

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS
Instituto de Letras
Pós-Graduação em Letras
Curso de Estudos da Literatura
Literatura Comparada

Tese de Doutorado:

Intertextualidade em *Memórias póstumas de Brás Cubas*

Ana Maria Koch

Orientadora: Prof.^a Dr.^a **Gilda Neves da Silva Bittencourt**

Co-orientador: Prof. Dr. **Martin Norberto Dreher**

Porto Alegre, 26 de agosto de 2004.

Ana Maria Koch

Intertextualidade em *Memórias póstumas de Brás Cubas*

*Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como parte dos requisitos para obtenção do grau de Doutora em Letras, sob orientação da Prof.^a Dr.^a **Gilda Neves da Silva Bittencourt** e co-orientação do Prof. Dr. **Martin Norberto Dreher**.*

Porto Alegre, 26 de agosto de 2004.



ATA Nº 84/2004

Aos vinte e seis dias do mês de agosto do ano de dois mil e quatro (26/08/2004), às 14 horas, no Auditório Celso Pedro Luft do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Campus do Vale, reunida a Banca Examinadora, realizou-se em sessão pública a avaliação da **Tese de Doutorado** intitulada *Intertextualidade em Memórias póstumas de Brás Cubas*, área de Literatura Comparada. Após a argüição feita nos termos regimentais à Tese apresentada pela Professora **Ana Maria Koch**, procedeu-se à discussão sobre o conceito a ser atribuído ao referido trabalho. A Banca Examinadora, por unanimidade, conferiu à candidata o conceito “A...”. E, por ser verdade, foi lavrada a presente ATA, que será lida e assinada pela Banca Examinadora e visada pela Coordenadora Substituta do Programa.

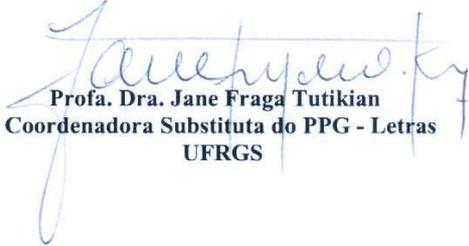

Prof. Dr. José Luiz Jobim
UERJ/UFF


Prof. Dr. Carlos Alexandre Baumgarten
FURG


Profa. Dra. Ana Maria Lisboa de Mello
UFRGS


Profa. Dra. Patrícia Lessa Flores da Cunha
UFRGS


Profa. Dra. Gilda Neves da Silva Bittencourt
Orientadora – UFRGS


Profa. Dra. Jane Fraga Tutikian
Coordenadora Substituta do PPG - Letras
UFRGS

Agradecimentos

O especial agradecimento pela partilha dos conhecimentos e pela generosa e constante atenção dada ao longo da elaboração de todo o trabalho exigido pela Tese, bem como pela cordialidade da acolhida é dirigido à Prof.^a Dr.^a Gilda Neves da Silva Bittencourt, Orientadora da Tese, e ao Prof. Dr. Martin Norberto Dreher, Co-Orientador, que aceitaram secundar e acompanhar esse empreendimento. O agradecimento também contempla a disposição da Prof.^a Dr.^a Patrícia Lessa Flores da Cunha e do Prof. Dr. Carlos Alexandre Baumgarten, pela primeira leitura crítica do texto da Tese, feita para o Exame de Qualificação, e pelas indicações dadas então, que contribuíram para direcionar e aprofundar a pesquisa realizada. Participaram desse trabalho, pelo apoio e solidariedade oferecidos, meu irmão Nelson Koch e sua família; Marcelo Mantelli; e Sueli Rodrigues, a quem devo gratidão. Como reconhecimento do trabalho dos bibliotecários, facilitadores da pesquisa, está sendo destacado o nome de Maria Cristina Bürger, Bibliotecária da UFRGS que, com seu conhecimento e entusiasmo pela pesquisa, maximiza as chances de acesso ao material necessário. O registro do benefício recebido do Estado brasileiro, pela concessão de bolsa de doutorado da CAPES durante os quatro anos de trabalho realizado, é um modo de agradecimento, associado a outro, de empenho na atividade desenvolvida durante esse período. Deve ser citada também a importante decisão da Coordenação do Pós-Graduação em Letras, desta Universidade Federal, que apoiou, com o financiamento da despesa de passagem para o Rio de Janeiro, a pesquisa de fontes documentais que se encontram na Academia Brasileira de Letras, na Biblioteca Nacional e no Real Gabinete Português de Leitura.

‘Comportei-me como um obstinado, seguindo um simulacro de ordem, quando devia bem saber que não há uma ordem no universo’.

‘Mas imaginando ordens erradas, haveis no entanto encontrado alguma coisa...’

‘Disseste uma coisa muito bonita, Adso [de Melk, abadia beneditina austríaca], agradeço-te. A ordem que nossa mente imagina é como uma rede, ou uma escada, que se constrói para alcançar algo. Mas depois deve-se jogar a escada, porque se descobre que, mesmo servindo, era privada de sentido. **Er muoz gelichesame die Leiter abewefen, sô Er an ir ufgestigen ist...** [dialetto alemão-austríaco: **Tem que, por assim dizer, deitar fora a escada, depois de ter subido por ela.**] Se diz assim?’

‘Soa assim na minha língua. Quem o disse?’

‘Um místico de tuas terras. Escreveu-o nalgum lugar, não lembro onde. E não é necessário que alguém um dia reencontre aquele manuscrito. As únicas verdades que prestam são instrumentos para se jogar fora’.

Personagem frei Guilherme de Baskerville, amigo de Ockham,
em O nome da rosa (sem grifão original).

„6.53 Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat --, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend – er hätte nicht das Gefühl, daß wir ihn Philosophie lehrten – aber sie wäre die einzig streng richtige. [O método correto da Filosofia seria o seguinte: só dizer o que pode ser dito, i.e., as proposições da ciências naturais – e portanto sem nada que ver com a Filosofia – e depois, quando alguém quisesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que nas suas proposições existem sinais aos quais não foram dados uma denotação. A esta pessoa o método pareceria ser frustrante – uma vez que não sentiria que lhe estávamos a ensinar Filosofia – mas *este* seria o único método estritamente correto.]

„6.54 Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinaufgestiegen ist. (**Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist**). Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig. [As minhas proposições são elucidativas pelo fato de que aquele que as compreende as reconhece afinal como falhas de sentido, quando por ela se elevou para lá delas. (**Tem que, por assim dizer, deitar fora a escada, depois de ter subido por ela**). Tem que transcender essas proposições; depois vê o mundo a direito.]

„7 Wovon man nicht Sprechen kann, darüber muß man schweigen. [Acerca daquilo de que se não pode falar, tem que se ficar em silêncio.]“

Filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, em *Logisch-Philosophische Abhandlung*
[*Tratado lógico-filosófico*] (sem grifão original).

Resumo

O estudo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, a partir do exame da intertextualidade e considerando o contexto da publicação, no Brasil de 1880, tem como objetivo evidenciar o conteúdo tratado por Machado de Assis na obra. A análise da estruturação do texto demonstra que a quantidade de referências intertextuais foi trabalhada pelo autor em função da apresentação de um tema. A obra é considerada uma sátira de projetos políticos da época, formulados a partir de sistemas de base epistemológica realista e prescrevendo aos indivíduos uma formação intelectual e um comportamento correspondente. Tais projetos, apresentados no âmbito da cultura portuguesa e brasileira da década de 1870, pensavam a estética realista como instrumento dessa implantação. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, para cumprir essa função satírica no contexto brasileiro, estrutura-se sobre o contraste dado por elementos da *Divina comédia*, de Dante, exemplar, no Ocidente, na adoção da epistemologia realista, e de *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo. A obra é estudada na relação com outras da literatura ocidental, em que os autores utilizaram os mesmos tipos de recursos textuais para fazer troça desses sistemas que enunciavam representações idealizadas de organização da sociedade e exigiam adesão dos indivíduos aos respectivos programas elaborados para a implementação e sucesso da *idéia*, isto é, da doutrina. Esses tópicos subsidiam o argumento da Tese, de que Machado de Assis, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, dá continuidade, numa forma específica, ao questionamento da estética realista, discussão presente na crítica literária elaborada por ele na década de 1870.

Abstract

The study on *Memórias póstumas de Brás Cubas* [*The posthumous memoirs of Braz Cubas*, also *Epitaph for a Small Winner*] viewed from the assessment of intertextuality and taking into account the background of the publication that is, Brazil around the year 1880, has the purpose of portraying the contents addressed by Machado de Assis in his work. The structural analysis of the text evidences that the author addressed those intertextual references with the aim of presenting a theme. The work is seen as a satyr of the political proposals at that time, devised on the grounds of realistic and epistemologically grounded systems and prescribing the intellectual formation of individuals and the resulting behavior. These projects, which are introduced within the background of the Portuguese and Brazilian cultures of the 1870's, viewed realistic esthetics as an instrument for such inculcation. In order to comply with this satirical purpose within the Brazilian context, *The Posthumous Memoirs of Braz Cubas*, is structured on the contrasts seen in elements of Dante's *Divine Comedy*, an example, in the Western world, of realistic epistemology, and of Hesiod's *Works and Days*. The work is studied in connection with other productions of the Western literature, where authors used the same textual resources with the purpose of teasing the systems that formulated an idealistic representation of the organization of society and demanded compliance by individuals as regards the respective programs prepared to implement and achieve success with the *idea*, that is, the doctrine. These issues subsidize the story line of the Thesis, in that Machado de Assis' *The posthumous memoirs of Braz Cubas*, provides the continuity in a specific way, to the questioning of the realistic esthetics, a discussion found in his literary criticism during the decade 1870-1879.

Lista de ilustrações

Esquema da estruturação de <i>Memórias póstumas de Brás Cubas</i>	37
<i>Melencolia I</i> , de Albrecht Dürer	68
Esquema da estruturação das <i>negativas</i>	131
<i>Santa Cecília</i> , de Rafael	156
Folha de rosto de <i>The man versus the State</i> e capa de <i>Bom-senso e bom gosto</i>	167
Esquema da estruturação da <i>exposição sumária do caso</i>	202
Esquema da intertextualidade na <i>exposição sumária do caso</i>	204
Esquema da estruturação do capítulo 7 – <i>O delírio</i>	258
<i>Conservação da situação política</i> , caricatura em <i>O Fígaro</i>	286
Esquema da estruturação das situações de envolvimento amoroso de <i>Brás Cubas</i>	398
<i>Speculum historiale</i> , de Vincent de Beauvais	408
<i>Buch der Natur</i> , de Konrad von Megenberg	411

Sumário

Agradecimentos.....	3
Resumo.....	2
Abstract.....	3
Lista de ilustrações.....	4
Sumário.....	5
Introdução.....	8
1 Da obra Memórias póstumas de Brás Cubas.....	16
1.1 O contexto das edições de Memórias póstumas de Brás Cubas.....	17
1.2 As edições de Memórias póstumas de Brás Cubas.....	31
2 Da estruturação de Memórias póstumas de Brás Cubas.....	36
2.1 A moldura.....	39
2.1.1 Os leitores advertidos.....	40
2.1.2 Definição da forma: relato de uma vida.....	47
2.1.3 Definição da abordagem: radicalização do efeito pela Dedicatória.....	51
2.2 O tema.....	58
2.2.1 Definição do tema: o cálculo do pequeno saldo.....	59
2.2.1.1 Arthur Schopenhauer.....	69
2.2.1.1.1 Schopenhauer na biblioteca e em textos de Machado de Assis.....	73
2.2.1.1.2 Schopenhauer na fortuna crítica da obra de Machado de Assis.....	89
2.2.1.1.3 Três abordagens dos conceitos estabelecidos pela tradição crítica.....	105

2.2.1.2 O pequeno saldo desde o outro lado do mistério.....	126
2.2.1.2.1 Sátira: recurso para a investida contra o Realismo.....	168
2.2.1.2.2 O pobre rapaz sem experiência e embasbacado.....	180
2.2.2 Exposição do caso: Processo extraordinário.....	189
2.2.2.1 Organização da exposição sumária do caso.....	200
2.2.2.1.1 Pierre Corneille.....	203
2.2.2.1.2 Desidério Erasmo.....	205
2.2.2.1.3 Molière.....	213
2.2.2.1.4 William Shakespeare.....	216
2.2.2.1.5 Luís de Camões.....	222
2.2.2.1.6 René Descartes.....	224
2.2.2.1.7 Blaise Pascal.....	230
2.2.2.2 Singularidade do caso: curiosidade de delírio.....	246
2.2.2.2.1 Macrotexto: a ciência para os espíritos desatentos.....	256
2.2.2.2.2 Hesíodo.....	262
2.2.2.2.3 Teofanias vétero-testamentárias e Parmênides.....	275
2.2.3 Uma coisa tão extraordinária: o Humanitismo.....	281
2.2.3.1 Ciência: luta e conservação.....	282
2.2.3.2 Uma flor, o Quincas Borba.....	288
2.2.3.3 Entre o queijo e o café: a destruição da dor.....	295
2.2.3.4 Egoísmo, Conservação.....	318
2.2.3.4.1 Terminologia em projetos políticos e estéticos organicistas do século XIX....	319
2.2.3.4.2 Recepção da ciência materialista no Brasil.....	346
2.2.3.4.3 O sistema da natureza colocado em discussão.....	354
2.2.4 Exposição das memórias: a graciosa flor da árvore dos Cubas.....	370
2.2.4.1 O menino é o pai do homem.....	370

2.2.4.2 Liber et pictura et speculum.....	395
3 Do literário em Memórias póstumas de Brás Cubas.....	414
3.1 Memórias póstumas de Brás Cubas na tradição literária.....	421
3.2 Indignação: sistemas ideais em discussão na Literatura.....	427
3.3 Figuras e linguagem: recursos textuais contra sistemas ideais.....	449
Conclusão.....	486
Referências bibliográficas.....	504
Relação de autores.....	531
Relação de obras.....	538
Índice.....	547

Introdução

Há um falar e dois entenderes, costuma dizer o povo, e não diz tudo, porque a verdade é que há um falar e dois, cinco ou mais entenderes, segundo os casos.

Lélio. *Crônica de 2 mar. 1885.*

Empreender o trabalho de interpretação de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, de Machado de Assis, considerando a riqueza da fortuna crítica da obra disponível, é tarefa que exige tanto o estabelecimento de um critério de abordagem específico como a consciência de que esse princípio adotado demarca o resultado, que passa a cruzar fronteiras abertas por outras conclusões já publicadas. A diretriz assumida nessa Tese, de fazer um levantamento exaustivo da Intertextualidade presente na obra *Memórias póstumas de Brás Cubas*, não está voltada para a enumeração das fontes detectadas no texto e para a classificação dos tipos pelos quais o recurso está apresentado, duas questões importantes que já receberam a atenção de outros pesquisadores e pesquisadoras da obra do literato brasileiro, mas, considerando o material existente sobre o tema, procura trabalhá-lo em função do entendimento do modo pelo qual a prática intertextual participa da estruturação do texto literário elaborado por Machado de Assis e para enfatizar o tema ali tratado.

O material foi organizado em três capítulos, para a exposição da pesquisa realizada; no primeiro deles é examinado o contexto brasileiro que sustenta a **edição** de *Memórias póstumas de Brás Cubas*; no segundo, a organização da obra e o tema abordado; e no terceiro é levantado o aspecto **literário** no contexto restrito em que a obra pode ser observada, com o objetivo de especificar o segmento da tradição no qual esse texto de Machado de Assis pode ser inserido. Apresentado depois do exame da **estruturação**

do texto, o resultado da investigação do contexto literário tem como função, além da de situar o texto numa tradição, testar a pertinência da conclusão de que o literato brasileiro filiou-se, com a elaboração do conteúdo da obra, a uma vertente satírica da literatura do Ocidente, sendo feita essa verificação pela comparação dos mesmos recursos textuais utilizados em obras de outros literatos, também na relação com o conteúdo tratado nos enredos criados. Os dois capítulos subsidiam o trabalho de análise da estruturação da obra, que ocupa o segundo capítulo da Tese, o mais extenso por conter a observação do modo pelo qual a prática da intertextualidade participa na organização interna do texto e define o conteúdo dele.

Os termos a partir dos quais foi examinada a realização do trabalho intertextual contido no enredo constituem os elementos estudados para verificar a produção textual a que Machado de Assis teve acesso. São esses termos, considerados pelo sentido da ocorrência dentro da própria obra literária analisada e dentro de outros textos do literato brasileiro, que guiam a investigação das referências explícitas e implícitas que podem ser reconhecidas no texto. Esta verificação exigiu, em alguns casos, que fosse percorrido um caminho longo em busca dos dados que permitissem um entendimento mais adequado sobre determinados tópicos inseridos no enredo, como, por exemplo, o da complexa tradição que está envolvida na concepção de *livro*, pela qual é representada a *vida* em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, ou como a da referência intertextual aos conceitos utilizados pelo teórico materialista Herbert Spencer, contidos no *sistema filosófico* de *Quincas Borba*, cujo valor de participação no texto somente pode ser compreendido no seu sentido político se esses mesmos termos forem entendidos como parte de um sistema complexo elaborado pelo sociólogo inglês, cujos princípios foram acatados por autores como Antero de Quental e Sylvio Romero. A verificação da ocorrência dos termos, ao mesmo tempo em que abre a perspectiva de uma investigação sobre os campos teóricos correntes na época da redação de *Memórias póstumas de Brás Cubas* e também sobre o modo pelo qual foram utilizados no debate intelectual nos períodos históricos anteriores, permite que se constitua um quadro de dados que, no conjunto, dá indicações sobre o conhecimento que Machado de Assis detinha nas áreas da Literatura e da História da Literatura; da Política e da História Geral; da Filosofia e da História da Filosofia; da Bíblia, da Teologia e da História da Igreja; da Ciência contemporânea e da História dela. Essa questão, da investigação dos termos contidos em

Memórias póstumas de Brás Cubas sob o critério da Intertextualidade, ao mesmo tempo em que favorece o entendimento do conteúdo da obra também oferece indicações sobre elementos da cultura brasileira da época e chama a atenção para a importância da pesquisa da biblioteca do autor vinculada ao estudo da obra por ele produzida.

A análise do trabalho intertextual realizado em *Memórias póstumas de Brás Cubas* na relação com as influências que Machado de Assis sofreu é uma tarefa complexa. A dificuldade de situá-las vem da característica da erudição do literato brasileiro e da liberdade de tratamento dado pelo autor aos termos da tradição contidos no trabalho publicado. O material textual analisado mostra que o autor contava com uma base de leitura ampla, contemplando a produção intelectual de diferentes teóricos, com sistemas formulados sobre bases epistemológicas diversas e até com princípios e respectivas consequências Éticas e Estéticas opostos entre si. Para contribuir nesse empreendimento é que também está contido, no segundo capítulo da Tese, o trabalho de verificação do material produzido por um segmento importante da fortuna crítica que toma um dos tópicos – sintetizado no termo *melancolia* – contidos em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, para atribuí-lo à visão de mundo do literato brasileiro. A verificação foi realizada no sentido de colocar em discussão a identificação feita por um grupo de analistas da obra de Machado de Assis entre a concepção *realista* que embasa o sistema de pensamento do metafísico Arthur Schopenhauer e a abordagem de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, concepção formada a partir de uma situação vivencial que, afirmam, teria sido a do autor, e estabelecida a partir de uma determinada leitura da crítica de Sylvio Romero. O ponto de apoio para elaborar essa verificação foi o de considerar que o tópico formulado em torno do termo *melancolia*, no enredo analisado, caracteriza a época de atuação do narrador *Brás Cubas*, de crises econômicas e políticas e de esperanças de que um sistema político elaborado a partir da ciência nascente pudesse curar os males da sociedade considerada como um organismo. Situado o nascimento do rico brasileiro no ano de 1806, período em que ocorre a inserção da concepção orgânica de mundo regido pela Natureza, formulada pelo *romantismo* – em substituição à regência dele pela *Trindade*, articulada pela doutrina *tomista* – nas construções sistemáticas sociológicas de várias tendências que passam a ser elaboradas sob o discurso científico materialista, o personagem *bacharel* formado em Coimbra e em

condições de fruir do ócio para dedicar-se ao exercício da atividade intelectual, como preconizado por Aristóteles, é construído, no enredo, como um efeito característico resultante da relação entre uma teoria e a atuação de suas prescrições na conduta individual. Das *memórias* registradas pelo personagem nascido em uma família católica e vindo ao mundo pelas mãos de uma parteira portuguesa, mas desde cedo nomeado como *menino diabo*, consta, além do relato dos amores e da esperança por descendência, a aceitação do discipulado do *borbismo*, manifesto no empenho por atuação na política – no governo, como deputado; na oposição, como editor de jornal – e na ciência, esta tendo sido a fonte do último de todos os projetos malogrados. O *remédio anti-hipocondríaco* imaginado para a cura dos males sociais, sentidos como *melancolia*, e não concretizado por intervenção do acaso foi o fator que impediu, no enredo, a regeneração almejada para o organismo social, o que seria a consequência adequada ao sistema adotado. O tópico *melancolia*, por isso, é analisado como um dos constituintes do tema abordado em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, onde se destaca o descompasso inevitável existente entre sistemas teóricos elaborados e a implantação deles na prática, pela condição do comportamento humano como mediador dessa relação. A afirmação da condenação da humanidade à *eterna hipocondria* está subjacente a esse tema do descompasso entre teoria e prática, que é limitador para a implantação de qualquer plano doutrinário.

No plano geral, a estruturação da obra *Memórias póstumas de Brás Cubas* foi estudada a partir da divisão do material textual em duas partes, constituídas por uma **moldura**, que situa o conteúdo tratado no texto; e pelo desenvolvimento do **tema** ali indicado. Considera-se que na moldura estão definidas a **abordagem** do texto, explicitada na *Dedicatória*; a **tradição** a que o autor filia o texto, indicada, na advertência *Ao leitor*, pela exclusão de possibilidades; e a **forma** do texto, dada pelo relato da *vida* de um indivíduo, como acentuado no capítulo 1 – *Óbito do autor*. Quanto ao tema, considera-se que ele está definido no capítulo 160 – *Das negativas*, com a apresentação de uma *avaliação* sustentada na exposição do *caso* ocorrido, este que mobilizou o narrador a empreender a narrativa das *memórias*, *caso* que está explicitado nos capítulos 2 – *O emplasto* ao 9 – *Transição*, de *Memórias póstumas de Brás Cubas*. A apresentação das *memórias*, pela importância do material no desenvolvimento do tema, abrange o maior volume de capítulos do texto literário, iniciando no 10 – *Naquele dia* e encerrando no 159 – *A*

semidemência e é, por isso, o que exige a maior atenção quanto à verificação do trabalho intertextual realizado. A avaliação, contida no capítulo 160 – *Das negativas*, é o ponto pelo qual, no enredo, é introduzido o aspecto específico do tema abordado e que sustenta a interpretação de *Brás Cubas* sobre os eventos narrados. A apreciação dos eventos da *vida* do personagem recebe significado na oposição de conteúdo entre o *sistema filosófico* de *Quincas Borba*, apresentado como aquele que pretendia ter apanhado a verdade e a felicidade, e o modo de ser da *Natureza*, que pode conter fatores previsíveis e outros tantos imprevisíveis – como *bens* ou *males* – a intervir para a consecução de quaisquer realizações projetadas. O modelo instituído através do nome do personagem representa um aspecto importante que demarca essa oposição abordada no enredo, da dificuldade de acomodação das expectativas criadas por uma idéia ou sistema doutrinário, resultado de uma elaboração teórica, na *vivência* de mais este indivíduo, especificamente na do brasileiro *Brás Cubas*, um exemplar da espécie.

