão segue no debate de como manter sua identidade coletiva e grupal face às demandas individualizantes da vida moderna, relutando em abandonar um resíduo de identidade-nós. Só o tempo trará respostas ao dilema japonês. Mas, ao olhar para o passado, tem-se o exemplo da literatura de Sôseki, preocupada com o indivíduo em si, antes da noção (perigosamente) abstrata de individualismo.

Bibliografia:

- ADRADOS, Franciso R. *Líricos griegos: elegiacos y yambografos arcaicos* (siglos VIII- V a. C.). Barcelona: Ediciones Alma Mater S. A., 1956.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária; Rio de Janeiro: Salamandra; São Paulo: EDUSP, 1981.
- ARON, Raymond. *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard, 1967.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. Paris: Gallimard, 1968.
- AUESTAD, Reiko Abe. “The critical reception of Soseki’s Kojin and Meian in Japan and the West” in the *Journal of the association of teachers of Japanese*, vol. 27, número. 2. Boulder: The association of teachers of Japanese, 1993.
- BEACH, Joseph Warren. *The twentieth century novel: studies in technique*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1932.
- BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- BOWRA, Cecil Maurice. *Greek lyric poetry*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- CAMPOS, Haroldo de. *Ilíada de Homero*. São Paulo: Ed. Arx, 2001.
- CANDIDO, Antonio. *Tese e antítese*. São Paulo: Ouro sobre azul, 2006.
- CONRAD, Joseph. *Lorde Jim* (trad. de Marcos Santarrita). Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.
- CONRAD, Joseph. *O parceiro secreto* (trad. Maria Ercilia Galvão Bueno). Rio de Janeiro: Imago. 1994.
- D’HAUCOURT, Geneviève. *La vie au moyen age*. Paris: PUF, 1993.
- DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard, 1966.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna* (trad. Álvaro Cabral). Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- DURKHEM, Émile. *L’individualisme et les intellectuels*. Paris : Editions Mille et une nuits, 2002.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos* (trad. Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- HARVEY, Paul. *An introduction to Buddhism: teachings, history and practices*. Cambridge: CUP, 1990.
- HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*, Lisboa: Editorial Presença, 1982.

- HIRATA, Jisaburô. *Natsume Sôseki*. Tóquio: Kindai Bungakusha, 1948.
- HOMERO. *Odisséia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.
- ISHIHARA, Chiaki. *Kokoro: Otona ni narenakatta Sensei (Sensei, aquele que não pôde tornar-se adulto: Kokoro)*. Tóquio: Misuzu Shobô, 2005.
- IZUBUCHI, Keiko. “Jûkyû seiki igirisu shôsetsu to sakka Sôseki” (“O autor Sôseki e a literatura inglesa do século dezenove”) in *Kokubungaku*, ano 58, número 14. Toquio: Shibundô, Novembro 1969.
- KARL, Frederick R. *A reader's guide to the nineteenth century British novel*. New York: Octagon Books, 1987.
- KETTLE, Arnold. *An introduction to the English novel*. New York: Perennial Library Harper & Row, 1968.
- KITTO, Humphrey D. *The Greeks*. London: Penguin Books, 1979.
- LEGGÉ, James. *The Works of Mencius*. New York: Dover, 1970.
- LE GOFF, Jacques. *La civilisation de l'occident médiéval*. Paris: Arthaud, 1964.
- LUKES, Steven. “Bases para a interpretação de Durkheim” in COHN, Gabriel. (org). *Sociologia: para ler os clássicos*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2006.
- LUKES, Steven. *El individualismo* (trad. José Luis Alvarez). Barcelona: Ediciones Península, 1975.
- LEGGÉ, James. *The Works of Mencius*. New York: Dover, 1970.
- MIYOSHI, Masao. *Accomplices of silence: the modern Japanese novel*. Los Angeles: University of California Press Berkeley, 1974.
- MIZUKAWA, Takao. *Natsume Soseki. Kokoro wo yominaosu (Natsume Soseki Rele Kokoro)*. Tóquio: Heibonsha Shinsho, 2005.
- POLLACK, David. *Reading against culture: ideology and narrative in the Japanese novel*. Boston: Cornell University Press, 1992.
- REDFIELD, James. *La tragédie de Hector: nature et culture dans l'Illiade*. Paris: Flammarion, 1982.
- SHIGEMATSU, Yasuo. “K no imi – sono henbô – o megutte” (“Sobre as mudanças do significado de K”) in TAMAI, Tomoyoki e FUJII, Hidetada. *Sôseki sakuhin ronshûsei (Coletânea de ensaios sobre as obras de Sôseki)*. (vol. 10). Tóquio: Ôfûsha, 1991.
- SHIMIZU, Takayoshi. “Kokoro – sono inpei to bakuro no kôzô” (“A estrutura de ocultação e revelamento de Kokoro”) in TAMAI, Tomoyoki e FUJII, Hidetada. *Sôseki sakuhin*

- ronshûsei (Coletânea de ensaios sobre as obras de Sôseki)*. (vol. 10). Tóquio: Ôfûsha, 1991.
- SIMMEL, Georg. “O indivíduo e a liberdade” in SOUZA, J. e OËLZE, B. *Simmel e a modernidade*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1988.
- SÔSEKI, Natsume. “Bungei to dôtoku” (“Literatura e moral”) in *Natsume Sôseki Zenshû (Obras completas de Natsume Sôseki)*. Tóquio: Chikuma Bunko, 1987.
- SÔSEKI, Natsume. *Coração* (trad. Junko Ota). Rio de Janeiro: Globo, 2008.
- SÔSEKI, Natsume. *Eu sou uma gato* (trad. Jefferson Teixeira). São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
- TAKEDA, Mitsuhiro. *Natsume Sôseki Kokoro Ron (Ensaio sobre Kokoro de Natsume Sôseki)*. Tóquio: Kazama Shobô, 2008.
- VERNANT, Jean-Pierre. “L’individu dans la cité” in VEYNE, Paul *et alli. Individu et pouvoir*. Paris: Editions du Seuil, 1987.
- YAMAZAKI, Masakazu. “Sabishii Ningen” (“Pessoas Solitárias”) in TAMAI, Tomoyoki e FUJII, Hidetada. *Sôseki sakuhin ronshûsei (Coletânea de ensaios sobre as obras de Sôseki)*. (vol 10). Tóquio: Ôfûsha, 1991.
- YURA, Kimiyoshi. “Kokoro no kôzô” (“A estrutura de Kokoro”) in TAMAI, Tomoyoki e FUJII, Hidetada. *Sôseki sakuhin ronshûsei (Coletânea de ensaios sobre as obras de Sôseki)*. (vol 10). Tóquio: Ôfûsha, 1991.