Em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, dentro de um denso trabalho de referências intertextuais com papel importante no texto, os elementos que caracterizam de modo principal as expectativas criadas em torno de *Brás Cubas* e o contraste delas com o comportamento individual são dadas pelas duas ocorrências que delineiam o percurso da vida do personagem, respectivamente, a relação amorosa com *Virgília*, que define a narrativa das *memórias*, e o encontro com uma divindade, cujo resultado define a avaliação dessas expectativas criadas com relação à *vida* do indivíduo *Brás Cubas*, personagem em torno do qual o enredo ganha sustentação. Essas duas ocorrências fundamentais foram trabalhadas pela referência intertextual implícita dada pela semelhança com elementos que participam na estruturação de dois textos importantes da tradição literária, que podem ser pensados como definidores do pano de fundo que evidencia o debate sobre o *realismo* inserido no enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Uma dessas obras é a *Divina comédia*, de Dante, elaborada dentro dos lineamentos teológicos metafísicos definidos por um segmento de teólogos católicos do medievo (dentre os quais se destacou Tomás de Aquino) a partir de uma interpretação que fundia princípios dos sistemas *realistas* de Platão e de Aristóteles; a outra obra importante que sustenta a organização interna do enredo é indicada pelo nome dado à divindade – *Pandora* – que protagoniza um encontro fora do comum com o personagem *Brás Cubas*. A designação da deidade

remete a uma construção complexa feita com base na tradição literária da Antigüidade, grega e hebraica, e centrada em *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo. Relativamente à obra de Dante, a leitura da intertextualidade implícita do ponto de vista da estruturação do texto é apoiada no fato de que Machado de Assis insere duas outras alusões explícitas para ilustrar situações apresentadas no enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, uma delas pela reprodução exata de um verso e outra pela alusão ao segmento de texto que trata do envolvimento amoroso dos personagens *Francesca e Paolo*, da *Divina comédia*, o mesmo que é tópico intertextual importante na estruturação da obra realista *O primo Basílio*. Essa prática, recorrente no trabalho do autor, de inserir mais de uma referência a determinado texto importante no trabalho intertextual realizado em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, também pode ser pensada relativamente ao texto de Hesíodo. A inserção, nesse caso, é dada pela semelhança entre o resultado do encontro de *Brás Cubas* com *Pandora*, também nomeada *Natureza*. Além da presença de outras referências a tópicos das duas tradições antigas, é a consequência drástica do encontro ocorrido durante o período de desvario o elemento que sustenta a mudança no modo de pensar do personagem *Brás Cubas*. Como *defunto autor*, a partir do qual é enunciada a avaliação apercebida, quando não é possível voltar atrás para modificar as atitudes narradas nas *memórias*, o narrador se encontra na mesma situação que determina o nome do personagem *Epimeteu*, irmão de *Prometeu* no poema de Hesíodo. Do lugar definitivo em que se encontra, de onde edita a avaliação, o personagem *Brás Cubas* faz a contabilidade dos fatos da *vida*, enumerando o malogro das expectativas geradas por sua situação de *bacharel e abastado* na comparação com a vivência como tal, para registrar o saldo encontrado num cômputo equiparado à opinião do personagem sobre o *orçamento*, enunciado em outro ponto do texto, onde o *saldo* é considerado como melhor do que o *déficit*.

Como temática, a oposição criada entre as expectativas enunciadas por uma teoria determinada relativamente à vida dos indivíduos e o comportamento destes é recorrente na tradição literária, ganhando formas específicas nos diferentes contextos em que um sistema de pensamento formulado, com base em epistemologia *realista*, procura se impor como síntese perfeita para a organização da sociedade. Dentre os textos dessa tipologia, o que pode ser tomado como o molde, que serve de parâmetro para a constituição de

Quincas Borba e do *Humanitismo*, na estruturação do enredo criado por Machado de Assis, é *Cândido ou o otimismo*, citado implicitamente em *Memórias póstumas de Brás Cubas* através do autor, Voltaire, e do personagem *Pangloss*. Elaborando o texto literário num contexto diferente da formulação do literato francês, que satiriza a formulação da teoria metafísica de Leibniz, otimista porque considera este mundo como o melhor dos possíveis criado pela divindade e onde cada indivíduo é uma parte desse mundo pensado como um organismo que funciona harmoniosamente, a sátira do literato brasileiro aborda, pela construção de um sistema de pensamento absurdo formulado a partir da recepção truncada de tópicos de uma teoria social materialista, a base desta, dada pela epistemologia *realista*; e o faz apoiado na exposição do caso particular, explicitado no comportamento de *Brás Cubas*. O literato brasileiro, no desenvolvimento desse tema em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, segue o princípio adotado por autores de um grupo de textos que pode ser destacado da tradição literária para estudo comparativo quanto à forma de romance adotada. Esses literatos, ao tratar da falta de relação entre teoria e prática, introduziram o debate sobre a epistemologia *realista* nos respectivos textos literários; o reconhecimento da presença desse assunto nos enredos criados, que reportam contextos históricos e geográficos específicos, se apóia também no fato de que nos textos literários observados são citados Platão e Aristóteles ou é referida a produção textual deles e, ainda, a de outros filósofos que, como os dois pensadores do período clássico grego, formularam propostas de organização da sociedade a partir da definição de uma teoria determinada. Machado de Assis, com a publicação do texto literário *Memórias póstumas de Brás Cubas*, aborda esse tema no Brasil, fazendo-o num período de propaganda conseqüente ao da formação de um Partido Republicano e ao mesmo tempo de implantação de uma reforma do ensino público, ambos projetos organizados de acordo com pressupostos da sociologia materialista em voga na Europa desde meados do século XIX. Ao proceder desse modo, Machado de Assis tanto criou soluções novas para a representação desse tema na Literatura, pela abordagem do estado da arte da Ciência de meados do século XIX, como participou, pela forma específica adotada no texto literário estudado, também desse modo no debate em curso no ambiente cultural brasileiro daquele período histórico.

O questionamento das soluções do *realismo* como padrão para a elaboração de textos literários, formulada como princípio Estético que correspondia ao programa do materialismo dos sociólogos de meados do século XIX, já vinha sendo apresentado por Machado de Assis antes da publicação de *Memórias póstumas de Brás Cubas*: assinada por ele na atividade de crítica literária e, sob pseudônimos, em crônicas. Essa crítica, na estruturação do texto estudado, ganhou um espaço dentro da própria formulação literária, expressa como romance, a mesma que foi apresentada também em determinados contos. Por essa abordagem contida em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, a obra é considerada como um elemento textual que dá continuidade à crítica do autor ao *realismo* como solução Estética.

As questões observadas para a apresentação do texto da Tese, com o objetivo de facilitar a compreensão sobre dados do texto, incluem a inserção de uma listagem com o nome dos autores citados, indicando a data de nascimento e morte, e de uma listagem das obras citadas, com a data da edição delas; bem como a atualização da grafia de textos antigos, sendo anotados os casos em que ela não ocorre em função do entendimento do conteúdo. Pelo fato da recorrência de citações de segmentos do texto de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, a primeira inserção é indicada pela página do volume consultado e a segunda é destacada em itálico. A inclusão do registro de explicações para conceitos, dados históricos, dados biográficos, reprodução de segmentos de textos de obras referidas, que implicaram o grande volume de notas de rodapé inseridas no texto, correspondem a uma decisão por ampliar as informações sobre o material trabalhado, tomada em função do amplo período histórico abordado em função do entendimento do texto e, além da diversidade de concepções dos autores pesquisados, também da mudança de conteúdo que determinadas concepções ou conceitos sofreram ao longo da história. A apresentação das notas de rodapé segue a NBR 14724:2002, da Associação Brasileira de Normas Técnicas, e, por uma questão de administração do editor de texto, a numeração é iniciada a cada página.

1 Da obra *Memórias póstumas de Brás Cubas*

[...] Não sei se já alguma vez disse ao leitor que as idéias, para mim, são como as nozes, e que até hoje não descobri melhor processo para saber o que está dentro de umas e de outras, – senão quebrá-las.

Aos vinte anos, começando a minha jornada por esta vida pública que Deus meu deu, recebi uma porção de idéias feitas para o caminho.

[...] Não conheço nada mais cômodo. Chega-se a uma hospedaria, abre-se a mala, tira-se uma daquelas coisas, e os olhos dos viajantes faíscam logo, porque todos eles as conhecem desde muito, e crêem nelas, às vezes mais do que em si mesmos. É um modo breve e econômico de fazer amizade.

Foi o que me aconteceu. Trazia comigo na mala e nas algibeiras uma porção dessas idéias definitivas, e vivi assim, até o dia em que, ou por irreverência do espírito, ou por não ter mais nada que fazer, peguei de um quebra-nozes e comecei a ver o que havia dentro delas. Em algumas, quando não achei nada, achei um bicho feio e visguento.

Lélio. Crônica de 3 abr. 1885.

Uma das possibilidades disponíveis para introduzir o exame da estruturação da obra *Memórias póstumas de Brás Cubas* é a da proposta inserida no próprio texto pela voz do narrador, *Brás Cubas*. O pedido é o de que o leitor observe a arte empregada na constituição da obra, arte que impede a apercepção da “juntura aparente” que organiza a justaposição das partes do texto. O argumento do capítulo 9 – *Transição* é apresentado no momento da evidente “maior transição” do “livro” e fundamenta a utilização das “vantagens do método, sem a rigidez do método”, porque “isto de método”, continua o texto, “sendo, como é, uma coisa indispensável, todavia é melhor tê-lo sem gravata nem suspensórios, mas um pouco à fresca e à solta, como quem não se dá da vizinha fronteira, nem do inspetor de quarteirão”. O tema é da área da filosofia e está, no capítulo, comparado ao literário da “eloquência”, que também, de acordo com o narrador, apresenta dois aspectos: “há uma genuína e vibrante, de uma arte natural e feiticeira, e outra tesa, engomada e chocha” (Assis, 1970, v. 13, p. 42). Tal formulação, ao mesmo tempo em que abre o texto para a

sua consideração sob o critério da construção, permite, ao apontar para a discussão sobre a importância e o papel da metodologia, que se tome da liberdade de arbitrar um início de caminho – ‘*οδός* – que pode ser seguido para proceder a análise do texto.

1.1 O contexto das edições de *Memórias póstumas de Brás Cubas*

O primeiro passo para introduzir a análise, arbitrado aqui, é o de levar em consideração alguns dados do contexto dessa produção, iniciando pelo fato de que *Memórias póstumas de Brás Cubas* teve a sua primeira apresentação pública num folheto editado no Rio de Janeiro, sede da Corte do Segundo Império Brasileiro, constando nas edições da *Revista Brasileira* dos meses de março a dezembro de 1880.¹ A primeira publicação de *Memórias póstumas de Brás Cubas* em livro antecedeu em um ano a de outro, que reuniu contos sob a denominação *Papéis avulsos*, de 1882. A terceira edição de *Memórias póstumas de Brás Cubas* foi acertada por Machado de Assis em “contrato”, em junho de 1896, com “H. Garnier” que contemplou também a “segunda edição de *Quincas Borba*” (Souza, 1958, p. 162). É a revisão para a edição definida neste contrato a que fixou o texto de *Memórias póstumas de Brás Cubas* para publicações² posteriores e para as traduções vendidas pelo editor, a primeira delas para o espanhol, em 1902 (Souza, 1958, p. 165).

A publicação da terceira edição de *Memórias póstumas de Brás Cubas* em livro ocorreu num período de auge da atividade literária e pública de Machado de Assis, isto é, na década da publicação em livro dos romances *Quincas Borba* (1891) e *Dom Casmurro* (1899), das coletâneas de contos *Várias histórias* (1896) e *Páginas recolhidas* (1899). Até o ano da sua morte, 1908, Machado de Assis – nascido em 1839 – publicou ainda os romances *Esau e Jacó* (1904) e *Memorial de Aires* (1908), o conjunto da obra poética (1901) e a coletânea de contos *Relíquias da casa velha* (1906). O reconhecimento do trabalho do escritor é concomitante ao de intensa produção textual, inclusive de crônicas. Os dados pormenorizados no trabalho dos biógrafos de Machado de Assis, por exemplo, de Raimundo Magalhães Júnior e Luiz Viana Filho,

¹ A primeira edição foi publicada nos tomos 3 (15 mar. 1880); 4 (1. abr.; 15 abr.; 1. maio; 15 maio; 1. jun. 1880); 5 (1. jul.; 15 jul.; 1. ago.; 15 ago.; 1. set.; 15 set. 1880); e 6 (1. out.; 15 out.; 1. nov.; 1. dez.; 15 dez. 1880) do folheto *Revista Brasileira*, do Rio de Janeiro. O registro indica interrupção da edição nos números de 15 jun. e 15 nov. 1880.

² O estudo exaustivo das modificações, consideradas todas as publicações de *Memórias póstumas de Brás Cubas* até 1960, foi preparado por comissão do Instituto Nacional do Livro, órgão do Ministério da Educação e Cultura, e editado sob o governo Kubitschek.

podem ser dimensionados no contexto brasileiro se cotejados com os apresentados para o período de 1877 até 1914 na *História da inteligência brasileira*, elaborada por Wilson Martins, e no estudo da iconografia do Segundo Império Brasileiro, realizado por Lília Moritz Schwarcz. O historiador, assumindo a avaliação predominante quanto à forma do texto, situa *Memórias póstumas de Brás Cubas* como “uma grande obra realista”; nessa apreciação, a obra tanto “confirmando” como “consolidando a qualidade literária alcançada com *Iaiá Garcia*”, como “colocava a sua obra num plano inteiramente novo e introduzia valores até então desconhecidos na ficção brasileira”, especificando “em particular, as técnicas do ‘realismo inglês’”, em contraste com as do “realismo ‘francês’ que havia praticado no romance anterior” e ainda salientando a diferença quanto ao “naturalismo zolaesco, então triunfante” (Martins, 1996, v. 4, p. 114; 116). A antropóloga, observando por outro ângulo a atividade intelectual no Brasil, exemplifica a presença da “ironia” do escritor brasileiro no quadro de seu estudo, no qual verifica a criação da simbologia política republicana. Investigando uma das crônicas redigidas, em 1892, para *A Semana*, de acordo com a autora, “como sempre, Machado de Assis se adiantava, por meio do sarcasmo, em relação à sua época. A crítica do escritor não se resume ao novo herói republicano”, *Tiradentes*, retomado como dado histórico da tradição para criar nova referência política para um regime do qual se tornava símbolo; Machado de Assis é destacado ainda por descrever “com humor o [uso] cotidiano dos novos títulos” republicanos ao lado dos monárquicos, além de registrar, para o público da época, a “mudança no vocabulário” (Schwarcz, p. 472-474) em curso.

Na cronologia elaborada por José Galante de Sousa (1958, p. 141-181) para a edição da *Revista do Livro* que marcava o cinquentenário da morte de Machado de Assis estão registrados, entre outros dados, o da condecoração do escritor “por decreto imperial” como “oficial da Ordem da Rosa”, que ocorreu no mesmo ano – 1888 – em que Machado de Assis fez um “rascunho de autorização” para a tradução das suas obras, por Curt Busch, para a língua alemã, configurando provavelmente a primeira proposta – que não chega a ser concretizada – aos editores. No mesmo ano – 1883 – em que o autor da cronologia indica o início do aprendizado da língua alemã por Machado de Assis, está reproduzida na notícia publicada na *Gazeta Literária do Rio de Janeiro* sobre a participação do escritor na fundação da “Liga do Ensino no Brasil”.

Essa *Liga* objetivava o “desenvolvimento dos diversos ramos do **ensino público**, para promover a adoção de métodos científicos reputados mais proveitosos e ao mesmo tempo o melhoramento das condições do professorado entre nós” (Sousa, 1958, p. 157, sem grifo no original), constituindo-se essa uma das associações¹ de cujo processo de organização participa. Entre outros, esses dados, selecionados da extensa produção biográfica produzida sobre o literato brasileiro, indicam a inserção importante de Machado de Assis no meio cultural do Rio de Janeiro, concomitante à promoção na carreira de funcionário público, iniciada durante o Segundo Império e continuada no período republicano.

Considerado o aspecto específico dessa atividade como funcionário público, encontramos, por exemplo, para o ano da mudança de regime de sistema político no Brasil, o registro da promoção de Machado de Assis para “diretor da Diretoria do Comércio, no Ministério da Agricultura” ocorrida no mês de março; em dezembro do mesmo ano, passou “a Diretor-Geral da Viação”. Em novembro de 1898, Machado de Assis passou a responder pela função de “secretário” do titular da “pasta da Viação” daquele Ministério (Sousa, 1958, p. 160-164). Um aspecto dessa atuação do “funcionário e diretor de repartição” que “muito mal se conhece” está apresentado por Thiers Martins Moreira (1968, p. 6-10) no artigo “Machado versus Boynton”. Ali está pormenorizada a reação de Machado de Assis quanto à publicação, no Diário Oficial de 30 de maio de 1892, “na coluna das patentes de invenção concedidas”, do “*relatório da invenção de um processo para formação do capital necessário a qualquer empresa por meio da distribuição e sorteio de cartões numerados*”, registro proposto pelo “cidadão norte-americano George Boynton Boynton”, inventor e ao mesmo tempo beneficiário da concessão requerida. Diante do fato da concessão obtida por Boynton de explorar uma “loteria autorizada por lei”, Machado de Assis reagiu recomendando que o Ministro de Estado determinasse providências “para ser anulada a patente” num momento político em que “a República debatia-se na luta de sua implantação e as reformas financeiras que iniciara precipitavam as ambições no jogo de papéis que daria o episódio histórico conhecido pelo nome de Encilhamento”. Tendo o inventor os recursos indeferidos e [uma vez] encerrado o processo, afirma ainda Thiers Martins Moreira (1958, p. 10), o funcionário público Machado de Assis – com “o seu conhecimento das

¹ Raimundo Magalhães Júnior (1957, p. 289) inclui, no capítulo “O espírito associativo de Machado de Assis”, a *Associação dos Homens de Letras do Brasil*, fundada em 30 de agosto de 1883 e dissolvida “sem deixar traço”, como uma das atividades de que participou Machado de Assis.

leis e regulamentos, a rapidez da decisão, a segurança informativa, a persistência no ponto de vista que formara e no qual tinha como certa a defesa da lei” – tornou-se, no início do período republicano, “parte principal” da ação contra a instituição de loteria, “a cuja sombra verdadeiramente se abrigou o pobre dinheiro popular”.

Para demarcar um quadro geral das atividades de Machado de Assis dentro dessa década, é preciso considerar ainda que, em dezembro de 1896, foi fundada a Academia Brasileira de Letras e, no mês seguinte, Machado de Assis estava eleito presidente dela. A participação do literato brasileiro em associações é descrita pelo primeiro secretário da Academia, Rodrigo Octávio (1935, p. 66-67), citados expressamente o Clube Beethoven, uma “sociedade musical” formada por “executantes de música de câmara” e “algumas dúzias de apreciadores de boa música” e o Grêmio de Letras e Artes, fundado em 1887. A Academia “devia ser”, no entendimento de Machado de Assis, “uma casa de boa companhia”, contando, entre os “requisitos essenciais” dessa convivência, com “o critério das boas maneiras” e da “absoluta respeitabilidade pessoal” (Octávio, 1935, p. 63). Essa exigência, que implicou, por exemplo, a exclusão do poeta Emilio de Menezes,¹ caracterizava uma instituição específica, entre outras, informais, existentes na época e que contaram com a participação de Machado de Assis, como o *Club Rabelais* e *A Panelinha* (cf. Octavio, 1936, p. 45-72), ambos com existência efêmera, ou as reuniões na *Revista Brasileira*. Todos esses fatores fazem com que o escritor e homem público tenham sido objeto de atenção, de oposição e, conseqüentemente, de polêmica expressa também pela imprensa. Em abril de 1894, Machado de Assis foi citado, entre outros nomes, “como inimigo do regime e conspirador monarquista” por “Deocleciano Mártir”, em artigo que provocou a publicação de outro, em defesa do escritor, por “Lúcio de Mendonça”. Em janeiro de 1895 “Araripe Júnior publicou um perfil de Machado de Assis na *Revista Brasileira* e, em dezembro, “Coelho Neto pronunciou, no *Pedagogium*”, a “conferência intitulada *Machado de Assis e sua obra*”, com resumo publicado na “*Gazeta de Notícias*” (Sousa, 1958, p. 159-162). A edição, em 1897, de “*Machado de Assis, Estudo Comparativo de Literatura Brasileira*”, pelo “professor das cadeiras de filosofia do Imperial Colégio de Pedro II [Sylvio Roméro]”, nomeado por concurso desde 1880

¹ A reação ao esforço por “criar no ânimo de Machado de Assis uma ambiência favorável à aceitação da candidatura” de Emilio de Menezes, poeta de “notório talento, mas de temperamento desabusado e assinalado sucesso em rodas de boêmios”, foi de não intervenção no debate, mas de levar os colegas até uma determinada “cervejaria” do Rio de Janeiro. No meio da sala, pelo gesto de “estender o braço”, Machado de Assis mostrou “ao alto de uma parede, um quadro, a cores vivas, em que, meio retrato, meio caricatura, era representado em busto, quase do tamanho natural, grandes bigodes retorcidos, cabelo revoltado na testa, carão vermelho e bochechudo, o Poeta [...] empunhando, qual novo Gambrinus, um formidável vaso de cerveja...” (Octávio, 1935, p. 63-64).

(Mendonça, 297), provocou a reação numa “série de quatro artigos” em que “Lafayette Rodrigues Pereira” fez a defesa de “Machado de Assis da crítica de Sylvio Romero”; tais artigos,¹ dando uma indicação da repercussão da polêmica, foram “reunidos no livro intitulado *Vindiciae*, publicado” já no ano de 1899 (Sousa, 1958, p. 162-163).

A essa amostragem de dados quanto ao amplo âmbito de atuação de Machado de Assis deve ser somada a variada gama de seus interesses como leitor. Considerado o levantamento realizado por Jean-Michel Massa, para uma indicação preliminar de relação que se pode estabelecer com o material textual literário e *Memórias póstumas de Brás Cubas*, deve-se salientar nele a presença de títulos de obras de Heinrich Heine, Alain-René Lesage, Xavier de Maistre, Edgar Allan Poe, Ernest Renan, Friedrich Schiller, Laurence Sterne, Jonathan Swift e Voltaire. Essa seleção preliminar de autores, cuja produção está distribuída no período de fins do século XVII ao século XIX, quer salientar, quanto ao âmbito da literatura denominado ocidental, o recorte satírico como um dos recursos importantes de que os autores citados lançam mão para relacionar a produção literária com temas históricos e/ou filosóficos.

Quanto à situação da produção textual de *Memórias póstumas de Brás Cubas* no âmbito nacional, a primeira informação a ser registrada é a repercussão assinalada por Raimundo Magalhães Júnior (1981, v. 3, p. 1) da ocorrência das “primeiras manifestações de aplausos dos que iam conhecendo o novo romance” – *Memórias póstumas de Brás Cubas* – “capítulo a capítulo” publicado na *Revista Brasileira*, de “Nicolau Midosi”. O motivo do reconhecimento, no entanto, parece não ter estado direcionado para o objeto como ele foi pensado por Machado de Assis. É para essa questão que indica a correspondência trocada entre o literato e seu cunhado, Miguel de Novais, sobre o tema, cujos dados são interpretados por Luiz Viana Filho (1965, p. 113-114) como manifestação de “amargura” diante da “incompreensão que cercou inicialmente” o conteúdo da obra literária e indicando como “grande a celeuma suscitada pelo livro”. Em uma das 24 cartas inéditas de Miguel de Novais publicadas pelo *Suplemento Literário* do *Estado de São Paulo* (20 jun. 1964), ao “amigo Machado”, carta remetida de “Benfica” e datada de “21 de julho de 1882”, o cunhado,

¹ Editados no *Jornal do Comércio* do Rio de Janeiro, os artigos de 25 e 30 jan. 1898 abordam a publicação *Machado de Assis: estudo comparativo*, de Sylvio Romero; e os de 7 e 11 fev. 1898 tratam da publicação, do mesmo autor, *Ensaio de Filosofia do Direito*.

encerrando sua análise do tema das “misérias” políticas de Portugal, entre as quais está a de que “o partido republicano é como o daí[,] não vale dois caracóis”, pergunta:

– Já se publicou o volume [*Papéis avulsos*] que me diz ter no prelo e que devia estar pronto em junho? Quando estiver publicado e tiver ocasião de enviar-mo[,] não se esqueça. Parece-me não ter razão para desanimar e bom é que continue a escrever sempre. Que importa que a maioria não compreendesse o seu último livro? – há livros que são para todos e outros que são só para alguns. – o seu último livro [*Memórias póstumas de Brás Cubas*] está no segundo caso e sei que foi muito apreciado por quem o compreendeu – não são, e o amigo sabe-o bem[,] os livros de mais voga os que têm mais mérito. Não pense nem se ocupe da opinião pública quando escrever[.] – A justiça mais tarde ou mais cedo se lhe fará[,] esteja certo disso[,] e como o sermão se acabou com o papel terminarei também pedindo-lhe dê saudades nossas à Carolina e para o amigo um abraço do seu do C[oração?]. C[unhado] e am[ig]o Miguel de Novaes (Cartas, p. 2).

Entre as personalidades que se manifestam então sobre o tema estão duas referidas no *Prólogo da terceira edição de Memórias póstumas de Brás Cubas*: Macedo Soares e João Capistrano Honório de Abreu. O primeiro era autor de “ensaios estéticos” (Massa, 1971, p. 347-348) e na época magistrado “em Mar de Espanha, no interior de Minas Gerais”, um “dos primeiros a cumprimentar Machado pelo novo romance” (Magalhães Jr., 1981, v. 3, p. 2); o historiador cearense Capistrano de Abreu, era, então, oficial da Biblioteca Nacional. A carta do último a Machado de Assis, transcrita por Luiz Viana Filho (1965, p. 115-116), manifesta que “a impressão [da leitura] foi deliciosa – e triste também, posso acrescentar”. O “interessante e esfingético” do livro, informa ao destinatário, ocupa suas conversas e correspondência com Valentim Magalhães. Escreve Capistrano de Abreu: “sei que há uma intenção latente, porém imanente a todos os devaneios, e não sei se conseguirei descobri-la” e informa, na carta a Machado de Assis, que “ainda há poucos dias [Valentim Magalhães] me escreveu: ‘O que é Brás Cubas em última análise? Romance? Dissertação moral? Desfastio humorístico?’ Ainda sei menos que ele”, procurando mesmo assim interpretar o texto: “a princípio me pareceu que tudo se resumia em um verso de Hamlet de que me não lembro agora bem, mas em que figura *The pale cast of thought*. Lendo adiante, encontrei objeções... et je jette ma langue aux chiens”.

O desafio de interpretar o texto literário brasileiro, quanto ao conteúdo e quanto à forma, que a carta de Capistrano de Abreu anuncia ainda no contexto de sua produção, exige a atenção de quem participa

desse esforço para outras questões do contexto a serem apresentadas. A questão mais evidente que a carta levanta quanto à estruturação de *Memórias póstumas de Brás Cubas* se refere ao tema ali abordado; outras duas que devem ser ponderadas com dados do contexto para os quais a carta indica – e que podem facilitar o estudo do texto literário – são o de uso de língua estrangeira e a inserção do texto *Memórias póstumas de Brás Cubas* numa forma literária conhecida pelo público – de folhetim e de livro – nos períodos do Segundo Império e do início da República. Se as cartas, a do cunhado e a do amigo de Machado de Assis, detectam a preocupação quanto ao conteúdo do texto, essas manifestações estão em correlação com o material textual produzido já em 1873, especificamente no artigo *Instinto de nacionalidade*, publicado em revista de Nova Iorque, no qual o autor ao mesmo tempo avalia e promove a produção literária brasileira da época. De antes ainda é a preocupação com a questão temática, pois no artigo *A reforma pelo jornal*, de 1859, Machado de Assis (1970, v. 1, p. 43-47) caracterizava a imprensa como o veículo para a divulgação das idéias, isto é, do “verbo”, “origem de todas as reformas” a serem realizadas na organização da sociedade, referindo o *jornal* como o meio para a apresentação da palavra que podia “rasgar desde já um horizonte largo às aspirações cívicas, às inteligências populares” e fazer tremer “as aristocracias”. Relacionados esses aspectos de conteúdo e meio, é difícil aceitar a possibilidade de que um autor que se dedicou à redação de textos de literatura, de teatro, de crônicas e de crítica utilize com constância determinados recursos técnicos de produção textual sem levar em conta a recepção das idéias que o mobilizam. Esse fator é importante principalmente se sabemos que essas idéias não deixaram indiferentes os leitores contemporâneos, os que se manifestaram na linha de Capistrano de Abreu ou os que reagiram como Sylvio Romero.

Quanto a Capistrano de Abreu e ao uso de línguas estrangeiras, por exemplo, seu nome aparece, entre outros, com o de Tobias Barreto de Menezes e de Sylvio Romero no livro de Karl H. Oberacker, referido como *Freunde der deutschen Kultur in Brasilien*. O mesmo Capistrano de Abreu é citado, por José Galante de Sousa (1958, p. 157), como um dos alunos, ao lado de Machado de Assis, no aprendizado da língua alemã, em 1883, sob a orientação de Carlos Jansen.¹ Professor de alemão no Colégio Pedro II,

¹ Oficial do corpo de exército prussiano conhecido por *Brummer* (cf. Laytano, In: Jansen, 1974, p. 53-61), Carlos Jacob Antônio Cristiano Jansen chegou no Rio Grande do Sul no ano de 1851, como voluntário, para servir no 2. Regimento de Artilharia Montada do Império na guerra contra Rosas (Argentina). Nasceu em Colônia, filho de um general e de uma princesa da casa Wied-Neu-Wied. No Rio Grande do Sul, ocupou o cargo de “agente Intérprete da Inspeção de Terras e Colonização” (Jansen, 1981, p. 93). Em Porto Alegre, foi professor de francês, alemão e geografia; montou uma tipografia na rua Nova (depois Andrade Neves) e publicou uma *Gramática portuguesa para alemães*; o primeiro Almanaque de Porto Alegre (1857), além do jornal *Murmúrios do Guaíba* (ou: *O Guaíba*) e do “órgão de colonização” *Der Deutsche*

Carlos Jansen traduziu os *Contos seletos das mil e uma noites*, editado em 1882 com prefácio de Machado de Assis; também foi o autor do *Neuestes praktisch-theoretisches Lehrbuch der Portugiesischen Sprache*, cuja terceira edição é de 1883. Tal Manual prático-teorético da língua portuguesa estava formulado, de acordo com a indicação da folha de rosto, pelo método de ensino Ollendorff. O Governo Imperial, na mesma década, publicou a tradução de *Primeiras Lições de Coisas*, realizada pelo Conselheiro Ruy Barbosa a partir da quadragésima edição deste “Manual de ensino elementar para uso dos pais e professores” produzido pelo norte-americano N. A. Calkins. A informação do Inspetor Geral da Instrução, A. H. de Souza Bandeira Filho (In: Calkins, p. 1), na correspondência inserida na edição, informa que dispunha-se ele “mesmo a traduzir do alemão algum dos trabalhos mais práticos desse gênero” quando teve “conhecimento” da existência da tradução adaptada “particularmente às nossas condições”. Se tais dados apontam para a presença, na época, da discussão do tema **método** e para a influência da cultura alemã sobre a intelectualidade brasileira, ela é evidente na área da filosofia e aparece nos estudos da denominada *Escola de Recife*, cujo expoente é Tobias Barreto. Essa influência se prolongou no trabalho de Sylvio Romero, mas não é a única existente e sua forma pode ser verificada a partir dos dados disponíveis sobre a existência do ensino público, isto é, gratuito, praticado durante o Segundo Império Brasileiro, seguindo a legislação que ganhou a forma numa continuidade da linha política implantada desde a *reforma pombalina*.

A década de 1870, demarcada no seu início pela eclosão da *Questão religiosa* e da *Questão militar*, promoveu o debate, entre outros temas políticos – como o promovido pelo *Manifesto Republicano* –, dos procedimentos quanto à formação escolar. O decreto imperial, de abril de 1879, sobre a “instituição do ensino livre no país, dentro do contexto de uma ampla reforma liberal no espírito e nos métodos da nossa estrutura pedagógica”, com a abertura das cátedras da “instrução primária e secundária na capital do

Einwanderer, “que também tratava de ‘literatura, ciências e política’” (Reverbel, p. 5). Em Porto Alegre fundou o Instituto Histórico e o Partenon Literário. Naturalizou-se; casou, em 1854, com a filha de um Brigadeiro; passou por Buenos Aires antes de seguir para o Rio de Janeiro, em 1878. Considerada sua origem, a relação familiar estabelecida no Brasil e a erudição indicada – foi professor de alemão, francês, matemática, escrituração mercantil e bom latinista, escritor, jornalista - pode-se situar o dado de que foi professor “dos príncipes e princesas de nossa Casa Real” e, especificamente de alemão, de Machado de Assis e Rui Barbosa, além de outras personalidades. Apresentou a tese *Pronome na língua alemã* (1883) para o concurso em que foi aprovado como lente de alemão no Colégio Pedro II; lecionou também na Escola Normal. Traduziu pelo menos vinte obras de didáticas (sobre geografia física; geologia; astronomia; química; língua alemã, incluída uma seleção literária de textos de Lessing, Schiller, Goethe, Klopstock, entre outros, para exercícios de tradução; língua francesa) e de literatura (*Contos seletos das Mil e uma noites*; *Robinson Crusóé*; *D. Quixote*; *Viagens de Gulliver às terras desconhecidas*; *Aventuras maravilhosas do celeberrimo Barão de Munchausen*, entre outros). No Rio de Janeiro, foi colaborador na *Revista Brasileira*; publicou ali, em 1879/1880 (o último é o ano da publicação de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, na mesma *Revista*), o romance *O patuá: novela gauchesca*, “notável ensaio de ficção sobre usos e costumes gauchescos” (Enciclopédia Rio-grandense, p. 217), editado, em 1879, também em alemão; e, numa revista literária, o romance *Elisa* (Cf. em Jansen, p. 40-42; Laytano, p. 93-94; Reverbel, p. 5; e Enciclopédia Rio-grandense, p. 217).

Império (a das províncias era de competência local) e a superior em todo o país” (Martins, 1996, v. 4, p. 55) encerrou o debate ao adotar, para a instrução pública do Segundo Império do Brasil, um sistema educacional definido na mesma linha filosófica a que se filiava, entre outros, Sylvio Romero. Este conteúdo de ênfase cientificista¹ que passa a ter hegemonia no programa de ensino público pode ser conhecido através do exame das mudanças de organização dos “Programas de Ensino do Colégio Pedro II – Ginásio Nacional”, instituição de referência para as províncias, de acordo com os dados apresentados em *O império da eloquência* (Souza, 1999, p. 157-197). A modificação, resultante dos debates que ocorreram na segunda metade da década de 1870, fica visível pela comparação do sistema que entrou em vigor em 1881 com o programa² do ensino público do Liceu da Província do Rio Grande do Sul, vigente na década de 1870. O ensino, a partir de 1881, passou a contemplar o estudo do “Português”³ em detrimento da “Retórica” – incluída a eloquência –, da “Poética” e da “História da Literatura em geral, e especialmente da portuguesa e nacional”.

Um contexto para a presença de textos em língua estrangeira na biblioteca de Machado de Assis pode ser pensado a partir da ênfase que o conhecimento da tradição clássica nos textos originais recebe nesse programa de ensino público vigente até 1880, bem como para a participação e a correspondente recepção pelo público de recurso à língua estrangeira, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, como ao latim (por exemplo: “*compelle intrare*”;⁴ “*In hoc signo vinces!*”;⁵ “*quid*”;⁶ “*sine qua non*”;⁷ “*Oblivion*”;⁸ “*Tempora*

¹ Ensino que privilegia o estudo da origem e a classificação dos fenômenos da língua de acordo com os sistemas fonético, morfológico e de formação dela. Cf. Roberto Acizelo de Souza (1999, p. 181-183).

² Programa aprovado em “Ato de 2 de maio de 1870, da Presidência da Província” (Schneider, p. 288).

³ “Art[igo] 3. do Reg[imento] anexo ao Decr[eto] n. 8051 de 24 de março de 1881” (Souza, 1999, p. 178).

⁴ Cf. Machado de Assis (1970, v. 13, p. 60), que utiliza a expressão bíblica contida em Lucas 14,²³: “O dono da casa disse então ao servo: ‘Vai pelos caminhos e trilhas e **obriga** as pessoas **a entrarem**, para que a minha casa fique repleta’” (Bíblia, 1981, p. 1364).

⁵ Cf. Machado de Assis (1970, v. 13, p. 193): *sob este sinal vencerás* – Expressão que fazia parte de visão sobrenatural de Constantino, antes de batalha que pressagiava vitória para a consolidação do império, em 312, consistindo de “un signo que tal vez fuese el monograma cristiano llamado labarum y le prometía la victoria”. A visão – ou sonho – com o símbolo da cruz, adotada como sinal nos escudos dos soldados, foi descrito em duas fontes eclesiásticas – Eusébio de Cesaréa e Lactâncio – “que lo señalan de forma confusa y distorsionada”. A expressão, no contexto em que é utilizada em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, além de indicar o conhecimento em História da Igreja, acentua o efeito de contraste entre uma situação e valor atribuído a ela (Constantino, 2003; e In hoc, 2002).

⁶ Cf. Machado de Assis (1970, v. 13, p. 266): conceito filosófico que indica, no sentido platônico, a essência ou natureza da *coisa*, que a torna o que é, em oposição ao objeto individualizado (Cf.: Dictionary, 1966, p. 315).

⁷ Cf. Machado de Assis (1970, v. 13, p. 350): *sem a qual não* – expressão lógica que indica uma cláusula ou condição sem a qual não se fará certa coisa.

⁸ Cf. Machado de Assis (1970, v. 13, p. 368): *esquecimento* – Expressão latina para a deusa *Lethes*, utilizada, por exemplo, por Platão (2000, p. 352) no *Livro X de A República*; nos cantos 14 do *Inferno*; e 26, 28, 30 e 33 do *Purgatório*, na *Divina comédia* (Dante, 2002a); e no *Elogio da loucura*, por Erasmo (2000, p. 10; 12). R. Magalhães Jr. (1958, p. 128) indica a citação de Machado de Assis como parafraseado de *My relations*, de Charles Lamb, que, por sua vez, citou Sir Thomas Browne.

mutantur”;¹ ao francês (por exemplo: “*calembour*”;² “*l’ange et la bête*”;³ “*toilette*”;⁴ “*Que voulez-vous monseigneur? [...] c’est la misère*”⁵), ao espanhol (por exemplo: “*sevandijas*”;⁶ “*Cosas de España*”;⁷ “*chiquito*”;⁸ “*seguidilha*”;⁹ “*godemes*”¹⁰), ao inglês (por exemplo: “*undiscovered country*”;¹¹ “*luncheon*”;¹² “*baby*”;¹³ e “*lady*”¹⁴) e ao italiano (por exemplo: “*Di pari, come buoi, che vanno a giogo*”;¹⁵ “*doge*”¹⁶ e “*signor mio*”;¹⁷ “*Ernani, Ernani, involami*”¹⁸). Quando considerado que muitos dos termos apresentados em língua estrangeira são, ao mesmo tempo, citações de segmentos de texto de clássicos da tradição literária, pode-se acrescentar a observação de que no programa de ensino público do Segundo Império consta a indicação quanto à leitura de obras, no original, de autores como, por exemplo, Virgílio, Tito Lívio, Cícero, Horácio, Milton, Schiller, Goethe (Schneider, p. 288-289), este dado oferece subsídio para compreender que a presença deles, como recursos textuais, ao lado de nomes de literatos, de obras literárias, bem como de

¹ Cf. Machado de Assis (1970, v. 13, p. 369): *no tempo tudo se transformou – Ditado (Omnia mutantur, nos et mutamur in illis : tudo se transforma, e nós nos transformamos com ele)* de origem romana, apresentado pelo Kaiser Lothar I (795-855) (Omnia, 2002; e Quotes, 2002).

² Cf. Machado de Assis (1970, v. 13, p. 18): termo francês para *trocadilho*.

³ Cf. Machado de Assis (1970, v. 13, p. 291): expressão apresentada na *Cidade de Deus* (12²²⁻²⁴), de Agostinho: “A l’homme au contraire, il donna une nature intermédiaire entre l’ange et la bête” (Augustin, 2002, sem grifo no original). *Bête*: expressão utilizada em *Pensamentos*, n. 94, para designar a natureza animal; e, n. 660, “A concupiscência tornou-se-nos natural; e constituiu nossa segunda natureza. Há, pois, duas naturezas em nós: uma boa, outra má. Onde está Deus? Onde não estais, e o reino de Deus está em vós. Rabinos” (Pascal, 1973, p. 67; 207).

⁴ Cf. Machado de Assis (1970, v. 13, p. 203).

⁵ Cf. Machado de Assis (1970, v. 13, p. 275): trecho da ópera cômica *O barbeiro de Sevilha*, de Beaumarchais (2002a). Acte I, scène 2 : “*Le Comte*: Je ne te reconnaissais pas, moi. Te voilà si gros et si gras... *Figaro*: **Que voulez-vous, Monseigneur, c’est la misère.** *Le Comte*: Pauvre petit!...” (Beaumarchais, 2002b, sem grifo no original).

⁶ Cf. Machado de Assis (1970, v. 13, p. 61-62): termo provavelmente hispânico pré-romano, derivado do nome basco da lagartixa; no vocabulário popular, pessoa que vive à custa dos outros; ou pessoa vergonhosamente servil (Dicionário, 2000).

⁷ Cf. Machado de Assis (1970, v. 13, p. 64): título de obra de Richard Ford, *Las cosas de España*, de 1846.

⁸ Cf. Machado de Assis (1970, v. 13, p. 71).

⁹ Cf. Machado de Assis (1970, v. 13, p. 75): canção popular espanhola, por exemplo : “Cualquiera que el tejado / Tenga de vidrio, / No debe tirar piedras / Al del vecino. / Arrieros semos; / ¡Puede que en el camino / Nos encontremos! / Por tu mucha inconstancia / Yo te comparo / Con peseta que corre / De mano en mano; / Que al fin se borra, / Y creyendola falsa ¡Nadie la toma!” (Falla, 2002).

¹⁰ Cf. Machado de Assis (1970, v. 13, p. 279): expressão que designava os soldados ingleses da época napoleônica, por corrupção de *God damn it!* (Armistead, 2002).

¹¹ Cf. Machado de Assis (1970, v. 13, p. 12): expressão da obra de Shakespeare *A tragédia de Hamlet, príncipe da Dinamarca* (1604): “*Hamlet*: To be, or not to be- that is the question: [...] / To grunt and sweat under a weary life, / But that the dread of something after death. / The **undiscover’d country**, from whose bourne / No traveller returns – puzzles the will, / And makes us rather bear those ills we have / Than fly to others that we know not of?” (Shakespeare, 2002b, sem grifo no original).

¹² Cf. Machado de Assis (1970, v. 13, p. 225; 273; e 359, respectivamente).

¹³ Cf. Machado de Assis (1970, v. 13, p. 184): trecho do canto 12, do *Purgatório*, de Dante (1265-1321): “**Di pari, come buoi che vanno a giogo**, / m’andava io con quell’ anima carca, / fin che ‘l sofferse il dolce pedagogo. / Ma quando disse: ‘Lascia lui e varca; / ché qui è buono con l’ali e coi remi, / quantunque può, ciascun pinger sua barca”” (Dante, 2002b; e Botticelli, 2002, sem grifo no original).

¹⁴ Cf. Machado de Assis (1970, v. 13, p. 96): *doge* – ou “*dux*” (Holmes, p. 91), título para os detentores de cargo público das assembleias legislativas da cidade-estado de Veneza, esta conhecida como a *Sereníssima República* até à invasão de Napoleão Bonaparte, em 1797 (cf. Holmes, p. 83-96).

¹⁵ Cf. Machado de Assis (1970, v. 13, p. 96): expressão de *Canzoniere* (verso 264), de Francesco Petrarca: “**Signor mio** caro, ogni pensier mi tira”¹⁹; e de *In morte di Madonna Laura*: “Che giova dunque perché tutta spalme / la mia barchetta, poi che ‘n fra li scogli / è ritenuta ancor da ta’ duo nodi? / Tu che da gli altri, che ‘n diversi modi legano ‘l mondo, in tutto mi disciogli, / **Signor mio**, ché non togli / omai dal volto mio questa vergogna?” (Petrarca, 2002, sem grifo no original).

¹⁶ Cf. Machado de Assis (1970, v. 13, p. 279): trecho do drama lírico *Ernani*, de Giuseppe Fortunino Francesco Verdi, sobre a obra *Hernani*, de Victor Hugo. Cena 3 ao ato *Il bandito*: “Ricche stanze d’Elvira nel castello di Silva. È notte. Elvira è sola. Elvira: ‘Surta è la notte, e Silva non ritorna! / Ah, non tornasse ei più! / Questo odiato veglio, / che quale immondo spettro ognor m’insegue, / col favellar d’amore, / più sempre Ernani mi configge in core. / **Ernani!... Ernani, involami** / all’aborrito amplesso. / Fuggiam... se teco vivere / mi sia d’amor concesso, / per antri e lande inospiti / ti seguirà il mio piè. / Un Eden di delizia sarai quegli antri a me.” (Verdi, 2002, sem grifo no original).

épocas da periodização literária (“picaresca”; “antigas baladas”, “romantismo” e “realismo”. Assis, 1970, v. 13, p. 49; e 63) não eram estranhos ao universo dos leitores a que o texto *Memórias póstumas de Brás Cubas* estava destinado. As referências estão colocadas de forma a provocarem um efeito de ênfase da apresentação da idéia do enredo do texto literário e pode-se perceber que o mesmo ocorre com relação à citação de nomes de personalidades, de dados e de autores de História (por exemplo: “vice-rei Conde da Cunha”; “Cavour” e “Bismarck”; “Cromwell”; “mandarim”;¹ “D. José I”; “el-rei D. João VI”; “Regente”; “Muamede”; “revolução de 1831”; “tráfico dos africanos e a expulsão dos ingleses”; “dracmas da Hélade”; e “Gregorovius”². Assis, 1970, v. 13, p. 17; 19; 21; 29; 156; 267, 278; 357; 278; 279; 407; e 19, respectivamente), de terminologia bíblica (por exemplo: “Pentateuco”; “lírio do vale”;³ “Balaão”; “Éden”; “caminho de Damasco [...] At. 9, 7: ‘Levanta-te, e entra na cidade’”; “cativeiro da Babilônia”; “comem-se gafanhotos, como o Precursor, ou coisa pior, como Ezequiel”⁴. Assis, 1970, v. 13, p. 11; 12; 30; 31; 131; 190; e 383, respectivamente) e de referências a tópicos da História da Igreja (por exemplo: “confissão de Augsburg”;⁵ “trecho de Tertuliano”⁶ e “história do símbolo de Nicéia”;⁷ “*Te-Deum*”; “moralista grego ou turco, cristão ou muçulmano”; “tesoureiro de

¹ Termo português para designar aquele que manda, cunhado no período de expansão para a região oriental, em uso na Europa neocolonial do século XIX. Dessa tradição, a forma chinesa de relacionar Filosofia e Estado serviu de modelo para a elaboração teórica de Hegel (sobre a influência do pensamento chinês na filosofia do século XVIII, cf. Etiemble; Arnold Rowbotham, na filosofia alemã; Lach, relativamente ao *Iluminismo*; cf. Ernst Rose, especialmente o subtítulo *China in the philosophy of Hegel and his disciples*); e Hans Joachim Störig (p. 140-144) para a influência já sobre Leibniz. O termo aparece também na crônica de 16 out. 1883, de Machado de Assis, que nota de Heloisa H. Paiva De Luca contextualiza com dados da visita de uma autoridade chinesa para “negociar a vinda de trabalhadores rurais chineses” (Assis, 1998, p. 68) que trabalharam em regime de escravidão. Na área da literatura, o termo descreve, como adjetivo, a prosa esotérica, eminentemente decorativa ou intelectual (Concise Companion, p. 363).

² Historiador Ferdinand Gregorovius (nascido na Prússia); entre outros textos, escreveu *Wanderjahre in Italien* (1856-1857) e estudos sobre a história de Roma e da Idade Média (1859-1872); estudou teologia em filosofia em Königsberg (Gregorovius, 2002). A tradução francesa da obra *Lucrece Borgie* (1874) consta na biblioteca de Machado de Assis (Massa, 1961, p. 209).

³ Referência bíblica (cf., por exemplo, Cântico dos Cânticos 2¹; e Mateus 6²⁸); e símbolo da Casa de Bragança, família real do Brasil imperial.

⁴ Referência a Marcos 1⁶, “João se vestia de couro de camelo e se alimentava de **gafanhotos** e mel silvestre” (Bíblia, 1981, p. 1323); e ao anúncio do cerco de Jerusalém, em Ezequiel 4¹² “Este alimento tu o comerás sob a forma de pães de cevada, assados à vista deles com **excrementos humanos secos**. ¹³E Iahweh acrescentou: ‘É assim que os filhos de Israel comerão o seu pão impuro entre as nações pelas quais vou espalhá-los’”. (Bíblia, 1981, p. 1133, sem grifo no original).

⁵ Documento apresentado, em Augsburg, ao imperador do Sacro Império Romano, em junho de 1530; formado pelos *Artigos de Schwabach* e pelos *Artigos de Torgau*, ganhou valor de declaração pública de fé ao ser assinado por príncipes e representantes de cidades livres que professavam a fé evangélica, formando o texto de base da igreja luterana. A apresentação ocorreu na *Dieta* convocada pelo católico Carlos V (que proibiu a divulgação do documento), cuja reunião objetivava resolver os conflitos religiosos provocados pela Reforma para, recompondo o poder imperial, lutar contra os turcos. A importância política do fato, diante da guerra, na região e no século XVI, pode ser compreendida se considerado que o poder turco é enfrentado, então, também pelo império português; dessas batalhas participa Luis de Camões, assunto abordado n^o *Os Lusíadas*.

⁶ Referido também por Voltaire (1978, p. 101; 2002f; e 2002b). O autor latino Tertuliano “aprofundou, na juventude, os estudos retórico-literários, histórico-filosóficos e também jurídicos. Pagão, provavelmente iniciado nos mistérios de Mitra, converteu-se por volta do ano 194, sob o duplo impulso da leitura da Bíblia e do testemunho de heroísmo dos mártires cristãos. [...] De temperamento impetuoso e batalhador, conduziu uma intransigente polêmica contra pagãos e heréticos, terminando por cair ele mesmo na heresia por seu apego ao rigorismo. [...] é considerado o maior apologeta do cristianismo e o pai da literatura latino-cristã”. Suas obras adotam “caráter disciplinar, ascético e moral”. Constituindo um dos *pais da Igreja*, autor do período denominado de *Patrística*, estabeleceu o conceito teológico “Trindade” (Tertuliano, 2002). O contexto da referência, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, acentua a distância entre o projeto eclesialístico e o fato na formação da figura do *tio*, membro do clero católico.

⁷ *Símbolo de Nicéia* – o *Credo Niceno*, estabelecido no Concílio de Nicéia do ano de 325, foi complementado no Concílio de Calcedônia (431). Nesse contexto de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, designa o *Credo* como formulado pela tradição da igreja católica. Outro Concílio realizado em Nicéia, de 787, é referido por Machado de Assis no conto *Onda*, publicado no *Jornal das Famílias*, para indicar um determinado conflito, explicitado no texto pela referência explícita aos dois partidos que, no catolicismo medieval, defendiam posições opostas sobre a

uma confraria, e irmão de várias irmandades”; e “arcebispo de Cantuária”. Assis, 1970, v. 13, p. 20-21; 50; 54; 332; 350; e 404, respectivamente). A presença consistente, pelo conhecimento desses recursos no texto literário, pode ser compreendida se levado em conta o Ato do Presidente da Província do Rio Grande do Sul, assinado depois de submetido à Assembléia Legislativa (Schneider, p. 413-430), a partir do qual o conteúdo estabelecido para o programa de formação *moral e cívica* do “Curso Elementar” (classes de quinto ao oitavo nível) tinha como base dele o texto bíblico,¹ isto é, do conjunto dos livros denominados de antigo e novo Testamentos. O contraste é evidenciado pelo programa estabelecido para a nona e para a décima classe do Curso Complementar, quando o conteúdo do programa passa a “dar ao ensino da moral um caráter científico” (Schneider, p. 428-429).

Além da indicação da presença da discussão sobre o tema *método* no Brasil – naquele período denominado de decadência do Segundo Império –, os dados sobre educação no Brasil indicam que a forma de *Memórias póstumas de Brás Cubas* não foi proposta por Machado de Assis para impedir a compreensão do texto literário. Outro resultado que aponta na mesma direção é dado pelo cotejo dos títulos indicados nos diversos programas estabelecidos para a instrução formal, no período contemporâneo ao da redação de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, com o das atividades informais. Esse cotejo indica, preliminarmente, uma dinâmica importante de circulação de idéias que deve ser considerada na análise do texto. Nesse âmbito cultural informal podem ser enumeradas as associações que mantinham o Real Gabinete Português de Leitura e a Sociedade Germânia, por exemplo, além de considerar o funcionamento de instituições particulares de ensino, entre elas, por exemplo, as mantidas, uma, pela também escritora brasileira Nísia Floresta (Duarte. In: Floresta, p. 20-21) e, outra, por Carlos Jansen (Laytano, 1981, p. 94; e Jansen, 1974, p. 40). É preciso levar em consideração a significativa atividade jornalística existente na época e do papel cumprido por editoras.² Os recursos, podemos concluir, são conscientemente utilizados por Machado de

adoração de imagens (Assis, 2003, v. 2, 476).

¹ Cf. Regina Portella Schneider (p. 421-425); a seqüência abrange da narração da “Criação” à vida de “Cristo”, aos “Apóstolos” e a “dispersão dos judeus”.

² Maria Orlanda Pinassi (p. 60) enumera, para a “primeira metade do século XIX, as principais livrarias do Rio”, vendendo obras em língua estrangeira e portuguesa: “Paul Martin (1799-1810), Segnot Plancher (1823-1834), Garnier (fundada em 1844), J. Villeneuve, Mongie, Girard e Christen, Firmin, Didot, Laemmert, Albino Jordão, Souza e Comp., Bender, Guimarães, Paula Brito e a denominada do Livro Azul”. Luiz Viana Filho (p. 209-210) cita a Livraria Garnier, “somente desaparecida a *Revista Brasileira*, [como o novo] ponto de encontro [de Machado de Assis] com os amigos”. Ali, a partir de 1901, “tinha uma cadeira que lhe era reservada, e, de pequena estatura, não se destacava em meio dos confrades e admiradores”, incluídos José Veríssimo e Mário de Alencar, “enquanto do outro lado da livraria, distantes, se não hostis, conversavam os simbolistas e socialistas, todos eles mais ou menos infensos ao autor de *Quincas Borba*”.

Assis, como indicam, entre outros itens, tanto o assunto abordado no capítulo 117 – *O Humanitismo*, da terceira edição de *Memórias póstumas de Brás Cubas* como o título atribuído ao romance, publicado em 1904, *Esau e Jacó*.

Um primeiro exame da utilização de determinados recursos específicos e sua circulação no âmbito da elaboração de idéias na produção literária do Segundo Império pode ser realizado, por exemplo, pela comparação de *Memórias póstumas de Brás Cubas* com as *Memórias de um sargento de milícias* (1852-1853), de Manuel Antônio de Almeida, e com *A carteira de meu tio* (1855) e as *Memórias do sobrinho de meu tio* (1867-1868), de Joaquim Manuel de Macedo. Sobre a primeira edição de *Memórias de um sargento de milícias*, texto que, logo em 1855, aparece publicado em dois volumes assinados por “Um Brasileiro”, os “críticos em geral afirmam que esse trabalho era um *folhetim* da ‘Pacotilha’”, isto é, um “suplemento dominical do *Correio Mercantil*”, escreve Mamede Mustafá Jarouche (Almeida, 2000, p. 199; 63; 59); *A carteira de meu tio* foi “publicação, a princípio anônima” na “*Marmota Fluminense*” e as *Memórias do sobrinho de meu tio* foram editadas mais de uma década depois, em dois volumes, pela “Tipografia Universal de Laemmerts”, sendo o autor, então, “Deputado na Assembléia Geral (1867-8)”, como o indica a cronologia organizada por Flora Süssekind (In: Macedo, 1995, p. 24; 26). Quanto ao aspecto dos diversos recursos textuais utilizados, se observamos a introdução e as notas de Mamede Mustafá Jarouche (In: Almeida, 2000, p. 28) para a edição de 2000 de *Memórias de um sobrinho de meu tio*, por exemplo, constatamos que o autor segue a prática dos folhetins “criados na França no século XIX”, constituídos “em geral” por “histórias de amor com ingredientes de suspense, mistério e aventura”, caracterizado ainda pelo “enredo, melodramático e repleto de reviravoltas”, especialmente porque “no final de cada capítulo, o autor introduzia um elemento de surpresa ou complicação que se revelaria – ou continuaria – no número seguinte”. O diretor da Tipografia Nacional, de 1857 a 1859, e ali chefe do “então adolescente Machado de Assis”, também constrói o enredo com o “recurso ao passado histórico”, como o fizeram “Victor Hugo” e “Walter Scott”; o texto, classificado como “paródia da linguagem política”, é do autor que se manifestara afirmando, “em 1856, que ‘a nossa literatura é filha da política’” (Jarouche. In: Almeida, 2000, p. 43; 33; 39-40). Pela comparação simples de aspectos da forma, pode-se constatar a

presença dos mesmos expedientes textuais utilizados por Machado de Assis, mesmo que em volume menor. É de se considerar, ainda e dados os títulos *A carteira de meu tio* e *Memórias do sobrinho de meu tio*, um contexto¹ possível de sátira política aproveitando o documento, da história do Brasil colonial, denominado *Carta do tio ministro ao sobrinho governador*, do marquês do Pombal.

Evidenciada a utilização do recurso de construção do texto a partir de sua atribuição a *Memórias*, são encontrados no texto de Manuel Antônio de Almeida, como no de Machado de Assis, os termos “maganão” (p. 67; e p. 166, respectivamente); “chalaça” (p. 111; e p. 378, respectivamente); “picou-se” e “pico” (p. 160; e p. 406, respectivamente); “patuscada” (p. 266; e p. 255, respectivamente); “barretina” (p. 278; e p. 371, respectivamente); “capadócio” (p. 306; e p. 62, respectivamente); “brejeiro” (p. 310; e p. 48, respectivamente); “sestro” (p. 325; e p. 350, respectivamente); expressões como “passemos por alto” e “demos um salto” (p. 71; e p. 60, respectivamente); “mandá-lo a Coimbra” e “vais cursar uma Universidade, provavelmente Coimbra” (p. 83; e p. 74, respectivamente); “os leitores estarão lembrados” e “prefere a anedota à reflexão, como os outros leitores, seus confrades” (p. 113; e p. 20, respectivamente); “andar [...] à roda” e (p. 118; e p. 194, respectivamente); o “capítulo 7 – *Remédio aos Males*” ou “o melhor remédio” e “não tive remédio” (p. 237 e 126; e p. 237, respectivamente); “idéia fixa” (p. 162; e p. 19, respectivamente); e recursos textuais como o da referência implícita (“de que fala o poeta”; p. 270; e “um poeta dizia”, p. 46, respectivamente); e da referência explícita a autores de literatura (“Dante, Milton, Camões”, p. 366; e em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, por exemplo: “Cícero”, p. 250; “Erasmus”, p. 399; “Ésquilo”, p. 293; “três versos de Virgílio, dois de Horácio”, p. 100). Assim como no caso da recorrência desses termos, o recurso a ditos populares, a línguas estrangeiras antigas e modernas, assim como a utilização de expressões bíblicas, de mitologia greco-romana, de referências à história geral e à história do Brasil, e de citação de pontos da geografia do Rio de Janeiro, por exemplo, aparecem nas três *Memórias*, tornando possível argumentar que, ao menos quanto a esses aspectos, *Memórias póstumas de Brás Cubas* encontra paralelo na produção literária brasileira e indica que Machado de Assis contava com a recepção do texto pelo meio em que foi publicado originalmente.

¹ Marcelo Backes (In: Lesage, p. 12) anota a ocorrência, no terceiro volume de *Gil Blas*, da expressão “eis o digno sobrinho de meu tio Gil Perez pilhado como rato em ratoeira”, indicando para a possibilidade de tratar-se de uma expressão recorrente na cultura.

A comparação com textos de crítica literária exercida no Brasil, sob o critério dessas recorrências, indica para o mesmo resultado. Já a verificação simples de textos publicados em revistas e jornais, por exemplo, por Sylvio Romero ou por Tristão de Alencar Araripe Júnior,¹ e em elaborações posteriores, como em *Vindiciae: o sr. Sylvio Romero crítico e filósofo*, apresentada por Lafayette Rodrigues Pereira,² professor de Direito em São Paulo e conselheiro do Império, mostra exemplos de referência de personalidades, de fatos históricos, de conceitos filosóficos e de citação de segmentos de textos literários, de ditos populares e de apresentação de segmentos de textos em língua estrangeira, antigas e modernas, consideradas publicações contemporâneas às três primeiras edições de *Memórias póstumas de Brás Cubas*.

1.2 As edições de *Memórias póstumas de Brás Cubas*

Dos três temas – a segunda composição; o registro da primeira reação à crítica; e a reafirmação do conteúdo – abordados pelo autor no *Prólogo da terceira edição* de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, é pelo da verificação das correções empreendidas que iniciamos aqui o estudo da estruturação da obra. A apresentação da primeira versão obedeceu, dada a forma de folhetim da *Revista Brasileira*, à segmentação do texto em partes, a “edição [...] feita aos pedaços” entre 15 de março de 1880 e dezembro do mesmo ano, de acordo com o *Prólogo* do autor. A publicação do material textual em livro, no ano de 1881, provocou a correção do texto “em vários lugares” e para a terceira edição, de 1896, Machado de Assis afirma, no texto, “emendei ainda alguma coisa e suprimi duas ou três dúzias de linhas”. O exame do texto *Memórias póstumas de Brás Cubas*, por isso, considerada a afirmação do autor, busca, num trabalho por amostragem, a verificação das características de tais modificações. Os capítulos escolhidos para o cotejo entre o material textual da primeira e da terceira edição são os dois mais longos e ao mesmo tempo os que nesta análise são considerados como os mais importantes do conjunto: *O delírio* e *O Humanitismo*. Ao lado desses, como ilustrativos de recursos utilizados pelo autor, também são considerados os capítulos *Filosofia das folhas velhas*, *Parêntesis*, *Epitáfio*, *Desconsolação* e *A terceira força*. A comparação indica que foi introduzida

¹ Cf. para essas ocorrências, por exemplo, os artigos publicados nas edições da revista *Lucros e Perdas: crônica mensal dos acontecimentos* (publicação de seis números pela Livraria Contemporânea de Faro e Lino), iniciada em conjunto por Sylvio Romero e Araripe Júnior.

² A publicação foi apresentada sob o pseudônimo *Labierno* no ano de 1898, primeiro em artigos no *Jornal do Comércio* do Rio de Janeiro, e logo em livro.

alteração da organização dos capítulos em parte do texto: no material da primeira edição (*Revista Brasileira*), observado, por exemplo, os capítulos 117 – *Filosofia das folhas velhas*, 118 – *O Humanitismo*, 119 – *A terceira força* e 120 – *Parêntesis do folhetim*, passam a ser, respectivamente, os capítulos 116, 117, 118 e 119 da terceira edição (Assis, 1970, v. 13). A primeira preocupação, dado o recorte, é a de especificar, por comparação, as modificações detectadas. No material observado, a maior quantidade de texto *suprimido*, para utilizar a expressão do autor, na edição em livro está no final do capítulo 117 – *Filosofia das folhas velhas*, do *folhetim*, que inclui o seguinte material textual:

De resto, esse mesmo velho costumava confessar a idade (passava dos cinquenta), com esta frase igualmente marítima: ‘Quantos anos tenho, meu senhor? Vou do meio caminho para terra.’ – Enfim, ‘noite de almirante’ chamava ele a uma noite de alta e fina recreação. Quem diabo ensina **retórica** aos marinheiros? (Assis, 1880, sem grifo no original).

Na terceira edição, o capítulo *A terceira força* passa a ser o de número 118. Ali a expressão “a **impaciência** de luzir”, do *folhetim*, tornou-se “o **gosto** de luzir” (sem grifo no original); foram, além disso, realizadas três exclusões: **(a)** o início do texto não apresenta o trecho “(Veja a primeira linha do capítulo passado) a terceira força” depois da expressão inicial “A terceira força”; **(b)** a segunda proposição encerra em “o aplauso namorava-me”, retirado o trecho que segue no *folhetim*: “a gala, o tumulto, o rufo, eram outros tantos objetos de sedução”; e **(c)** as duas proposições finais constantes na edição da *Revista Brasileira*, que têm como referência a “La Bruyère”,¹ retomadas no capítulo seguinte, *Parênteses*, foram retiradas: “*Tout notre mal vient de ne pouvoir être [sic] seuls*. Esta máxima de La Bruyère sempre me pareceu um grande disparate”. Todo o capítulo 120 – *Parênteses*, no *folhetim*, está, de fato, entre parênteses. O intróito do texto mantém a idéia original – “Quero deixar aqui, entre parênteses, meia dúzia de máximas das muitas que escrevi por esse tempo. São bocejos de enfado; podem servir de epígrafe a discursos sem assunto. [...]” –, podendo-se ver nela uma simplificação para adequação do subconjunto.

¹ Dada a forma, é provável que o autor estivesse parodiando as *máximas* de La Rochefoucauld (citado no capítulo 115 – *O almoço*, de *Memórias póstumas de Brás Cubas*); dentre as 504 elaboradas pelo moralista francês do século XVIII pode-se ler: “O amor-próprio é o maior dos lisonjeiros”; “Por mais descobrimentos que se façam nos domínios do amor-próprio há sempre terras muitas por achar”; “O amor-próprio é mais hábil que o mais hábil homem deste mundo”; “Os mais dos homens tem, como as plantas, esconsas propriedades que o acaso patenteia”; e “As ocasiões nos dão a conhecer aos outros e a nós mesmos inda mais” (La Rochefoucauld; Vauvenargues, p. 2; 56). Vauvenargues escreveu sobre La Bruyère: ele “supôs, parece-me, que se não podiam pintar [os *caracteres* de] homens mui pequenos: e se ateu muito mais a relatar-lhes os ridículos que a força. Creio ser permitido presumir que ele não possuía, nem a elevação, nem a sagacidade, nem a profundidade de alguns espíritos de primeira ordem; mas não se lhe pode contestar, sem injustiça, imaginação possante, caráter verdadeiramente original e gênio criador” (La Rochefoucauld; Vauvenargues, p. 300).

Também aqui foi *suprimido* o material textual que mantém a continuidade da linha de referência do final do capítulo anterior, *A terceira força*. Do texto mais antigo consta, como intróito para as máximas que seguem:

(Haverá uma crítica tão perversa que possa atribuir a minha opinião sobre La Bruyère à inveja das suas máximas? Eu aparo desde já esse golpe, transcrevendo algumas das que compus por aquele tempo, e rasguei logo depois, por não me parecerem dignas do prelo. Fi-las num período em que a flor amarela do capítulo 25 tornara a abrir; eram bocejos de enfado. E se não vejam: [...]) (Assis, 1880).

Para o conjunto dos capítulos *Epitáfio* e *Desconsolação*, da *primeira* para a *terceira edição*, o autor realiza modificações, seguido o critério apresentado no *Prólogo da terceira edição*, de estilo. Ali o conetivo inicial “e” é retirado em três casos: “e não cheguei a entender a necessidade da epidemia, e menos ainda daquela morte”; “e fez-me notar que, por mais horrendo que fosse o espetáculo, havia uma vantagem [...]” (sem grifo no original). O autor também exclui a ocorrência de artigo quando os nomes dos personagens *Quincas Borba*, *Cotrim* e *Damasceno* aparecem no texto. As modificações apresentadas nos capítulos *O delírio* e *O Humanitismo* são, na comparação com as dos capítulos recortados para observação, poucas e podem ser também classificadas como de estilo. No capítulo *O delírio*, são três: **(a)** no *folhetim*, o título da obra do teólogo Tomás de Aquino – ou *Doutor Angélico*, como é referido por Machado de Assis no conto *O cônego ou metafísica do estilo* (1885) – está grafado em latim: *Summa Theologica*; **(b)** na *terceira edição*, no diálogo com o *hipopótamo*, “tudo isso” deixou de anteceder a expressão “reflexões de um cérebro enfermo”; e **(c)** ali a expressão “ao contemplar tanta **miséria**” é substituída por “ao contemplar tanta **calamidade**” (sem grifo no original). Para o capítulo *O Humanitismo*, em cinco casos da *terceira edição* não há mais a ocorrência de artigo antes do nome *Quincas Borba*. O nome latino do personagem mitológico “Hercules” substitui a dupla referência latina e grega – “Hercules ou Herakles” –, apresentada na edição de 1880. Outras substituições são apresentadas na *terceira edição*: uma na referência de origem do africano, que de “importado de Cabinda” passa a ser “de Angola”; e na especificação dos volumes manuscritos de *Quincas Borba*, que “de **mil** páginas cada um” do *folhetim* formam-se “de **cem** páginas cada um” (Assis, 1970, v. 13, p. 335, sem grifo no original) na edição de 1896. Há uma ocorrência, no livro,

de modificação de pontuação, na proposição que passa a apresentar “essa *predisposição*, é que constitui a base da ilusão humana, herdada e transmitida” (Assis, 1970, v. 13, p. 334, sem grifo no original). Além dessas alterações, no sétimo parágrafo do capítulo *O Humanitismo*, a seqüência de “sensação dolorosa” foi *suprimida*, modificando também a última proposição do parágrafo. O final do parágrafo, no texto do *folhetim*, apresentava:

“[...] sensação dolorosa. Suponhamos um homem bem persuadido de sua qualidade; se lhe cair um seixo no pé, basta-lhe concentrar-se todo na idéia do seu próprio ser, para deixar de sentir a menor impressão. Este resultado porém depende de uma evolução tão profunda, que mal se lhe podem assignar alguns milhares de anos (Assis, 1880).

O registro de modificação importante ocorre, para a edição de 1881, no enquadramento dos capítulos 1 ao 160, com a inserção da *Dedicatória* após a apresentação da advertência *Ao leitor*. O procedimento é concomitante ao da eliminação de uma epígrafe, a que na edição de 1880 estava situada entre a indicação da ordem da exposição – o capítulo 1 – e o título do capítulo – *Óbito do autor* –. A *Dedicatória*, que na edição de 1896 é apresentada antes do *Prólogo* e que em 1881 está situada depois da advertência, substitui um segmento de texto recortado da obra *As you like it*, de William Shakespeare, a mesma obra que sustenta o jogo intertextual no capítulo 25 – *Na [floresta da] Tijuca*, indicando para o procedimento de recorrência que configura uma constante na obra *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Nesse espaço, entre a indicação do capítulo e o título dele, na edição de 1880, estão inseridos os versos enunciados, no diálogo, entre o personagem *Orlando* – o “Signor Love” –, e o personagem *Jacques*, – o “Monsieur Melancholy” –, na cena 2 do ato 3 – *The forest*, de *As you like it*, e a tradução deles:

I will chide no breather in the world but myself; against whom I know most faults.[¹]

Não é meu intento criticar nenhum fôlego vivo, mas a mim somente, em quem descubro muitos senões. Shakespeare, *As you like it*, act III, sc. II. (Assis, 1880).

O resultado desse cotejo confirma a indicação de Machado de Assis, apresentada no *Prólogo da terceira edição*, de que não ocorrem modificações substanciais no material, favorecendo que dois passos

¹ O verso, de *Orlando*, responde ao proposto por *Jacques*: “You have a nimble wit: I think ‘twas made of Atalanta’s heels. Will you sit down with me? and we two will rail against our mistress the world and all our misery”. Os personagens, na seqüência do texto, designam os respectivos papéis: “*Jacques*: ‘I’ll tarry no longer with you: farewell, good Signor Love’. *Orlando*: ‘I am glad of your departure: adieu, good Monsieur Melancholy’” (Shakespeare, 2003).

sejam dados para encaminhar o exame do texto. O primeiro, de considerar a *composição* de 1896, fixada pela tradição, como o material textual a ser analisado; e o segundo, demarcando o contexto de 1880 para situar essa produção.

2 Da estruturação de *Memórias póstumas de Brás Cubas*

La vida desnuda, la naturaleza sin orden, al menos aparente, llena de contradicciones, parece al humorismo lejanísima de la trabazón ideal de las concepciones artísticas corrientes, en las que todos los elementos, visiblemente se sostienen unos a otros e cooperan.

En la realidad verdadera, las acciones que ponen de relieve un carácter se destacan sobre un fondo de vicisitudes ordinarias, de particulares comunes. Pues bien: los escritores, en general, no se valen de ello, o se preocupan poco, como si estas vicisitudes, estos particulares, no tuvieran ningún valor y fueran inútiles y despreciables. En cambio, el humorismo los atesora. En la Naturaleza, el oro, ¿acaso no se encuentra mezclado con la tierra? Pues bien: los escritores, en general, arrojan la tierra y presentan el oro bien fundido, bien pesado y con su marca y su escudo bien impresos. Pero el humorista sabe que las vicisitudes ordinarias, los particulares corrientes, en una palabra, la materialidad de la vida tan varia y compleja, contradicen luego y ásperamente aquellas simplificaciones ideales, obligan a actos, inspiran pensamientos y sentimientos opuestos a toda aquella lógica armoniosa de los hechos y de los caracteres concebidos por los escritores ordinarios. ¿Y el elemento imprevisto que existe en la vida? ¿Y el abismo que hay en las almas?

Luigi Pirandello (p. 1099). El humorismo.

Para chegar a uma compreensão sobre essa “obra de finado” – apresentada sob a denominação *Memórias póstumas de Brás Cubas* –, o estudo dela toma como base a sua estruturação. A palavra estruturação está utilizada na acepção da admissão de que existe uma organização interna das diferentes partes da obra, neste caso da obra literária *Memórias póstumas de Brás Cubas*, que a configura como um sistema único, composto de elementos e de relações que são estabelecidas entre esses elementos de um modo determinado. Essa configuração pode ser reconhecida pela **forma** que o autor deu ao texto e tal configuração é uma das âncoras importantes a estabelecer para que se possa chegar a uma proposta de interpretação do conteúdo do texto. O conteúdo, portanto, é determinante da **forma** e é estudado como **tema** da obra, e essas partes, no estudo, são interdependentes.

A estruturação¹ aparece para o analista desde o enredo composto pelo autor e o estudo do texto pode desmembrar esse mesmo enredo na busca do entendimento do conteúdo. Do trabalho de reconhecimento da estruturação faz parte a identificação de pontos de encontro com elementos utilizados por outros autores, em determinadas obras desses mesmos autores, e com elementos que têm referência na realidade significada – no caso em estudo, desde uma família do Rio de Janeiro e de um período do século XIX. É importante anotar que os elementos utilizados ganham um sentido próprio na obra estudada e devem ser observados também como parte do conjunto analisado. O trabalho comparativo é a base para a identificação de elementos – ou recursos, no caso, textuais – partilhados por determinadas obras da tradição e pelo material textual no conjunto da produção do autor da obra analisada, isto é, do *macrotexto*.² Esse trabalho permite verificar se, e então como, o autor participa de determinada tradição e de como, agregando novos elementos e estabelecendo novas relações, dinamiza essa mesma tradição, modificando-a numa determinada direção – que a análise deve demonstrar – para apresentar o **tema** como variante em um novo contexto, processo que aqui é denominado de *atualização*.³

¹ O termo *estruturação* difere do conceito *estrutura*, determinante da linha teórica do *estruturalismo*, que está formulada desde o início do século XIX. Esse tema foi estudado em monografia para a disciplina *Tópicos de teoria literária*, do PPG-Letras/UFRGS. O conceito é utilizado de modo diferente por Saussure, que opera – sob a distinção platônica – com a noção de língua como *forma*, esta distinta da *substância*.

² O conceito *macrotexto* participa, como se pode ler no estudo de Carlos Reis sobre o *Texto literário e a obra literária*, do conjunto, de que fazem parte os conceitos *texto e contexto*: “Entende-se aqui por *macrotexto* o resultado da agregação de vários textos, normalmente de feição idêntica em termos de gênero, numa unidade mais ampla, a que se pretende atribuir uma certa **coerência**; neste sentido, serão entendidos como *macrotextos*, conjuntos textuais como as *Lendas e narrativas* de Alexandre Herculano [...]. No âmbito do **macrotexto**, [seguindo C. Segre], ‘cada texto mantém em general autonomía y cohesión internas, pero queda después comprendido en una autonomía y en una cohesión más amplias’. A unidade mais ampla que é o *macrotexto* pode configurar-se então como **obra literária**, eventualmente reforçada, nessa sua condição, por elementos de enquadramento paratextual (título, prefácio, posfácio, etc.) (Reis, 1999, p. 202, grifo no original).

³ O sentido do termo *atualização* pode ser explicitado aqui, antes de aprofundado o debate sobre as relações em que se pode estudar o texto *Memórias póstumas de Brás Cubas*, pela expressão de Fernando Pessoa/Ricardo Reis: “Deve haver, no mais pequeno poema de um poeta, qualquer coisa por onde se note que existiu Homero. A novidade, em si mesma, nada significa, se não houver nela uma relação como a que a precedeu. Nem, propriamente, há novidade sem que haja essa relação. Saibamos distinguir o novo do estranho, o que, conhecendo o conhecido, o transforma e varia, e o que aparece de fora, sem o conhecimento de coisa nenhuma. Entre os escritores que descendem com novidade da velha *stirpe* e os que aparecem por novos por pertencer a uma *stirpe* incógnita há a mesma diferença que há entre o homem que nos dá uma sensação de novidade por frases novas que diz e o que nos dá uma sensação de novidade, por, falando mal nossa língua, nos dizer estropiadamente qualquer frase dela” (Apud Reis, 1999, p. 507).

Nessa obra de Machado de Assis, a **forma** pela qual o texto está apresentado *Ao leitor* tem como narrador o próprio “finado” *Brás Cubas* e como narratário o “fino leitor”, aquele situado entre as “duas colunas máximas da opinião”, isto é, num meio-termo entre os extremos de um batalhão: a “gente grave” e a “gente frívola”.¹ Este segmento específico, no entanto, pode ser considerado no mesmo plano em que se enquadram, a partir da edição de 1881, a *Dedicatória* e o capítulo 1 – *Óbito do autor*, tornando possível considerá-los formando uma totalidade com o corpo do texto, que contém o segmento constituído pelos capítulos 2 – *O emplasto* ao 160 – *Das negativas*.

Esse material textual pode ser considerado como um conjunto que está subdividido em partes: o subconjunto mais importante, com a **definição do tema**, constando do **capítulo 160 – *Das negativas***; outro subconjunto formando a narrativa da **definição do “caso”** (Assis, 1970, v. 13, p. 14): os “sucessos” ocorridos “entre a morte do Quincas Borba e a” de *Brás Cubas* (Assis, 1970, v. 13, p. 418), constando dos **capítulos 2 – *O emplasto* ao 9 – *Transição***; o subconjunto que contém a **narrativa da vida** ou *sucessos* daquele que afirma: “não alcancei a celebridade do emplasto, não fui ministro, não fui califa, não conheci o casamento” (Assis, 1970, v. 13, p. 418), especificamente conformando as *Memórias* como o conteúdo dos **capítulos 10 – *Naquele dia* ao 159 – *A semidemência***; e, ainda, o material textual que configura as diretrizes externas dadas para o enquadramento ou **moldura do tema**, que pode ser estudada nos subconjuntos da *Dedicatória*, da advertência *Ao leitor* e do **capítulo 1 – *Óbito do autor***. De modo esquemático, o texto *Memórias póstumas de Brás Cubas* está sendo considerado na seguinte estruturação:

Memórias póstumas de Brás Cubas

¹ Gilberto Pinheiro Passos (p. 467) indica em Stendhal a referência aos leitores, “os graves e os frívolos, oscilando a relação com o público entre o desdenhoso e o professoral”.

Prólogo da terceira edição

Moldura

Ao leitor

capítulo 1

definição da **forma**

Dedicatória

definição da **abordagem**

Tema

capítulo 160

definição do **tema**

capítulos 2 ao 9

apresentação do *caso*

capítulos 10 ao 159

narrativa das *Memórias*

A subdivisão proposta não significa que há independência das partes. A consideração do texto sob esta perspectiva tem em vista facilitar a análise do **tema** da obra e o termo **moldura**, nesse caso, está sendo utilizado para indicar o material textual que oferece subsídios para o entendimento do **tema** abordado e que, dada a **forma** adotada, são imprescindíveis para definir o estatuto do narrador e o do narratário diante do enredo proposto. A proposta de estudo de *Memórias póstumas de Brás Cubas* privilegia, portanto, a determinação da interpretação do conteúdo do texto literário, subordinando à determinação do conteúdo a tarefa de fixar a filiação do texto à determinada tradição literária. Com esse procedimento, o estudo da **forma** é realizado em função do estudo do conteúdo, passando para um segundo plano, como procedimento auxiliar, o modo de agir aristotélico de identificar a **forma** a partir da característica predominante do material textual para determinar a sua filiação como origem (isto é, a *causa*) e determinar a classificação¹ do material estudado, como gênero, na tradição.

2.1 A moldura

Considerado o texto fixado pela edição de 1896, o *Prólogo da terceira edição* participa do contexto do debate provocado pelas edições anteriores. O texto que representa o conteúdo editado em 1880 pode ser estudado, retomando o enfoque da estruturação, numa subdivisão em dois grupos, que contemplam o

¹ Uma das argumentações que participam do debate sobre esse tema está registrada por C. Reis (1999, p. 284-296) no subtítulo *Crise e relativismo dos gêneros literários*, no capítulo *Texto literário e arquitecturalidade*.

material contido na **moldura** e no material que explora um conteúdo, denominado de **tema** da obra. Os tópicos que constituem a **moldura** podem ser abordados a partir de uma hierarquia, dada por sua aproximação com o material explorado no **tema**. Na esfera mais distante desse **tema** está considerado o material textual apresentado na advertência *Ao leitor*, material caracterizado pela colocação explícita da relação do *narrador* com o *narratário*. Numa situação intermediária da **moldura** está o **capítulo 1 – Óbito do autor**, material que oferece a possibilidade de situar o texto *Memórias póstumas de Brás Cubas* numa determinada tradição literária; e a **Dedicatória**. Se pelo critério da **forma** do texto a **Dedicatória** – na edição de 1881 substituindo a **Epígrafe** – está destacada do conteúdo explorado no material textual que aqui está denominado como **tema** da obra literária, é pelo fato de que esse tópico faz a ligação entre as partes, uma vez que introduz o próprio **tema**.

2.1.1 Os leitores advertidos

Da advertência *Ao leitor*, parte da **moldura** ou enquadramento dado por Machado de Assis ao texto *Memórias póstumas de Brás Cubas*, constam já dois dados significativos a serem considerados para a análise do **tema**. O primeiro desses dados que devem ser levados em conta está constituído pelos nomes de literatos¹ citados – Stendhal, Laurence Sterne e de Maistre – que têm sido estudados a partir da relação com a “tradição humorística inglesa do século XVIII” (Salomão, p. 484) ou como “sintoma do afastamento equidistante do estilo sentimental do Romantismo [...] e do modelo, que começava a vigorar, do Naturalismo, de inspiração francesa e, em língua vernácula, queirosiana” ou, ainda, pela “escolha da paródia como característica estilística predominante” para expressar, a partir de 1880, “desacordo com a forma realista” no romance (Zilberman, p. 158-159). Noutra vertente crítica, Roberto Schwarz (2000b, p. 227), analisa o texto na perspectiva da concretização do romance realista e afirma que, com *Memórias póstumas de Brás Cubas*,

sai de cena o narrador constringido dos primeiros romances, cujo decoro obedecia às precauções da posição [social] subalterna [do autor?²], e entra a desenvoltura característica da

¹ A edição em *folhetim* referia também Charles Lamb (Magalhães Júnior, 1958b, p. 122).

² Considerado por John Gledson (1986, p. 101) como “the best Marxist literary critic”, Roberto Schwarz (2000b, p. 227), seguindo a vertente de análise realista para *Memórias póstumas de Brás Cubas*, não faz distinção entre o autor e o narrador do texto. A expressão *contravenção sistemática* está explicitada, para esse analista, pelo fato de que “há vínculo evidente, embora complicado, entre as questões de forma literária e classe social: o ponto de vista troca de lugar [social?], deixa a posição **de baixo** [servil?] e respeitosa pela de cima e **senhorial**, mas para instruir

segunda fase, a ‘forma livre de um Sterne ou de um Xavier de Maistre’, cujo ingrediente de contravenção sistemática reproduz um dado estrutural da situação de nossa [do Brasil?] elite.

A perspectiva de análise, no entanto, pode ser outra quando levado em conta o texto citado pelo narrador *Brás Cubas* para contar “talvez cinco” (Assis, 1970, v. 13, p. 9) o número de seus leitores. O texto de Stendhal que é referido por Machado de Assis na advertência *Ao leitor* – “Je n’écris que pour cent lecteurs, et de ces êtres malheureux, aimables, charmants, point hypocrites, point moraux, auxquels je voudrais, j’en connais à peine un ou deux” – consta em *De l’amour*, como o indica Maria Nazaré Gomes Santos¹ (1995/1996, p. 292). A produção textual de Stendhal, para a analista, se situa “na relação com o público, visto agora [desde 1789], como uma ávida massa pouco culta, acostumada a uma literatura de consumo”, quando “o livro” se transformou “em mercadoria”. Parte desse argumento quanto à relação do autor com o público é apresentado também por Paul Hazard (p. 252), mas situado já para o ano 1697, quando “Dryden ha cobrado la suma de mil cuatrocientas libras por su traducción de Virgilio”. Pode-se observar, nessa linha de argumentação, que as *Reflexões, sentenças e máximas morais* do duque de La Rochefoucauld,² publicadas em 1665 e em 1666, contavam com um “Aviso ao leitor” para cada uma das edições, ambas dirigidas ao “leitor amigo” (La Rochefoucauld; Vauvenargues, p. 85; 87). Na publicação *Almanach des auteurs* de 1755 consta, como o reproduz P. Hazard (p. 253), que “ser autor es hoy [ca. 1750] un estado, como ser militar, magistrado, eclesiástico o financiero”. Lesage, Marivaux e Voltaire, entre outros, são nomes de autores inseridos nessa condição, na qual

cada miembro ilustrado [3] de la sociedad, al comprar lo que escribe el hombre de letras, contribuye a remunerarlo; la moda de hablar en broma de los autores como miserables y famélicos podía ser ingeniosa hace poco: ha dejado de serlo, porque la cosa no es ya [ca. 1750] verdad; [...] si no puede jactarse de ser rico, puede reivindicar la dignidad de la independencia (Hazard, 252).

o processo contra esta última”, significando que “Machado se apropriava da figura do adversário de **classe** [?], para deixá-lo mal” (sem grifo no original).

¹ Esta analista propõe “a natureza complexa na narrativa” do “processo metanarrativo” paródico: uma “astuciosa imersão do autor e do narrador no ponto de vista do personagem, termina por criar três níveis de significação, cuja distinção é imprescindível para o entendimento da realidade romanesca”. Ali, o “Brás Cubas-autor atua num espaço metanarrativo que é diverso daquele de Brás Cubas-narrador e, por sua vez, distinto daquele de Brás-Cubas-personagem” (Santos, 1995-1996, p. 292).

² Citado por Machado de Assis (1956, v. 2, p. 35) em *Miss Dollar*.

³ Pierre Barrière (p. 251-254), ao abordar a difusão das idéias filosóficas pelos *enciclopedistas*, no século XVIII, reforça a perspectiva de existência, então, de um mercado de livros; considerando o embate entre correntes opostas e a crescente avidez do público leitor por informações simplificadas (como o faz Voltaire, no *Dicionário filosófico*), informa que, então, “el aspecto de lucha, de polémica” aumentava “la curiosidad, como la avivaba La Bruyère”, para o público, e que “para llegar a todos los medios” uma das práticas dos autores foi a de “suprimir toda fraseología técnica, toda oscuridad metafísica, emplear el lenguaje de todo el mundo, parecer un hombre como los demás”.

Ainda Stendhal, numa variante da mesma idéia, capturou a expressão apresentada em *Henrique V*, por Shakespeare, e a reapresentou para o contexto específico de *Vie de Henry Brulard écrite par lui-même*: “J’écris pour des amis inconnus, une poignée d’élus qui me ressemblent: les *happy few*” (sem grifo no original). Ambas fórmulas reaparecem na literatura posterior e podem ser consideradas, numa tradição, como atualizações ou variantes de expressões como a de *Satura*, apresentada por Pérsio (Persii, 2002) – “quis leget haec?” [...] vel duo vel nemo” (*Quem por aqui o leria? Ou dois ou ninguém*) –. Esta indicação de restrição do número de leitores recorrendo à expressão de Pérsio, aparece também, relativamente a material dos séculos XVII e XVIII, em textos de Gottfried Wilhelm Leibniz, de Jean-Jacques Rousseau e de Henri Fielding. Leibniz (1980, p. 196-197) introduz a expressão latina no diálogo entre *Teófilo* e *Filaleto*.¹ O personagem *Teófilo* afirma que “a afetação da elegância e das boas palavras também contribuiu muito para esta confusão da linguagem” quando o assunto é o da exigência de exatidão no uso dos nomes. Nos casos de “*sinédoque*”, de “*metonímias*” ou de “*metáforas, sem falar da ironia*”, argumenta, “é raro que as reconheçamos” como causadoras dos problemas da falta da exatidão necessária à linguagem mesma. Para conter o problema dessa “*indeterminação da linguagem, na qual se sente falta de uma espécie de lei que regulamente a significação das palavras*”, problema que deveria ser minimizado, propõe, ao ser aplicada a “*maneira de escrever exotérica, isto é, popular, e a acroamática, que ela se destina àqueles que se consagram à tarefa de descobrir a verdade*”. Para o personagem do diálogo de Leibniz, deve ser “*assumido o trabalho indispensável*” desse rigor para a escrita *acroamática*, “*em favor de um número reduzido de leitores, casos aos quais se aplica a pergunta de Pérsio: Quid leget naec, e responder: Vel duo vel nemo*” (Leibniz, v. 2, p. 196-197). Rousseau também busca a expressão de *Satura* (forma latina arcaica de que deriva *sátira*) e a reapresenta no segundo prefácio de *Julie ou la nouvelle Héloïse*; Fielding o faz em *Tom Jones*, no capítulo 1 do *Livro 8*, substituindo “*quis leget?*” por “*Quis credet? [...] e, nada obstante, conheço um homem que é tudo o que aqui descrevi*”² (Fielding, p. 238).

A advertência *Ao leitor*, apresentada por Machado de Assis para introduzir *Memórias póstumas de Brás Cubas*, portanto, pode ser compreendida como parte da adoção de um recurso comum da tradição

¹ As idéias claras e obscuras, distintas e confusas, capítulo 29 de *Novos ensaios sobre o entendimento humano*; Leibniz discute ali, seguindo a forma dos diálogos de Platão, o empirismo de John Locke, defendido em *Ensaio sobre o entendimento humano*.

² Texto que traduz “[...] while we are writing to thousands who never heard of the person, nor of anything like him”.

literária. A constituição do *leitor* como o narratário da exposição do “puro romance” ou “romance usual” (Assis, 1970, v. 13, p. 9) como prática, pode ser considerada desde dois aspectos: o da existência da tradição cultural de elaboração, pelos pensadores, de – para empregar a terminologia de Aristóteles – obras *esotéricas*, destinadas a discípulos, e de obras *exotéricas*, destinadas ao público; e o da existência de um mercado crescente para consumir informações, promovido por uma mentalidade *enciclopedista* do século XVIII, e que pode ser compreendido como um dos resultados obtidos pelos primeiros movimentos que defendiam a ampliação do direito à instrução.¹ Além disso, é preciso considerar que o uso de tal recurso já estava presente no conto *Questão de vaidade*, de 1864 (Zilberman, p. 158-162), assim como o recurso ao humor pode ser encontrado nas crônicas e está na produção teatral de Machado de Assis, aparecendo, por exemplo, em *Lição de botânica* e em *Não consulte médico*.

Um segundo dado para a análise da advertência *Ao leitor* é o de que a utilização desse recurso da constituição do narratário por Machado de Assis acompanha o efeito de produção textual buscado por outros literatos, brasileiros e estrangeiros, do século XIX. Esse segundo elemento pode ser observado nos textos selecionados para amostragem, como segue. No Brasil, encontramos o recurso da exposição realizada para o *leitor* utilizada também por Manuel Antônio de Almeida, em *Memórias de um sargento de milícias*; nos EUA, Edgar Allan Poe faz o mesmo em *Eureka: an essay on the material and spiritual universe*. Consideradas ainda as regiões da França, da Inglaterra e da Alemanha, o recurso aparece em *Viagem ao redor do meu quarto*, de Xavier de Maistre; em *Sartor resartus*, de Thomas Carlyle, e em *Idéias: o livro de Le Grand*, de Heinrich Heine.

Memórias de um sargento de milícias (Almeida, 2000, p. 65) situa a narrativa da “origem, nascimento e batizado” do personagem ocorrido “no tempo do rei”,² levando o narratário a efetuar a leitura do texto como fábula; *Eureka* propõe uma abordagem “*Physical, Metaphysical and Mathematical – of the Material and Spiritual Universe: – of its Essence, its Origin, its Creation, its Present Condition and its Destiny*” (Poe, v. 4, p. 134). Uma nota, entre colchetes, abre a exposição desse “Book of Truths”,

¹ Instrução da **população**, que pode ser estudada pelos movimentos promovidos no século XVII, por exemplo, por Comenius, pelos Oratorianos e por Port-Royal (Cambi, p. 284-296); ou dos **governantes**, dentre os quais se pode destacar, num exemplo de *déspota ilustrado*, a rainha Cristina, da Suécia, que recebeu aulas de Descartes (Silva, p. 21).

² Mamede Mustafá Jarouche (In: Almeida, 2000, p. 39; 380) determina “o período de 1808 a 1821” da história do Brasil para definir esse *tempo do rei*. Não se pode perder de perspectiva, no entanto, que a redação do texto – publicado no *folhetim A pacotilha* (1852/1853) – ocorreu sob reinado da casa de Bragança e que o sentido da expressão, no texto literário, pode estar indicando para uma temporalidade ficcional.

dedicando o trabalho “to the few who love me and whom I love [...]. To these I present the composition as an Art-Product alone: – let us say as a Romance; or, if I be not urging too lofty a claim, as a Poem” (Poe, v. 4, p. 134). Para introduzir tal volume (que cita a carta, encontrada em uma garrafa, “written in the year *two thousand eight hundred and forty-eight*”¹ por um sábio que comenta o trabalho de “Aries”, filósofo turco “surnamed Tootle”), continua o narrador: “*What I here propound is true*: – therefore it cannot die; – or, if by any means it be now trodden down so that it die, it will ‘rise again to the Life Everlasting’. Nevertheless it is a Poem only that I wish this work to be judged after I am dead”² (Poe, v. 4, p. 134-135). De Maistre (p. 19-20), recomenda uma *Viagem ao redor do meu quarto* como “um **antídoto certo contra o tédio** e um alívio para os **males que sofrem**” os contemporâneos, *viagem* que apresenta como um “sistema”. Propõe tal *antídoto* – ou *remédio* –, informa, na “certeza de ser útil” e motivado pelo sentimento de glória a ser alcançada por meio da redação de “um livro de descobertas” (Maistre, p. 19, sem grifo no original). William Henry Hudson (In: Carlyle, 1956, p. 5), considerando a estruturação de *Sartor resartus* – “one of the most vital and pregnant books in our modern literature” –, propõe que tal texto “defies exact classification”. O material, que apresenta traduzido por “the Tailor Patched: the tailor being the great German ‘Clothes-philosopher’, and the patching being done by [...] his English editor”, tem a forma que, propõe, poderia ser designada, seguindo o título da obra de Sterne, por “Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh”. De acordo com a interpretação do narrador – o *editor* – sobre a massa de manuscritos encontrados, com a elaboração do sistema denominado “Clothes-Philosophy”, o professor alemão objetivava empregar “the whole energy of his existence [...] directed, through long years, on one task: that of enduring pain, if he cannot cure it” (Carlyle, 1956, p. 155). O texto está constituído para o narratário, o *leitor*, pelo narrador-*editor*,³ que apresenta a proposta elaborada por

a certain Herr Diogenes Teufelsdröckh, an erudite German professor of ‘Allerley-Wissenschaft’, or Things in General, in the University of Weistsnichtwo [Nãosesabemquelugar; isto é, a

¹ Two no original. Anote-se a seguinte produção para meados do século XIX: *Système des contradictions économiques ou la philosophie de la misère*, de Pierre-Joseph Proudhon; *Miseria de la filosofia*, de Karl Marx; *Discours sur l’ensemble du positivisme*, de Auguste Comte; *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle*, de Pierre-Joseph Proudhon; *La estática social*, de Herbert Spencer; *Système de politique positive*, de Auguste Comte.

² Pode-se registrar ainda, que a situação ficcional de *A tale of a tub* está introduzida através da *The author’s apology*, em que o narrador afirma, ao lado do registro da receptividade do *discurso*, a existência de “two or three treatises written expressly against it”; entre os autores desses *tratados* está indicada a *conjectura* de um deles, que é refutada pelo autor, “that the author is dead” (Swift, 1955, p. 19-20).

³ O mesmo que no capítulo 9 do *Livro 3* congratula “the few British readers who have accompanied Teufelsdröckh through all his speculations” (Carlyle, 1956, p. 235).

Terra-do-nunca], of whose colossal work, ‘Die Kleider, Ihr Werden und Wirken’ (On Clothes: their origin and Influence), he [o editor] represents himself as being only the student and interpreter (W. H. Hudson, in: Carlyle, 1956, p. 5).

Idéias: o livro de *Le Grand* apresenta a narrativa – em carta para *Madame* que “não pode ser obrigada a ler mais do que quer” e em que o narrador, “em contrapartida”, tem “o direito de escrever apenas o que” quer – da própria vida contada como memória. Constatam, dentre as venturas e desventuras, a paixão ocorrida numa “época [em] que era muito irreligioso, e lia Thomas Paine, o *Système de la nature*⁴ e o jornal da Vestfália e o Schleiermacher, e estava a deixar crescer a barba e o entendimento, e queria” juntar-se “aos racionalistas” (Heine, 1995, p. 80) e o esforço empreendido, como discípulo de *Le Grand*, por redigir “Das idéias”. Para tal empreendimento, construindo a argumentação com uma paródia da *Ciência da lógica*,⁵ o narrador afirma:

Como vê, Madame, solidez e profundidade não me faltam. Só com a sistematização é que tenho mais dificuldades. Como verdadeiro alemão, deveria ter começado o livro com uma explicação do título, tal como é hábito e tradição no Sacro Império Romano. É certo que Fídias não fez nenhum prefácio ao seu Júpiter, tal como não se encontra qualquer citação na *Vênus de Médicis* – e eu observei-a de todos os lados; mas os gregos antigos eram gregos, e eu sou um alemão honesto, não posso negar por completo a natureza alemã, e, por essa razão, ainda tenho de me pronunciar *a posteriori* sobre o título do meu livro.

Por conseguinte, Madame, falo:

I. Das idéias

A. Das idéias em geral

a. De idéias sensatas

b. De idéias insensatas

α. Das idéias comuns

β. Das idéias encadernadas em pelica verde

Estas, por sua vez, dividem-se em – mas já vamos ver isso tudo (Heine, 1995, p. 63).

Dos textos observados quanto ao tópico da constituição do narratário, é possível apontar que os de Poe, De Maistre, Carlyle e Heine compartilham com o de Machado de Assis o fato de abordarem a temática da relação da ciência com a teoria como *sistema de idéias*. O fato de versarem implícita – como na

⁴ O *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral* é de M. Mirabaud, barão d'Holbach (2002); Pierre Simon Laplace, em *Exposition du système du monde*, constrói uma solução determinista, seguindo Newton, para explicar “l'essence du ‘vrai système du monde’” e explica o movimento dos planetas e satélites pela evolução “à partir d'une sphère de matière diffuse, homogène, entourant le soleil” (Laplace, 2002).

⁵ A formulação do segmento de texto satiriza, dada a **forma**, a organização dos tópicos de *Ciência da lógica*, de Hegel (1968, v. 2, p. 743-754); observado o **tema**, ataca toda a formulação que culmina, especificamente, na apresentação da *Tercera sección: La idea*, subdividida em três capítulos: *La vida*; *La idea del conocer*; e *La idea absoluta*.

sátira de Heine sobre a apresentação dos capítulos da *Ciência da lógica*, de Hegel – e explicitamente sobre assunto da filosofia – expondo claramente nomes de filósofos (*Áries-Tootle; Paine; Scheiermacher*), correntes (*jornal da Vestfália; racionalistas*) e obras filosóficas (*livro de descobertas; Système de la nature; Clothes-Philosophy; idéias sensatas/insensatas*) – e, ao mesmo tempo, destinarem a consideração do tema para um público não especializado, permite que se proponha que esses autores estão, propositalmente, encaminhando o debate para uma direção inversa à escrita *acroamática*, como proposto, entre outros, por Aristóteles e Leibniz. Não se pode perder de perspectiva, quanto à elaboração da advertência *Ao leitor*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, e se levado em conta o trabalho dos literatos citados, que parte importante da atividade de produção de texto deles estava dirigida também para a publicação na imprensa e que nesse material,¹ como ocorre na de Machado de Assis, estava contida a reflexão sobre a própria obra de arte. Do ponto de vista comparativo, a apreciação desses elementos, que constam tanto da advertência *Ao leitor* como dos textos literários indicados, permite estabelecer um primeiro critério para situar a **forma** e a definição da **abordagem**² de *Memórias póstumas de Brás Cubas* dentro de um grupo específico da produção textual do século XIX, de que a edição do texto literário tem objetivo oposto ao de Platão, este metafísico que propôs expulsar os *poetas* e os seus *poemas* da *República*. A adoção de um segundo critério, ao lado desse que contém a narrativa dirigida *aos leitores* e aborda *sistemas* ou *idéias*, restringe o grupo de textos para a observação. Tal critério está constituído também pela adoção de recursos textuais que são recorrentes – considerado o material textual produzido pelo grupo de

¹ Manuel Antonio de Almeida publicou, por exemplo, os artigos A independência dos jornais, A poesia como pensamento e surpresa, O riso e O trabalho e a crítica: a vaidade entre espelhos; Poe escreveu The philosophy of composition; Th. Carlyle publicou Wilhelm Meister's Apprenticeship: a Novel from the German of Goethe, The Life of Schiller, German Romance, Lectures on the History of Literature, On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History, Past and Present, Oliver Cromwell's Letters and Speeches; Heine, entre outros textos, escreveu Zur Geschichte der neueren schönen Literatur in Deutschland; Die romantische Schule; Religion and Philosophy in Germany.

² O termo, nesse caso, implica a definição de um âmbito de estudo, quanto ao texto que é objeto da atenção, que contempla a investigação do posicionamento – político, filosófico, teológico – que sustenta o autor quando da constituição daquela narrativa, na forma e no tema abordado. Esse âmbito de estudo leva em conta que “o narrador é, em uma última instância, uma invenção do autor; sendo assim, é um fato que o autor pode projetar sobre o narrador determinadas atitudes ideológicas, éticas, culturais, etc., que perfilha, o que não quer dizer que o faça de modo direto e linear, mas eventualmente cultivando estratégias ajustadas à representação artística dessas atitudes” (Reis, 1999, p. 354-355), ou, também, atitudes outras, que não adota e pretende evidenciar criticamente. Na exegese bíblica, recebe a designação de “análise teológica”, caracterizada por John Bright (apud Wegner, p. 297) pelo fato de não se limitar a “extrair o significado verbal preciso do texto”, mas procura “a teologia [ou: sistema teórico] que informa o texto”. Propõe-se a “descobrir não meramente o que a antiga lei exigia, mas também a teologia expressa na lei; não somente os abusos atacados por Amós, mas a teologia que o induziu a condená-los; não somente as diretrizes dadas por Paulo a esta ou aquela igreja, mas a teologia que o impelia a dá-las”. O princípio que embasa tal procedimento é o de que “todos os textos bíblicos expressam teologia no sentido de que todos estão animados, mesmo que às vezes indiretamente, por uma preocupação teológica. Cabe ao intérprete tratar de descobrir qual era essa intenção”. O trabalho comparativo é fundamental nesse processo: “para ser possível avaliar a teologia (ou: sistema em que está inserida a intencionalidade expressa em determinada narrativa) de um texto, é necessário determinar ou descobrir inicialmente outros textos que tratam da mesma temática” (Wegner, p. 298). Quando, na comparação, são estudados outros textos do mesmo autor, o conjunto é considerado num procedimento conceituado como *macrotexto*; quando estudados textos de outros autores, o volume de material considerado, arbitrado pelo analista, é trabalhado como um recorte definido sob o conceito *contexto*.

literatos dos séculos XVIII e XIX estudado –, incluídos os que, comprometendo o narratário pela apresentação deles, explora a necessidade da atividade de atribuição de sentido, pelo leitor, a uma expressão gráfica determinada, questão estudada sob o aspecto dos recursos textuais utilizados pelos literatos para a discussão de sistemas ideais.

2.1.2 Definição da forma: relato de uma *vida*

Ao lado do aspecto de operar com a constituição do *leitor* como narratário, o capítulo 1 – *Óbito do autor* inicia identificando-o como de relato de uma vida numa situação ou variante específica e afirmando uma inversão do “uso vulgar” ao iniciar pela *morte*: “Algum tempo hesitei se devia abrir estas memórias pelo princípio ou pelo fim, isto é, se poria em primeiro lugar o meu nascimento ou a minha morte” (Assis, 1970, v. 13, p. 11). Esse aspecto, que introduz o da descrição da vida do personagem, permite que se proponha a comparação do texto com as *Memórias de um sargento de milícias*. Com esse critério, pode-se ponderar também uma aproximação com a literatura do tipo *picaresca*. O aspecto a evidenciar, neste caso, é o de que a *picaresca* tem, como um dos seus fundamentos, a crítica social, crítica que percebemos quando os textos apresentam, como caricatura, o que é apercebido como a situação real da população diante da constituição de sistemas morais, ideais, elaborados por pensadores dentro do âmbito de um dos segmentos teológicos dos séculos XVI e XVII, os que tomam a aparência de sistemas filosóficos, e cujo conjunto de obras a tradição designa por *moralismo*.¹ David José Pérez (In: *Moralistas espanhóis*, p. 15) situa a *picaresca* nesse contexto, afirmando que a “*Idade de Ouro* da literatura espanhola foi fecundíssima em quantidade e qualidade. No que toca à religião, à moral e ao misticismo, raras vezes se fez igual e nunca melhor em qualquer outra época depois dessa *Edad*”, indicando ainda que “as obras-primas da literatura castelhana não são obras de arte pura, de puro e exclusivo sentido estético”, nomeando a “de Arcipreste de

¹ O contexto da apresentação das idéias pelos denominados *moralistas* espanhóis, principalmente Baltazar Gracián, Luis de Molina – cuja obra, *Concordia del libre albedrío con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, forneceu elementos para a obra de Leibniz (Cf. *Diccionario*, 1983, p. 631; e *Belaval*, v. 6, p. 240) –, o contexto para Francisco de Vitória e Juan de Mariana, é o da luta religiosa conseqüente ao Concílio de Trento. A afirmação do posicionamento católico, nos séculos XVI e XVII, é o da prescrição moral embasada no *casuismo* e na exposição da doutrina, procedimento caracterizado, na Estética, sob o conceito *barroco*. Esse procedimento é criticado já na época por Lope de Vega (cf. *Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo, dirigido a la academia de Madrid*); em Machado de Assis (1970, v. 13, p. 191; e 1994, v. 2, p. 371, respectivamente) o tema está presente, por exemplo, em *Memórias póstumas de Brás Cubas* – na forma da citação a Vieira e Bossuet – e no conto *A igreja do diabo* – “[...] Nisto os serafins agitaram as asas pesadas de fastio e sono. Miguel e Gabriel fitaram no Senhor um olhar de súplica, Deus interrompeu o Diabo. — Tu és vulgar, que é o pior que pode acontecer a um espírito da tua espécie, replicou-lhe o Senhor. Tudo o que dizes ou digas está dito e redito pelos **moralistas** do mundo. É assunto gasto; e se não tens força, nem originalidade para renovar um assunto gasto, melhor é que te cales e te retires. Olha; todas as minhas legiões mostram no rosto os sinais vivos do tédio que lhes dás” (sem grifo no original).

Hita, *La Celestina*, grande parte das poesias de frei Luís de Leon e mesmo *D. Quixote*” como “obras *exemplares*, nas quais o respectivo autor depositou a intenção e imprimiu a finalidade de edificar moralmente ao leitor, o que não quer dizer que sempre [esses autores] o conseguiram”.

Essa possibilidade de constituir a ligação da narrativa da vida com esse gênero literário para obter subsídios que auxiliem no entendimento do tema está aberto também pelo fato de que Machado de Assis reflete o conhecimento dessa discussão em *Memórias póstumas* quando, referidos ao tópico da “transmissão e a educação” (Assis, 1970, v. 13, p. 49) do personagem *Brás Cubas*, coloca em cena o “tio João, o antigo oficial de infantaria” e o “tio Ildefonso, então simples padre” (Assis, 1970, v. 13, p. 43). Recortando as características, como caricatura, dos dois grupos que, junto com a nobreza católica, participam da tentativa de manutenção do projeto feudal espanhol numa época de mudança da estrutura econômica que caracteriza a modernidade, Machado de Assis transporta-as para o enredo: o tio militar de *Brás Cubas* “era um homem de língua solta, vida galante, conversa picaresca”, de quem “as escravas que batiam roupa” no fundo da chácara diziam “este sinhô João é o diabo!” (Assis, 1970, v. 13, p. 49-50), rememora o personagem. Um paralelo desta caracterização satírica¹ está dado em *Memórias de um sargento de milícias* quando o narrador registra estar obrigado, sobre o “soldado de granadeiros, com o seu uniforme de sargento bem assente”, a “repetir quase sempre as mesmas cenas com ligeiras variantes: a fidelidade [...] com que acompanhamos a época, da qual pretendemos **esboçar uma parte dos costumes**, a isso nos obriga” (Almeida, 2000, p. 329; 307, sem grifo no original).

Ao referir, no enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, o conflito dos *tios* personagens sobre o modelo – ou *método* – de educação a ser adotado no caso do personagem, Machado de Assis está informado pelo contexto – da diferença entre a proposta do sistema moral para o comportamento e o comportamento *de fato* – satirizado na *picaresca* espanhola, indicações explicitadas no texto pela referência da autoridade de Tertuliano e do símbolo de Nicéia, e está, como o faz Almeida, atualizando o **tema do moralismo** para o Rio de Janeiro do início do século XIX. O *tio cônego* de *Brás Cubas*

¹ A tradição está presente, no século XIX e na América Latina, no texto *Vida y hechos del famoso Caballero Don Catrín de la Fachenda*, de José Joaquim Fernández de Lizardi; na tradição literária em língua portuguesa o tema é estudado por Ulla M. Trullemans em *Huellas de la picaresca en Portugal*.

tinha muita austeridade e pureza; tais dotes, contudo, não realçavam um espírito superior, apenas compensavam um espírito medíocre. Não era homem que visse a parte substancial da Igreja; via o lado externo, a hierarquia, as preeminências, as sobrepelizes, as circunflexões. Vinha antes da sacristia que do altar. Uma lacuna no ritual excitava-o mais do que uma infração dos mandamentos. Agora, a tantos anos de distância, não estou certo se ele poderia atinar facilmente com um trecho de Tertuliano, ou expor, sem titubear, a história do símbolo de Nicéia; mas ninguém, nas festas cantadas, sabia melhor o número e casos das cortesias que se deviam ao oficiante. Cônego foi a única ambição de sua vida; e dizia de coração que era a maior dignidade a que podia aspirar. Piedoso, severo nos costumes, minucioso na observância das regras, frouxo, acanhado, subalterno, possuía algumas virtudes, em que era exemplar, mas carecia absolutamente da força de as inculcar, de as impor aos outros” (Assis, 1970, v. 13, p. 50-51).

A elaboração literária apresentada numa **forma** que atualiza para novo contexto a discussão encetada pela *picaresca*, ao apontar para a discrepância entre um determinado *sistema ideal* elaborado e a sua concretização implementada para reger comportamentos no *real*, pode ser identificada como **tema** abordado por autores europeus que tiveram seus textos editados no século XVIII. Nessa linha podem ser observados, por exemplo, o relato da vida dos personagens em *Histoire de Gil Blas de Santillane*, de Lesage; *The history of Tom Jones, a foundling*, de Fielding; e *The life and opinions of Tristram Shandy, gentleman*, de Sterne. O prólogo de “*Gil Blas ao leitor*” apresenta o ponto de partida da história do estudante que encontra o “epitáfio” do “licenciado” e a partir dali a herança “de cem ducados e uma carta” com as recomendações em latim, com o que parte para Salamanca. *Gil Blas* recomenda: “Leitor, quem quer que fores [...] Se leres os meus sucessos sem tomares sentido nas instruções morais que contêm, não tirarás proveito da obra; mas se a leres com atenção, acharás nela, segundo o preceito de Horácio, o útil misturado com o agradável” (Lesage, p. 17-18). O título da narrativa da vida de *Tom Jones* inicia com o “nascimento do enjeitado” e a história é levada “a uma conclusão em que, para nosso grande prazer”, informa o narrador, “embora talvez contra as” – dirigindo-se ao *leitor* – “tuas expectativas, o sr. Jones parece ser o mais feliz de todos os homens”, confessando “sinceramente não haver ainda descoberto qual a felicidade que este mundo proporciona igual à posse de uma mulher como Sofia” (Fielding, p. 13; 612-613). O encontro e o casamento, nesse caso nomeada a personagem¹ pela palavra que na língua grega significa

¹ O mesmo nome recebe o personagem objeto da atenção de *Rubião*, no romance *Quincas Borba*, de Machado de Assis.

sabedoria, indicam a ocorrência de desfecho semelhante ao de *Memórias de um sargento de milícias*, quando dirige para a idéia de repetição das discrepâncias encontradas na experiência de vida¹ – quando o ideal de comportamento social e a vontade individual conflitam –, com a indicação de um retorno ao ponto inicial² pelo casamento do personagem e pela menção de novos nascimentos. Se no enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas* a declaração é a de que não houve descendência, *Gil Blas*, por exemplo, encerra a narrativa informando “há três anos, amigo leitor, que vivo contente com esta companhia tão amável. O céu dignou-se a conceder-me dois filhos para pôr cúmulo à minha felicidade: a sua educação fará o recreio do resto dos meus dias porque creio piamente que sou seu pai”. Na introdução de *Tristram Shandy* – onde está situada a reflexão sobre a desatenção dos pais quanto à geração dele como “Ser racional” e cujo enredo encerra com uma reflexão sobre as “providências” que deviam “ser tomadas para a continuação da raça de um Ser tão grandioso, tão exaltado e tão divino quanto o homem” (Sterne, p. 45; 597) –, José Paulo Paes anota que o narrador é “o responsável pela maior parte das digressões”³ apresentadas no romance e que “boa parte” delas

nasce da maníaca fixação de Toby e Walter Shandy em seus respectivos *hobby-horses*. Ao menor pretexto, aquele se põe a dissertar sobre **assuntos militares**, quando não é o outro que se dedica a expor as suas **extravagantes teorias** ou a comentar os livros e autores onde lhes foi buscar a inspiração. Por via das falas desses dois protagonistas, Sterne recheia o texto do livro de uma erudição estapafúrdia – *learning run mad*, chama-lhe Christopher Ricks – e de uma pitoresca terminologia científica que o ajudam a cumprir vitoriosamente sua promessa de “passar do jocoso ao sério, e do sério ao jocoso, alternativamente, tal como está dito na epígrafe de John of Salisbury por ele escolhida para ornar o frontispício do volume III do seu romance (Paes. In: Sterne, p. 30-31, sem grifo no original).

Sob a epígrafe⁴ do filósofo estoíco romano Epíteto para os dois primeiros volumes, o narrador de *Tristram Shandy* “se deixa contaminar pelo vezo anátomo-fisiológico ao exaltar as virtudes do seu livro,

¹ O texto pode estar construído com intencionalidade satírica quanto ao épico: *Leonardo pai e filho* recebem, em *Memórias de um sargento de milícias*, o mesmo nome do “soldado bem disposto” *Leonardo* nos cantos 6 e 9 d’*Os lusíadas* (Camões, 2002a; e 2002b). Cf. *Lionardo*, na edição de Emanuel Paulo Ramos. In: Camões, p. 229; e 311).

² “Ora, os extremos se tocam, e estes, tocando-se, fechavam o círculo dentro do qual se passavam os terríveis combates das citações, provarás, razões principais e finais, e todos esses trejeitos judiciais que se chamava o *processo*. Daí sua influência moral” (Almeida, 2000, p. 65).

³ O narrador também recomenda a prática aos *leitores*: “O mundo, naquele momento, houve por bem resolver a questão de modo diferente. Deixai de lado o livro e eu vos concederei meio dia para conjecturardes quais fossem as razões desse procedimento” (Sterne, p. 56).

⁴ *Ταρασσει τους Ἀνθρώπους οὐ τὰ Πραγματά, [Não são as coisas práticas as que agitam os homens], ἀλλὰ τὰ περὶ τὸν Πραγματῶν Δογματά [mas, acerca das práticas, os dogmas (ou: sistemas)].*

que ‘visa, mercê da elevação e depressão mais freqüente e convulsiva do diafragma [...] durante o riso, a expulsar a *bile* e outros *sucos* amargos da vesícula biliar, do fígado e do pâncreas dos súditos de Sua Majestade’” (Paes. In: Sterne, p. 30-31). Como o fazem Machado de Assis em *Memórias póstumas de Brás Cubas*⁵ e os demais autores recortados para observação da **forma** adotada, Sterne introduz o contexto histórico no texto, ao apresentar “uma erudição similarmente caricata” (Paes. In: Sterne, p. 31) da ciência da época. Dentre os nomes dos autores enumerados por José Paulo Paes (In: Sterne, p. 31), “na sua maioria clássicos”,⁶ encontramos, em quantidades diferentes mas com a mesma função, referência também nas demais obras estudadas; além disso, nesse novo contexto de produção de sistemas que passam a ser denominados teorias, estas apresentadas não mais dentro do âmbito eclesiástico (como predominava na Espanha da *Idade de Ouro*), mas no da ciência (uma atividade em valorização na Inglaterra do início da *Revolução industrial*), o texto literário chama a atenção para as “extravagâncias [...] de John Spencer e seu estudo sobre a circuncisão”, de “Albert Rubenius e seu tratado do vestuário romano” e de Adrian Baillet e seu livro a respeito de crianças-prodígio”, salientando o analista que “no rol de obras fora do comum” enumeradas pelo literato, “o lugar de honra cabe à *Anatomia da melancolia*[⁷], de Robert Burton, miscelânea de informações curiosas, citações clássicas e fantasias eruditas sobre a “**doença da melancolia**, **a doença de Hamlet**, que era para aqueles tempos (o século XVII) o que é a psicanálise para o século XX” (Paes. In: Sterne, p. 31, sem grifo no original).

2.1.3 Definição da abordagem: radicalização do efeito pela *Dedicatória*

Machado de Assis radicaliza o efeito construído com a advertência *Ao leitor* ao indicar, no final do capítulo 1 – *Óbito do autor*, a ocorrência da morte: “Morri de uma pneumonia; mas se lhe disser que foi menos a pneumonia, do que uma idéia grandiosa e útil, a causa da minha morte, é possível que o leitor me

⁵ Uma das áreas predominantes de formação acadêmica, no Brasil colonial de fins do século XVIII, era a da carreira eclesiástica, no âmbito do *regalismo* católico (Beal, 321-340).

⁶ “Platão, Aristóteles, Sêneca, Cícero, Horácio, Longino, Luciano[,] etc., ou filósofos mais modernos como Erasmo, Descartes, Malebranche, Locke[,] etc., especialistas em engenharia militar (Gobesius, Stevinus, Tartaglia[,] etc), e em ciência (Hipócrates, Galileu, Bacon, Andréa Pareus, Metheglingius[,] etc.)” (Paes. In: Sterne, p. 31).

⁷ O texto de R. Burton é referido por “grands monstres de la littérature (de Sterne à Mac Cormack – en passant par Melville –, de Baudelaire à Borgès, etc.). **Sous le nom de Démocrite junior, Robert Burton analyse la Mélancolie** : ses causes, ses symptômes, ses effets, les caractéristiques les plus inattendues de ses manifestations, ses remèdes. Divisée en trois grandes parties, *Anatomie de la mélancolie* est précédée d'un succulent prologue de quelque 300 pages qui explique le pourquoi et le comment du sujet, le justifie en quelque sorte. Très lue dès sa sortie, pillée par la suite, oubliée au XVIII^e siècle, redécouverte par le mélancolique XIX^e, si l'œuvre ne vient à bout d'un sujet ontologiquement inépuisable, elle révèle les aspects les plus divers de l'espèce humaine” (Burton, 2002, sem grifo no original).

não creia, e todavia é verdade” (Assis, 1970, v. 13, p. 14). Essa situação é radicalizada, como efeito para o narratário, na definição da abordagem que deve introduzir o relato, criando o lugar especial da elocução do tema, ao modo do que fizeram Almeida, Lesage, Fielding, e Sterne, para comprometer o *narratário* no assentimento da situação ficcional criada e preparar para a compreensão do **tema**, tópico que em *Memórias póstumas de Brás Cubas* é ratificado na *Dedicatória*. Nela o texto apresenta a separação completa entre o narrador e o corpo do personagem *Brás Cubas*, resguardada a coerência do efeito no texto na advertência *Ao leitor*: “evito contar o processo extraordinário que empreguei na composição destas *Memórias*, trabalhadas cá no outro mundo. Seria curioso, mas nimamente extenso, e aliás desnecessário ao entendimento da obra” (Assis, 1970, v. 13, p. 10).

O elemento referencial é o do fato que ocorre com a matéria depois da morte, sentido contemplado em outros três pontos de *Memórias póstumas de Brás Cubas* – “comido de lazeira e vermes”; “o editor dá de graça aos vermes”; “a paixão do lucro, que era o verme roedor daquela existência” (Assis, 1970, v. 13, p. 63; 112; 140, respectivamente) – e que pode ser encontrado na literatura brasileira da época, como aparece, por exemplo, em texto de José de Alencar.¹ Considerado o tema da morte em títulos de obras de literatos, pode ser registrada a existência do *Diálogo dos mortos*, produzido por Luciano;² e, sobre Napoleão Bonaparte, de *Mémoire d’outre tombe*,³ por François-René Chateaubriand. O ponto importante a ser observado em *Memórias póstumas de Brás Cubas* é, sim, o da originalidade⁴ do estatuto do narrador

¹ Cf. *A alma de Lázaro* (1872): “Ainda morta, e brevemente pasto dos vermes [...]. Mas não o conseguirão! Hei de disputá-la até aos vermes e ao pó da terra” (Alencar, p.285).

² “Lucian satirized almost every aspect of human behavior. One of his favorite topics is man's failure to realize the transience of greatness and wealth. This Cynic theme permeates his dialogue *Charon*, while in the *Dialogues of the Dead* and other pieces, the Cynic philosopher Menippus is made to jibe at kings and aristocrats, reminding them how much more they have lost by death than he. In *Timon* Lucian recounts how Timon, after impoverishing himself by his generosity and becoming a hermit, is restored to wealth, once again to be surrounded by toadies to whom he gives short shrift. Other human frailties Lucian satirized are the folly of bargaining with the gods by sacrifices, crying over spilt milk when bereaved, and the love of telling or listening to strange tales” (Lucian, 2002). José Guilherme Merquior (p. 14) relaciona as leituras, das obras de Luciano, no *barroco*: como Fénelon; *Dialogues des morts* (1863), de Fontenelle; e no período *moderno*: *Operette morali* (1826), do “grande pessimista Leopardi”.

³ Esta relação com *Memórias póstumas de Brás Cubas* está registrada por Silviano Santiago (1998, p. 123-124).

⁴ A forma da *Dedicatória*, entre outros segmentos do texto é referida na linha de interpretação em que se situa Afrânio Coutinho (1966, p. 3), da “noção corrente da crítica machadiana”, de “divisão nítida, situada em torno de 1880, quando atravessara [Machado de Assis] a crise dos 40 anos, inaugurada nova fase de sua carreira artística” e indicativa de uma “mudança de orientação” que inclui a “técnica de ficção” e a “própria atitude do autor em face da vida”. Esta divisão estaria então “cristalizada”, propõe ainda Afrânio Coutinho (1966, p. 19) citando Peregrinho Júnior para indicar, as “múltiplas, obscuras e complexas influências” que “se reuniram para criar a sua maneira de ser definitiva, a qual denota um profundo envenenamento das suas fontes corroendo-lhe a saúde espiritual, a alegria física e a simplicidade elementar, as fontes da inocência e da generosidade humanas” (Coutinho, 1966, p. 13-14). Afrânio Coutinho (1940, p. 14) cita como “fatores” os de “natureza psicológica e constitucional, social e cultural”, pela ordem: “a consciência da inferioridade física e a constituição psicológica semi-anormal; o conflito íntimo resultante da consciência da inferioridade social pela origem humilde e mestiçamento e da preocupação de ascensão social; e as doutrinas aberberadas na leitura e meditação dos autores prediletos, as quais se lha ajustaram perfeitamente”. Nessa vertente interpretativa afirma, ainda, “o pessimismo”, contendo “laivos de cepticismo”, e encontrando adequada expressão artística no “humorismo” como “válvula de escapamento de sua angústia e dos recalques da sua alma, acumulados através das injustiças da vida”, e, tendo o autor entrado então “no conhecimento dos [humoristas] ingleses”, tem “definitivamente fixados os traços do seu [próprio] humorismo, além de outras fontes de influência “de concepção e técnica literária e de estilo”, de “filosofia ou concepção de mundo e do homem” (citando Pascal, Montaigne, Schopenhauer, o *Eclesiastes*,

como *defunto autor*, mas desde a consideração do material apresentado como produzido desde uma situação singular – atemporal – como “saudosa lembrança” ofertada “ao verme que primeiro roeu as frias carnes do meu cadáver” (Assis, 1970, v. 13, p. 5).

O ponto de apoio para uma elucidação possível deste segmento do texto vem da constância do trabalho de relação estabelecida pelo autor de *Memórias póstumas de Brás Cubas* com textos, conhecidos no Brasil da época, da tradição. Para o estudo do caso dessa relação na *Dedicatória*, como um exemplo das ocorrências, é preciso considerar que propostas de classificação¹ dos “tipos de relações transtextuais”, como o estuda Ana Maria Lisboa de Mello (p. 13) quanto à “noção de hipertexto”, de Gérard Genette, ou pelo estudo de Carlos Reis (1999, p. 229-238), que aborda “a postulação genettiana” sob o conceito “arquitextualidade”, constituem auxílios importantes. Pela característica de serem critérios adotados para definir os tópicos de uma série que deve dirigir o processo de classificação, no entanto, essas propostas não dão conta da complexidade implicada nos casos, uma vez que, como registra a professora de literatura brasileira, o teórico francês assinala “que pode haver imbricamento dessas práticas” (Mello, p. 14) e o teórico português estuda o conceito especificamente para introduzir a análise do tema *Modos do discurso e gêneros literários* (Reis, 1999, p. 239-265). Além disso, quanto ao estudo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, é preciso levar em consideração o fenômeno importante que ocorreu, com características específicas nesse período do último quartel do século XIX nas áreas da criação intelectual na arte, quanto ao tema da *representação*, que colocou em confronto com o *realismo* as correntes que, especialmente na pintura e na escultura, foram denominadas de *simbolismo*, *impressionismo* e *pós-impressionismo*.²

Para o estudo da aplicação das que atualmente denominamos *relações transtextuais* em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, é preciso levar em conta uma característica peculiar e ao mesmo tempo constante nessa obra em que estão contemplados os *tipos* propostos por Gérard Genette. Essa característica é a de que

Leopardi) e dos “livros prediletos”: a *Bíblia*, o *Prometeu*, o *Hamlet*, o *D. Quixote* (Coutinho, 1966, p. 61; 65-66).

¹ A identificação dos tipos propostos pelo teórico francês está apresentada sob os seguintes conceitos estudados no artigo: “Intertextualidade”; “Paratextualidade”; “Metatextualidade”; “Hipertextualidade”; e “Arquitextualidade” (Mello, p. 13-14).

² *Simbolismo*: o termo tanto indica a preocupação do artista com o sentido alegórico da *representação* do *real* como um movimento artístico que surge na França a partir de 1880; representantes: Pierre Puvis de Chavannes, Gustave Moreau e Odilon Redon. Influenciou a pintura do holandês Vincent Van Gogh e dos franceses Paul Gauguin e Emile Bernard. Influenciou, no século XX, aos artistas das correntes *fauvismo*, *expressionismo* e *surrealismo*. *Impressionismo*: corrente da segunda metade do século XIX; representantes: Edgar Degas, Edouard Manet, Claude Monet, Berthe Morisot, Camille Pissarro, Pierre-Auguste Renoir e Alfred Sisley. *Pós-impressionismo*: termo utilizado na pintura para indicar a variedade de estilo, especialmente na pintura, na França entre 1880 e 1905; representantes: Cézanne, Gauguin e Van Gogh. Henri de Toulouse-Lautrec e Georges Seurat.

a relação estabelecida com determinada obra, indicada a partir de determinado elemento constante do texto, pode ser corroborada por outra relação estabelecida com a mesma obra a partir de outro elemento, situado em outro ponto do texto. É a consideração dessa possibilidade que pode tanto sustentar uma interpretação proposta como a de abrir os dados para proceder à identificação da tipologia dos casos de *relações transtextuais* adotados por Machado de Assis. No caso específico da *Dedicatória*, a conexão entre o lugar de elocução do texto desde uma perspectiva atemporal com a oferta desse trabalho empreendido ao *verme que primeiro roeu as frias carnes do meu cadáver* pode ser estabelecida com um texto da tradição que está referido no capítulo 6 – *Chimène, qui l'eût dit? Rodrigue, qui l'eût cru?* e, a partir dessa relação, com outros elementos do texto. Numa rememoração do passado que – introduzida no capítulo 5 – *Em que aparece a orelha de uma senhora*, ocorre “um dia”, quando *Brás Cubas* “já enfermo” vê *Virgília*, a mulher com quem manteve um caso extraconjugal, “assomar à porta da alcova” (Assis, 1970, v. 13, p. 23) – apresenta uma segunda transgressão da noção de temporalidade, o personagem – tendo já avisado “imagine o leitor que nos amamos, ela e eu, muitos anos antes” (Assis, 1970, v. 13, p. 23) – informa:

Da cama, onde jazia, contemplei-a durante esse tempo, esquecido de lhe dizer nada ou de fazer nenhum gesto. Havia já dois anos que nos não víamos e eu via-a agora não qual era, mas qual fora, quais fôramos ambos porque um Ezequias misterioso fizera recuar o sol até os dias juvenis. Recuou o sol, sacudi todas as misérias, e este punhado de pó, que a morte ia espalhar na eternidade do nada, pode mais do que o tempo, que é o ministro da morte. Nenhuma água de Juventa igualaria ali a simples saudade (Assis, 1970, v. 13, p. 24).

O segmento de texto possibilita que se estabeleça relação com duas tradições que operam com o tema da temporalidade: com a mitologia grega, pela citação da “ninfa” *Juventa*, “transformada em fonte por Júpiter” ou *Zeus*, cuja “virtude” era a de “rejuvenescer aqueles que se banhavam nelas” (Dicionário, 1958, p. 398) e com o texto vétero-testamentário do profeta Isaías. A importância dessa relação, pelo conteúdo, pode revestir-se de significação para outros elementos do texto literário analisado. Ezequias é rei de Judá no tempo do profeta Isaías,¹ quando adoece “de uma enfermidade mortal”; sob o ultimato da morte, determinado pela divindade e recebido através do profeta, o rei reage com uma fórmula de súplica daquela tradição religiosa – “Ah, Iahweh, lembra-te de que tenho andado na tua presença” – e, por intermédio do profeta, é atendido de um modo que na literatura pode ser designada como narrativa de tipo *maravilhoso*:

“Ouvi a tua oração e vi as tuas lágrimas. Pois bem, eu te curarei; dentro de três dias, subirás ao Templo de Iahweh. Acrescentarei quinze anos à tua vida. Das mãos do rei da Assíria te livrarei, a ti e a esta cidade, e a esta cidade assegurarei a proteção.

Então disse Isaías: ‘Tome-se uma pasta de figos e aplique-se como **emplasto** sobre o abscesso e ele viverá’. Ezequias perguntou: ‘Qual o sinal de que subirei ao Templo de Iahweh?’ Ao que respondeu Isaías: ‘Eis o sinal da parte de Iahweh de que ele cumprirá a palavra que pronunciou. Eu farei recuar dez graus a sombra que o sol avançou sobre os graus da câmara alta de Acáz’. **O sol recuou dez graus** sobre o que tinha avançado (Isaías, 38¹⁻⁸. In: Bíblia, 1981, p. 1020, sem grifo no original).

A característica do reinado de Ezequias é a de ter aberto o reino de Judá para o domínio de um povo estrangeiro, o dos babilônios.² Numa condensação de um período de tempo histórico que coloca os dados que referem um período maior na relação com a vida de um profeta (artifício que a análise de texto bíblico já identificava no século XIX), o texto vétero-testamentário continua com o relato da caída da Babilônia sob o domínio do persa Ciro. A nova dominação é apresentada como passo necessário na esperança da reconstituição do reino, esperança expressa no juízo ou *Discurso escatológico* do denominado *terceiro*³ Isaías, como consta na tradução de Santos Farinha:

¹ A edição de 1902 do texto bíblico em língua portuguesa já contém uma introdução aos *Livros proféticos* que considera a crítica textual da época e o debate com “os escritores racionalistas”, incluído Voltaire, além de introduções específicas, como para *Isaías* (Bíblia, 1902, p. 309-313; 315-316). Machado de Assis (1970, v. 4, p. 264-288) indica, no texto *Henriqueta Renan*, o interesse por esse tipo de material; além disso, estão listados como parte da biblioteca do literato, entre as obras de Ernest Renan, cinco volumes sobre *Histoire du peuple d’Israël* e, na sessão de livros classificada como *Domaine biblique et religieux*, o texto de Th. Noldeke, “*Histoire littéraire de l’Ancien Testament*. Traduit de l’allemand par M. M. Hartwig Derenbourg et Jules Soury. Paris, Sandoz et Fischbacher, 1873. [Garnier]” (Massa, 1961, p. 234; 206).

² Cf. *Isaías* 39 (Bíblia, 1981, p. 1020-1021).

³ A exegese da segunda metade do século XX propõe o livro de Isaías como uma justaposição de três elocuições: Isaías I (capítulos 1 a 39); Isaías II (capítulos 40-55); e Isaías III (capítulos 56-66) (Sellin; Fohrer, p. 544-583).

Porque eis-aí virá o Senhor no fogo, e as suas quadrigas como um torvelinho: para desafogar em recompensa com indignação o seu furor, e a sua increpação com labaredas de fogo: porque o Senhor com fogo e armado da sua espada, julgará discernindo toda a carne [os corpos] e serão muitos os que ficarão mortos pelo mesmo Senhor [...].

E eu escolherei dentre eles [os que não serão mortos, os] sacerdotes, e levitas, diz o Senhor: porque bem como durarão os novos Céus, e a nova terra, que eu faço subsistir diante de mim, diz o Senhor: assim **subsistirá a vossa posteridade, e o vosso nome**. E as festas dos primeiros dias dos meses se mudarão noutras festas de cada mês, e o sábado noutra sábado: toda a **carne** virá para fazer as suas adorações diante da minha face, diz o Senhor. E **eles sairão, e verão os cadáveres dos homens, que prevaricaram contra mim**: o seu verme [1] não morrerá, e o seu fogo não se extinguirá: e **servirão de espetáculo a toda a carne** até ela se fartar de ver semelhante objeto (Isaías 66^{15-16; 21-24}. In: Bíblia, 1902, p. 412-413, sem grifo no original).

O contexto deste *discurso* do profeta é o do anúncio de um projeto de salvação da soberania territorial de um reino, que hoje denominaríamos de projeto *nacional*. Os narratários são admoestados a aderir ao projeto – “eles”, os que “sairão para ver” – dirigido pelos sacerdotes pelo anúncio da condenação daqueles que não se submetem – “os cadáveres dos homens que se rebelaram contra mim [diz Iahweh]” (Isaías 66²⁴. In: Bíblia, 1981, p. 1049) –. Esse texto é retomado na tradição para subsidiar outros discursos religiosos de redenção. Ao mesmo tempo, é um discurso teleológico e cumpre, no contexto religioso, a função do discurso literário épico, de propor a mobilização em torno de determinado projeto de poder, como ocorre também na *Divina comédia*, de Dante,² onde primeiro *Virgílio* e depois *Beatriz* acompanham *Dante* no percurso que culmina com a experiência mística e com a visão da divindade que concede a salvação eterna aos justos. Não parece, por isso, estranha a colocação da referência ao texto de Isaías, no capítulo 5 – *Em que aparece a orelha de uma senhora*, na relação com a personagem *Virgília* que, no capítulo 26 – *O autor hesita*, está referida ao autor da *Eneida*: “– Virgílio! exclamou [o pai de *Brás Cubas*]. És tu, meu rapaz; a tua noiva chama-se justamente *Virgília*”³ (Assis, 1970, v. 13, p. 110) e depois,

¹ O termo, nesse contexto, significa *descendência*. Cf. Isaías 41¹⁴: “Não temas, vermezinho de Jacó, e tu, bichinho de Israel” (Bíblia, 1981, p. 1023). A indicação, no capítulo 66, é a de que *não morrer* é o que constitui o castigo.

² A concepção escatológica é adotada, na literatura ocidental, por Dante (2002a), na *Divina comédia*. Isaías 41¹⁰ é citado explicitamente no verso 90, no canto 25 do *Paraiso*, para indicar o comportamento do crente no mundo. Na *Divina comédia* (Dante, 2002a) também estão referidos outros termos, que constam no capítulo 22 – *Volta ao rio*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, como “*signor mio*”, “*Rialto*”, “*Veneza*” (Assis, 1970, v. 13, p. 96), além da referência ao início do percurso em uma floresta, no canto 1 do *Inferno*: “*Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura, / ché la diritta via era smarrita. / Ah! quanto a dir qual era è cosa dura / esta selva selvaggia e aspra e forte / che nel pensier rinova la paura!*” (Dante, 2002a), contrastando com o conteúdo do capítulo 25 – *Na Tijuca*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*.

³ Sônia de Almeida Barbosa Grund (p. 58-59), para o exame da intertextualidade sob o critério de que “o autor não só constrói a sua escrita, mas também o seu leitor”, afirma o personagem constituído como “um anti-Enéias”: “a aparente distração do narrador” no registro intertextual “é

nos capítulos 50 – *Virgília casada* e 57 – *Destino*, também ao texto do poeta florentino para indicar a relação de *Brás Cubas* e *Virgília*.

Uma interpretação preliminar desse segmento da *Dedicatória* pode ser feita na relação com outros dois de *Memórias póstumas de Brás Cubas* que significam simultaneamente o tema da temporalidade e da descendência: um, no capítulo 160 – *Das negativas*, onde não transmitir “a nenhuma criatura o legado da nossa miséria” é considerado pelo narrador, desde o lugar da narração e indicando *negativa* da expectativa existente durante a vida e numa determinada contabilidade, “um pequeno saldo” (Assis, 1970, v. 13, p. 419); e outro, no capítulo 117 – *O Humanitismo*, onde *Quincas Borba* apresenta, caracterizando-o como uma “igreja nova”, um “sistema de filosofia destinado a arruinar todos os demais sistemas” (Assis, 1970, v. 13, p. 331; 330, respectivamente). Quando consideradas as propostas de engajamento de *Brás Cubas* em projetos elaborados no curso da vida, todos malogrados, como expresso nos relatos sobre os amores (*Marcela, Eugênia, Virgília, Eulália*); sobre o filho; sobre o cargo público; sobre a tribuna e o jornal (“se me fechavam a tribuna, cumpria-me abrir um jornal”. Assis, 1970, v. 13, p. 380); e, também sobre o *emplasto*, a “genuína e direta inspiração do céu” (Assis, 1970, v. 13, p. 418). No texto literário, comparada a conclusão enunciada no capítulo 160 – *Das negativas* e a elaboração da *Dedicatória* com a proposta apresentada no discurso de *Isaiás*, o narrador, ao avaliar como *saldo* positivo os *malogros* dos projetos em que se empenhou, pode ser contado entre os que não estão no grupo dos que aderiram a um determinado projeto proposto, que, nesse caso, deve ser compreendido a partir do *Humanitismo*. Para a interpretação da *Dedicatória* de *Brás Cubas*, aplicado o esquema de leitura do profeta *Isaiás* para a situação do projeto que o narrador defendia em *vida*, pode-se considerar a atuação do *primeiro verme* como um ato de caridade, este dado pelo ato de ter furtado o narrador de ser parte do *espetáculo* protagonizado pelos bem-sucedidos no empreendimento, isto é, pelos destinados ao “primeiro lugar entre os homens” (Assis, 1970, v. 13, p. 418).

fator determinante para o leitor inferir o caráter do ‘herói’ do enredo.

2.2 O tema

A possibilidade dessa interpretação está na dependência do reconhecimento do constante trabalho sobre segmentos de textos da tradição que são cooptados e que ganham um papel na estruturação do enredo proposto e da articulação das diferentes partes do texto *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Tomando por base a concepção¹ apresentada por Carlos Reis (p. 353-354) que separa, tanto desde o critério ontológico como desde o “ponto de vista funcional”, o “estatuto do autor” e o do narrador, é possível considerar a organização determinada para *Memórias póstumas de Brás Cubas* desde a *Dedicatória*, de avaliação de uma *vida* enunciada por um *defunto-autor*, como passo metodológico que garante, primeiro, o não incorrer na confusão entre o conteúdo do enunciado apresentado pelo narrador instituído pelo autor e o ponto de vista do autor do texto, como o faz um segmento importante da fortuna crítica que segue – para concordar ou para discordar quanto a outros aspectos – o debate instituído desde o registro de Sylvio Romero.² Quando este crítico contemporâneo de Machado de Assis centra a avaliação do material textual observado, em *Machado de Assis: estudo comparativo de Literatura Brasileira*, sob o critério do “humor”³ definido pelas propostas teóricas de M. Hennequin, Hippolyte-Adolphe Taine e Edmond Scherer e sob o critério da biografia do autor, está fazendo uma leitura marcada por um corte teórico. O crítico afirma, sobre o autor de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, que “é preciso estudar o escritor em seu meio social para bem traçar-lhe a característica”.⁴ Ao contrário do que afirma Sylvio Romero (1992, p. 166), para quem o “autor de

¹ “Se [o autor] corresponde a uma entidade real e empírica (normalmente com biografia conhecida e historicamente atestada), o **narrador** é uma entidade fictícia a quem cabe a tarefa de enunciar o discurso”, formulação exemplificada pelo personagem *Rubião*, de *Quincas Borba*. Não se trata de “uma concepção formalista do narrador”, pois, dada a “sua especificidade ontológica”, o “narrador é, em última instância, uma invenção do autor; sendo assim, é um fato que o autor pode projetar sobre o narrador determinadas atitudes ideológicas, éticas, culturais, etc., que perfilha, o que não quer dizer que o faça de modo direto e linear, mas eventualmente cultivando estratégias ajustadas à representação artística dessas atitudes: ironia, proximidade relativa, construção de um *alter ego*, etc.” (Reis, 1999, p. 354-355, grifo no original).

² A grafia do nome obedece a registrada nas edições da época, em *A Filosofia no Brasil* e em *Ensaio de crítica parlamentar*. Lafayette Rodrigues Pereira (1998, p. 56) registra, em 1898, que “há cerca de vinte anos aqui nos apareceu” Sylvio Romero, que “no *Século* chamava-se *Silvio Ramos*”. O autor, nos artigos publicados como *Labieno*, compara-o com um “casuista do século XV”, “autor de um in-fólio”, que de “*Mem Bugalho Pataburro*” tornou-se “*Mater Gallia Asinipes*, acreditando encobrir com a gravidade do latim o ridículo do nome”.

³ Tema estudado nos capítulos *O humorismo de Machado de Assis. Teorias de Hennequin e de Taine*; e *Ainda o humorismo. Teoria de Scherer* (Romero, 1992, p. 161-167; e 169-175). Sylvio Romero (1992, p. 161) afirma que “o célebre fluminense passa, aos olhos de certa crítica indígena, como o tipo mais completo do humorismo entre nós. [...] O tão apregoado cultivo do *humour* no autor do *Iaiá Garcia* não é natural e espontâneo; é antes [...] imitação, aliás pouco hábil, de vários autores ingleses”.

⁴ Em seus fundamentos, a proposta de Sylvio Romero segue a apresentada por Eça de Queirós em 12 jun. 1871, na 4.^a das *Conferências do Cassino*, sob o título *A Literatura Nova ou o Realismo como Nova Expressão de Arte*. Inspirado em Proudhon e no espírito revolucionário de Antero de Quental, Eça de Queirós sublinha “a necessidade de operar uma revolução na literatura, semelhante àquela que estava a ter lugar na política, na ciência e na vida social” com base no conceito “revolução”. Esta “constitui uma forma, um mecanismo, um sistema, que também se preocupa com o princípio estético. O espírito da revolução procura o verdadeiro na ciência, o justo na consciência e o belo na arte”. A premissa seguida por Eça de Queirós é a de que a “arte, nas sociedades, encontra-se ligada à seu progresso e decadência, sendo condicionada por causas permanentes, como o solo, o clima e a raça e causas acidentais – idéias que formam os períodos históricos e determinam os costumes, também denominadas históricas” e que “o artista encontra-se sob a influência do meio, dos costumes do tempo, do estado dos espíritos, do movimento geral, em conclusão às causas acidentais ou históricas”. Nessa corrente, o autor que produz a obra segue “idéias diretrizes da sociedade, ao seu

Papéis avulsos nada menos é do que um verdadeiro humorista”, considerado o conceito sob o corte teórico adotado, porque “não criou um só tipo [1] do gênero” (sem grifo no original) adotado pelos *humoristas* ingleses, a perspectiva de constituir a interpretação do texto desde a definição do estatuto do narrador na relação com o texto produzido pelo autor, garante, ainda, que a análise da obra literária seja formulada pela consideração autônoma de seu conteúdo, e, institui um viés que possibilita considerar a obra como satírica sob outro critério, definido pela comparação com obras literárias em que são empregados os mesmos recursos textuais que constam em *Memórias póstumas de Brás Cubas* e pela inclusão das referências intertextuais, estudada numa direção diferente da instituída pela argumentação de Sylvio Romero sobre o texto literário como imitação³ de Sterne e de Eça de Queirós.

2.2.1 Definição do tema: o cálculo do *pequeno saldo*

Duas questões importantes para a leitura do texto *Memórias póstumas de Brás Cubas* estão definidas no capítulo final, onde o relatado pelo personagem é avaliado e representado numa espécie de *contabilidade*, possibilidade garantida pelo estatuto do narrador definido desde a *Dedicatória*. A primeira questão indicada nesse cálculo é a da definição de uma **operação valorativa**; a segunda, da **indicação do descompasso** entre um projeto³ estabelecido, questão do âmbito da teoria, e a dinâmica da vida, questão do âmbito da história.

ideal, à sua idéia-mãe, conduzindo esta situação à harmonização entre a arte e o ideal social. Esta teoria indicia a conciliação da teoria determinista de **Taine**, com a influência do meio e do momento histórica na criação artística, e o princípio moral de **Proudhon**, que refere o papel social do artista e a utilidade da arte” (Conferências, 2002, sem grifo no original).

¹ *Tipo* na acepção de *personagem*. Quando faz essa avaliação, a lista de *figuras* ou *tipos* apresentada por Sylvio Romero (1992, p. 166) apresenta um lapso importante. Propondo-se a nomear os humoristas ingleses, o crítico o faz pelo nome dos respectivos personagens (*Falstaff*, *David Copperfield*, *Nicolas Nickleby*, *Pickwick*, *Tristram Shandy*), enunciando, no caso de Carlyle, o nome da obra – *Sartor resartus* – em lugar do nome do *tipo*: *Diógenes Teufelsdröckh*. Além dessa indicação de não ter lido o texto, o crítico também não identifica um ponto importante da sátira, nesse texto, constituído pela indicação do narrador – o *editor* do manuscrito do *professor de filosofia* – de propor-se a explicar a *obra Filosofia do vestuário* pela biografia do seu autor.

² O “tipo mais complicado” produzido por Machado de Assis, de acordo com Sylvio Romero (1992, p. 167), “o lúcido e jeitoso *Brás Cubas*”, não faz parte daquele grupo, uma vez que é “somente a mascarada exterior do humor” e imitação de “Sterne”. O texto “não passa de uma espécie de *Primo Basílio*, cuja Luísa é uma *Virgília* muito reles, cujo *Paraíso* é uma casinha na *Gamboá*, cujas entrevistas com a amante adúltera não têm graça, nem poesia, nem aquela fragua de realismo que se nos deparam nas páginas do romance português, **evidentemente imitado sem necessidade pelo autor brasileiro**”. A afirmação do analista é explicitada pela comparação: “A carcaça dos dois livros é a mesma; o arranho externo apenas é que difere. O fundo é idêntico; o mesmo adultério pulha, o mesmo marido doutoral e fraco, o mesmo namorado, apenas com a liberdade de ser ele próprio que narra as suas aventuras em memórias póstumas, as mesmas passadas, menos o vigor da verdade pegada em flagrante, a mesma *Virgília* igual a Luísa, o mesmo *Paraíso*, apenas sito nas proximidades do *Saco do Alferes*...” (sem grifo no original).

³ Em mais de um ponto, considerado o macrotexto, Machado de Assis refere esta diferença entre projeto ou idéia e realidade; por exemplo, no conto *O empréstimo*: “Nenhuma escada misteriosa, nenhum céu; tudo voara a um piparote do tabelião. Adeus, agulhas! A realidade veio tomá-lo [a *Custódio*] outra vez com as suas unhas de bronze. Tinha de voltar ao precário, ao adventício, às velhas contas, com os grandes zeros arregalados e os cifrões retorcidos à laia de orelhas, que continuariam a fitá-lo e a ouvi-lo, a ouvi-lo e a fitá-lo, alongando para ele os algarismos implacáveis de fome. Que Queda! e que abismo! Desenganado, olhou para o tabelião com um gesto de despedida; mas, uma idéia súbita clareou-lhe a noite do cérebro. Se [...]” (Assis, 1994, v. 2, p. 336-337).

Na avaliação da *vida*, apresentada no último capítulo, vida que *Brás Cubas* denomina *o legado da nossa miséria*¹, há uma coluna para os dados relativos à “boa fortuna” ou felicidade, constando dela o “não comprar o pão com o suor do [...] rosto”; o “não” padecer “a morte de D. Plácida, nem a semidemência de *Quincas Borba*”; e outra coluna para os malogros, enumerados nela o ter ficado sem *a celebridade do emplasto*, sem o ministério, sem ser *califa* (o sucessor de *Quincas Borba*), sem o *casamento* e, ainda, a “derradeira negativa” de não ter tido “filhos”, dado que caracteriza um “capítulo” (Assis, 1970, v. 13, p. 418) dos – deduz-se – demais *capítulos de negativas* narrados e que constituíram os projetos da vida do personagem. Nesse critério, que estabelece uma espécie de *cálculo de lucros e perdas*, a avaliação é apresentada através de inversões de valor quanto a proposições da cultura religiosa. Aquilo que nesta cultura refere uma condição de sofrimento da vida humana como resultado do comportamento: o *comprar o pão com o suor do rosto* (construção que remete ao livro do Gênesis²: *do comer do fruto da árvore do conhecimento*, o que implicou a condenação da raça humana e o malogro do projeto da criação); a morte na miséria e/ou na solidão, como ocorreu com *D. Plácida* e com *Quincas Borba*, respectivamente; e a falta da descendência³ (temas que podem ser relacionados, por exemplo, ao livro de Jó⁴). Para o narrador, *defunto autor*, os primeiros, por não o terem afetado como indivíduo, são considerados pela avaliação de *boa fortuna* e o último, dado pela falta de filhos, configura uma noção claramente positiva de avaliação. Todos os tópicos são considerados a partir de um ponto de vista individual. Os dados que referem o malogro dizem respeito aos projetos que incluem o aspecto da sociedade e são estes os que constituem o motivo da narrativa empreendida, especialmente o projeto “principal”, constituído pela “invenção do *emplasto Brás Cubas*” (Assis, 1970, v. 13, p. 418), o que provoca a ocorrência da *morte*, por sua vez causada, por *acaso*, pela *pneumonia*. A definição do tema, isto é, o

cálculo do pequeno saldo, está sintetizado na proposição de que *Brás Cubas* não transmitiu a nenhuma criatura *o legado da miséria humana*, a condenação à *eterna hipocondria*.

¹ Cf. a citação do *Paraíso perdido*, 10, 157 em *Sartor resartus*: “[...] ‘The painfulest feeling,’ writes he, ‘is that of your own Feebleness (*Unkraft*); ever, as the English Milton says, **to be weak is the true misery**” (Carlyle, 1956, p. 124).

² Gênesis 3¹⁹: “Com o suor do teu rosto comerás teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás” (Bíblia, 1981, p. 36).

³ A expectativa de descendência numerosa e a relação dela com a posse da terra, como expressa a tradição vétero-testamentária, está estabelecida desde *Gênesis*, por exemplo, 12⁷; 22¹⁷; 32¹²; o mesmo tema participa da elaboração literária épica.

⁴ Livro vétero-testamentário referido no capítulo 7 – *O delírio* (Assis, 1970, v. 13, p. 37).

A segunda questão indicada no capítulo 160 – *Das Negativas*, por isso, é a do **descompasso** entre projeto e realidade, focalizando especialmente os fatos – ou *sucessos* – ocorridos entre as mortes do *Quincas Borba*, narrada no capítulo 159 – *A semidemência*, e a do narrador. O jogo que se estabelece no texto opera no espaço da não necessária compatibilidade entre um projeto – do âmbito do teórico – estabelecido e a concretização dele como resultado conseqüente, incompatibilidade que deriva da dinâmica da vida – o *real* –, pelo fato de que essa dinâmica oferece mais variáveis do que a que qualquer projeto pode prever e, por isso, pode considerar também o fracasso possível do projeto. Este tema, nesse sentido, ao mesmo tempo em que recupera traços da literatura que podem ser significados pela tipologia da *picaresca*, introduz nos textos literários – pelo viés satírico – aspectos da formulação de caráter filosófico adotados pelos literatos dos séculos XVIII e XIX, da formulação de sistemas ou teorias a serem implantadas para a cura de males – no caso de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, relativos à organização social –, e significados, no texto, pelo termo da tradição *hipocondria*. Nesse caso do “divino emplasto” (Assis, 1970, v. 13, p. 418), pelo relato apresentado nos capítulos 2 – *O emplasto* ao 9 – *Transição*, a *pneumonia*, isto é, “o acaso determinou” que o leitor, com seus contemporâneos, fosse sentenciado pelo fracasso do projeto: “e aí vos ficais eternamente hipocondríacos” (Assis, 1970, v. 13, p. 418). O ponto de partida dessa sentença está dado pela instituição do projeto de dimensão política, a “idéia” de *Brás Cubas* enunciada no capítulo 2 – *O emplasto*, que “era nada menos que a invenção de um medicamento sublime, um emplasto anti-hipocondríaco, destinado a aliviar a nossa melancólica humanidade” (Assis, 1970, v. 13, p. 15). Para a interpretação desse conteúdo específico que o termo *melancolia* ganha em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, que inclui o esboço de um cálculo contábil – “Somadas umas coisas e outras, qualquer pessoa imaginará que não houve mingua nem sobra, e conseguintemente que saí quite com a vida. E imaginará mal; porque ao chegar a este outro lado do mistério, achei-me com um pequeno saldo” (Assis, 1970, v. 13, p. 418-419) –, para circunscrever sua utilização ao tema do enredo, há necessidade de verificar como o termo aparece na tradição conhecida por Machado de Assis. Uma primeira possibilidade de aproximação para a interpretação do modo da utilização do termo *melancolia* em *Memórias póstumas de Brás Cubas* pode ser aberta pela comparação de sua ocorrência no texto literário *Sartor resartus*, de

Carlyle. Ela pode ser assumida pelo fato de que há recorrência simultânea, nesse texto, de tópicos como *hipocondria*, *melancolia*, da formulação que refere uma espécie de *contabilidade* e da indicação da vida como *mistério*, como ocorre em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, e, também, pelo fato de haver registro do conhecimento do texto inglês pelo literato brasileiro, como expresso no conto¹ *O empréstimo*: “Como deveis saber, há em todas as coisas um sentido filosófico. Carlyle descobriu o dos coletes, ou, mais propriamente, o do vestuário; e ninguém ignora que os números, muito antes da loteria do Ipiranga, formavam o sistema de Pitágoras” (Assis, 1994, v. 2, p. 334).

Em *Sartor resartus*, publicado em 1836, há mais de uma referência ao *mistério* da vida,² em função do qual está elaborada a teoria metafísica do *professor – alemão – de filosofia Diogenes Teufelsdröckh*.³ No capítulo 9 – *Adamitism* (primeiro livro) o *professor*, identificado como *Sansculottist* mas diferenciado dos militantes de outra corrente, os *Adamitas* (Carlyle, 1956, p. 44), tem sua tese apresentada: “**Man is a Spirit**, and bound by invisible bonds to *All Men*; [...] *he wears Clothes*, which are the visible emblems of that fact. [...] **Society**, which the more I think of it astonishes me the more, is founded upon Cloth” (Carlyle, 1956, p. 45, sem grifo no original). A reflexão do professor – que segue no texto como transcrição de um artigo publicado num jornal – sobre a consequência dessa lógica é sobre se deve *rir* ou *chorar* pensando nessa determinação da organização da sociedade pelo *vestuário* e faz com que se decida por publicar o texto, para consolo dos afligidos daquela “physical or psychical infirmity, in which perhaps I am not singular” (Carlyle, 1956, p. 45). O *editor*, narrador de *Sartor resartus*, reage à publicidade dada pelo *professor* para a teoria, pelo efeito político que prevê:

Would to Heaven, say we, thou hadst thought right to keep it secret! Who is there now that can read the five columns of Presentations in his Morning Newspaper without a shudder? **Hypochondriac men, and all men are to a certain extent hypochondriac**, should be more gently treated. With what readiness our fancy, in this shattered state of the nerves, follows out the consequences which Teufelsdröckh, with a devilish coolness, goes on to draw: [...] (Carlyle, 1956, p. 45-46, sem grifo no original).

¹ Publicado na coletânea *Papéis avulsos*.

² Por exemplo, “The speculative Mystery of Life” (Carlyle, 1956, p. 125).

³ Cf. Carlyle (1956, p. 4). O nome *Diógenes* pode estar indicando o filósofo grego classificado na escola cínica. Dentre os dados folclóricos sobre ele consta o de que seu programa era o de esforçar-se por fazer o contrário do que todos faziam, uma vez que os homens se dedicavam a trabalhos inúteis e esqueciam de viver de acordo com a natureza. (Brun. In: Parain, 1984, p. 263). *Diógenes* pode significar também *o filho de deus*; e *Teufelsdröckh*, pode ser traduzido do alemão como *excremento do diabo*.

No capítulo 10 – *The Dandiacal body* (book 1) (Cf. Carlyle, 1956, p. 204-216) de *Sartor resartus* está detalhada a *teoria* que afirma a divisão¹ da sociedade inglesa em duas seitas, os *Dandies* e os *Poor-Slaves*, cujo funcionamento é explicado pela comparação com uma máquina elétrica “with batteries of opposite quality”: “the Money” e “the Hunger”, “turned by the ‘Machinery of Society’” (Carlyle, 1956, p. 215). No capítulo seguinte – *Tailors*, o livro *Taylor’s-Melancholy* (Carlyle, 1956, p. 217), do *professor*, aparece como um dos inscritos entre os de Medicina que têm sido injuriados. A tarefa do *metafisico* está detalhada no capítulo 10 – *Pause* (book 2):

The whole energy of his existence is directed, through long years, on one task: **that of enduring pain, if he cannot cure it**. Thus everywhere do the Shows of things oppress him, withstand him, threaten him with fearfullest destruction: **only by victoriously penetrating into Things themselves can he find peace and a stronghold**. But is not this same looking through the Shows, or Vestures, into the Things, even the first preliminary to a *Philosophy of Clothes*? Do we not, in all this, discern some beckonings towards the true higher purport of such a Philosophy; and what shape it must assume with such a man, in such an era? (Carlyle, 1956, p. 155, sem grifo no original).

Nessa mesma linha, dois pontos do capítulo 7 – *The everlasting No* (book 2) nomeiam uma “Mechanical Profit-and-loss Philosophy” (Carlyle, 1956, p. 122; 124), que a tradução francesa apresenta como “Théories Mécanistes de Profit-et-Perte” (Carlyle, 1973, p. 267). A formulação permite propor a cooptação do vocabulário da nova área da sociologia,² constituída com base nos argumentos e conceitos de sistemas filosóficos *mecanicistas*, para constituir a *teoria metafísica* proposta no texto literário. Em *Sartor resartus* encontramos, entre outros, expressa ou implicitamente referidos os nomes dos filósofos Platão (Carlyle, 1956, p. 9; 49; 149; 156), Rousseau (Carlyle, 1956, p. 1, 153; 156; 175) e Hegel (Carlyle, 1956, p. 9; 51); implicitamente, indicando Hobbes (“a state of quarrel”;³ Carlyle, 1956, p. 468). De Kant (Carlyle, 1956, p. 47; 191), cuja obra *Crítica*⁴ exclui a ciência da égide *metafísica*, são apresentados em *Sartor resartus* os

¹ Carlyle introduz no texto literário, nessa questão, um esquema de divisão social semelhante ao proposto na *República* por Platão, satirizando-a ao salientar a diferença econômica dos grupos.

² Para o francês Conde de Saint-Simon, que teve como um dos preceptores a d’Alembert e a Comte como secretário, que tomou parte da guerra da independência norte-americana e apoiou a *Revolução* de 1789 (participando do *Diratório*), “la aplicación del enfoque científico de la física y la astronomía al hombre proporcionó la base para reorganizar [teóricamente] la sociedad”; se “el término ‘sociología’ proviene de Comte”, afirma Frederick Clopeston (p. 69-70), é de Saint-Simon a proposta de “una nueva ciencia, descrita [...] como fisiología social”, onde afirma que “el conocimiento del hombre es lo único que puede conducir a que se descubran los modos de conciliar los intereses de las gentes”.

³ Nessa linha da elaboração do conceito de *luta*, relativamente ao século XIX, pode ser inferida a referência a vertente o grupo do qual participavam os materialistas germânicos Ludwig Büchner e Ernst Hæckel.

⁴ Sobre a possibilidade da metafísica, cf. a polémica de Kant com Christian Wolff que, ensinando e divulgando o sistema de Leibniz, “dominó la filosofía alemana del siglo XVIII” (Störig, p. 386): “‘Cuando consideremos a esos arquitectos de castillos en el aire, que construyen ciertos mundos de pensamiento [...] aquel, por ejemplo, que habita el orden de las cosas tal como lo apuntala Wolff, menos con los ladrillos de la

conceitos *Pure reason; Time e Space*, claramente tomados de forma isolada, reduzidos e reinterpretados por *Diógenes Teufelsdröckh* para fundamentar o novo sistema *metafísico* apresentado pelo narrador-editor no capítulo 9 – *The everlasting yea* (book 2), que culmina numa inversão da proposta kantiana e encaminhamento na direção denominada “the high Platonic Mysticism of our Author” (Carlyle, 1956, p. 49), tendência sistemática do “speculative Radical” (Carlyle, 1956, p. 47) expressa no capítulo 8 – *Natural supernaturalism* (book 3), salientado desse modo pelo autor, e fazendo-o num duplo movimento irônico, o maior valor dessa obra “than Diogenes the First once did” (Carlyle, 1956, p. 191).

Especialmente na *exposição* – “touching what is at present called Origin of Evil, or some such thing” (Carlyle, 1956, p. 143) – do capítulo 9 – *The everlasting yea* (book 2), são apresentados os conceitos em voga nas obras, de tendências opostas, que propõem soluções para os problemas sociais, entre elas, por exemplo, nas de *utilitaristas* ingleses e no *sistema* proposto por Arthur Schopenhauer em *O mundo como vontade e representação*. Nesta obra, o procedimento adotado *de fato* é o da *inversão* da elaboração kantiana, com a modificação da referência dos conceitos *a priori* e especulação e a subordinação de todo o sistema estético ao esquema platônico, como o satirizado no enredo de *Sartor resartus*. Aqui, depois de compreender, “standing in the porch of that *Sanctuary of Sorrow*”, “the *Divine Depth of Sorrow*”, para resolver o problema da insatisfação humana, designada pelo *metafísico* como “the *Shadow of Ourselves*” (Carlyle, 1956, p. 143) e, de modo semelhante, de acordo com *Brás Cubas*, a “clareza da exposição” obediente – para alcançar a “felicidade” – à “lógica dos princípios, o rigor das conseqüências” aplicados por *Quincas Borba* (Assis, 1970, v. 13, p. 333), na obra de Carlyle o processo é exemplificado através do caso¹ da *alma* e do *estomago* do *enraxate*. O *professor Teufelsdröckh* propõe:

‘But the whim we have of **Happiness** is somewhat thus. By certain valuations, and averages, of our own striking, we come upon some sort of average terrestrial lot; this we fancy belongs to us by nature, and of indefeasible right. It is simple payment of our wages, of our deserts; requires neither thanks nor complaint; only such *overplus* as there may be do we account **Happiness**; any

experiencia que con conceptos subrepticios [...] nos tomaremos con paciencia las contradicciones de sus historias, hasta que los señores hayan acabado su sueño” e “*Hudibrás el sutil* [personagem de poema burlesco sobre a religião, de Samuel Butler] podría habernos resuelto el enigma; pues según su opinión: si un aire **hipocondríaco** se desata en las tripas, todo depende de hacia dónde se dirija: que va para abajo, resulta en un p..., que va para arriba, es entonces una aparición o una inspiración sagrada” (Kant. Apud Störig, p. 436, sem grifo no original). Sobre Kant e a *Crítica da razão pura*, cf. Hans-Joachim Störig (p. 430-455).

¹ “Will the whole Finance Ministers and Upholsterers and Confectioners of modern Europe undertake, in joint-stock company, to make one Shoebblack **HAPPY**? They cannot accomplish it, above an hour or two: for the Shoebblack also has a **Soul** quite other than his **Stomach**; and would require, if you consider it, for his permanent satisfaction and saturation, simply this allotment, no more, and no less: *God’s infinite Universe altogether to himself*, therein to enjoy infinitely, and fill every wish as fast as it rose” (Carlyle, 1956, p. 143, sem grifo no original).

deficit again is **Misery**. Now consider that we have the valuation of our own deserts ourselves, and what a fund of Self-conceit there is in each of us,—do you wonder that the balance should so often dip the wrong way, and many a Blockhead cry: See there, what a payment; was ever worthy gentleman so used!—I tell thee, Blockhead, it all comes of thy Vanity; of what thou *fanciest* those same deserts of thine to be. Fancy that thou deservest to be hanged (as is most likely), thou wilt feel it happiness to be only shot: fancy that thou deservest to be hanged in a hair-halter, it will be a luxury to die in hemp.

‘So true is it, what I then said, that *the Fraction of Life can be increased in value not so much by increasing your Numerator as by lessening your Denominator*. Nay, unless **my Algebra** deceive me, *Unity* itself divided by *Zero* will give *Infinity*. Make thy claim of wages a zero, then; thou hast the world under thy feet. Well did the Wisest of our time write: ‘It is only with Renunciation (*Entsagen*) that Life, properly speaking, can be said to begin’ (Carlyle, 1956, p. 144, sem grifo no original).

Para situar **(a)** a preocupação com outras formulações, elaboradas no contexto do século XIX, de pensadores que operam com os termos *melancolia e hipocondria* e que relacionam¹ o reconhecimento da existência do problema da organização da complexa sociedade com soluções que são teóricas e **(b)** o modo pelo qual essa relação é salientada no trabalho dos literatos que se expressam pelo viés satírico, quando sublinham a esquematização do comportamento humano e o simplismo lógico dessas teorias construídas diante da complexidade dos elementos e das relações que podem ser envolvidas entre esses elementos relativos a problemas sociais, pode-se, ainda, recuperar a questão da indicação de uma das bases de tais formulações, a que dá a perspectiva política sob a qual os autores operam, como busca de *remédio* para aqueles que, em *Sartor resartus*, foram satirizados como os *Hypochondriac men*. A idéia de busca da cura dos males sociais, que também aparece representada pelo termo *felicidade* ou recuperação do equilíbrio — ou: da estática — de um agrupamento humano é pensado sempre, nessas teorias que são publicadas principalmente na primeira metade do século XIX, como orgânico, isto é, sob o modelo teórico, dado pela noção de um corpo, esse organismo percebido tanto como participante da *Natureza* como reproduzindo o seu princípio. Assim o expressa Herbert Spencer (1892, p. 54) no *First principle de Social statics: or, the Conditions essential to Human Happiness specified, and the first of them developed*” (sem grifo no

¹ Sobre a consideração da diferença entre prática e teoria, cf. crônica de 24 mar. 1885 sobre “a máquina [que] era simplesmente de loteria”: “Como obra prática, admito que se preferisse ver a atenção do Clube [de Engenharia] ocupada com [o exame de] algum aparelho de despolar café; mas em teoria é a mesma coisa. Há até autores que afirmam que, ainda pelo lado prático, não há diferença nenhuma, porque ambas as máquinas despolar, uma café, outra algibeiras; mas isto não passa de um execrável *calembour* indigno da ciência” (Assis, 1970, v. 2, p. 224).

original), que apresenta um projeto político específico como remédio para os desajustes sociais detectados: “every man has freedom to do all that he wills, provided he infringes not the equal freedom of any other man”. Na direção da sátira dessa solução está encaminhada a formulação do *metafísico Teufelsdröckh*, que conhecemos pela informação do narrador-editor, de que ele “is one of those who consider Society, properly so called, to be as good as extinct; and that only the gregarious feelings, and old inherited habitudes, at this juncture, hold us from **Dispersion**, and universal national, civil, domestic and personal war!” (Carlyle, 1956, p. 174, sem grifo no original). Essa “Society, long pining, diabetic, consumptive, can be regarded as defunct” porque, nela, “any Social **Idea** extant; not so much as the **Idea** of a **common Home**, but only of a common over-crowded Lodging-house”; essa des/organização, isto é, “that saddest **spectacle**”, afirma o *metafísico Teufelsdröckh*, é mantida pelo poder do mais forte, isto é, por “Peace”¹ e pelo “*Laissez faire*” (Carlyle, 1956, p. 174, sem grifo no original).

Esses autores, nas diferentes correntes, recuperam termos da tradição para a própria produção textual. Não são poucas as ocorrências dos termos *hipocondria* e *melancolia* na literatura, que mostram-se também em Molière como caracterização e objeto de sátira em *O doente imaginário*.² Dos enunciados verificados, incluído no número deles a sátira de Nicolau Tolentino,³ em função da interpretação da ocorrência deles em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, dois dos registros mais importantes que operam com base no *the high Platonic Mysticism*, o primeiro a ser considerado pela participação em um sistema de pensamento é o apresentado por Rousseau, tomado como ponto de partida o elemento político referido por Gilbert Highet (v. 2, p. 157-158), de que o sistema tomava como modelo os sistemas autoritários. A proposta teórica do pensador francês, apresentada no *Discurso sobre as ciências e as artes* e no *Contrato social*, quanto ao modelo de Estado ideal, que influenciou os *jacobinos* (cf. Wells, p. 125-154) que atuaram na França revolucionária, estava construída sobre a consideração de Esparta e Genebra como exemplos da verdadeira **democracia**, incluída na lista de democracias a educação moral da Roma primitiva como o

¹ Nesse *alojamento*, cada um “isolated, regardless of his neighbor, turned against his neighbor, clutches what he can get, and cries ‘Mine!’ and calls it Peace, because, in the cut-purse and cut-throat Scramble, no steel knives, but only a far cunninger sort, can be employed” (Carlyle, 1956, p. 175).

² Cf. estudo de Patrick Drandreu sobre a medicina e a doença na obra de Molière.

³ Cf. “[...] e a engenhosa hipocondria / me mete no antigo empenho / de jurar que estou morrendo / das moléstias que não tenho” (apud Lapa. In: Tolentino, p. 13), o poeta também é referido por seu comportamento – na expressão do “botequim do Nicola”, local freqüentado por “Bocage” – em *Memórias póstumas de Brás Cubas* (Assis, 1970, v. 13, p. 55).

modelo a ser seguido pelos Estados modernos. Esparta e Genebra, na história política da humanidade, representam modelos com ideologia autoritária militarista e religiosa, respectivamente; Roma construiu um sistema jurídico republicano que garantia a representatividade dos nobres numa forma de Estado sem rei, todos modelos estruturados na forma de ditadura. Fundamento do projeto do *Contrato social* e do projeto de estética,¹ a crença de Rousseau era a de que, para a cura dos males sociais e para a realização da felicidade do ser humano – este avaliado como bom² por *Natureza*, no que o autor segue a antropologia do catolicismo *tomista* –, o modelo a ser seguido era dado por Esparta, por Roma e pela Genebra de Calvino, que

en vigoroso contraste con las naciones europeas modernas, inculcaban patriotismo, vigor físico, simplicidad rayana en la austeridad, igualdad democrática y un gran amor por la sencilla vida agrícola, **en vez de inculcar la hipocondría, el lujo, las distinciones de clase y las artes y ciencias corruptoras del alma**. A Plutarco³, y a través de él a los filósofos griegos, desde los cínicos hasta Platón, debió Rousseau su ecuación revolucionaria: *una república sencilla y disciplinada = virtud perfecta* (Highet, v. 2, p. 158).

Relativamente ao período pós-napoleônico, com os problemas sociais não resolvidos pelo sistema introduzido no período da *Revolução Francesa*, o termo da tradição – *Melancholia* – aparece, referido como “mal du siècle”, por um lado indicando a quebra de uma etapa das esperanças românticas, isto é, *jacobinas*, quanto à expressão política e, por outro, retomando a proposição de Goethe: “J’appelle *classique* le sain,

¹ Expresso, por exemplo, em Discurso sobre as Ciências e as Artes, em *Émile ou de l’éducation* e em *Julie ou Nouvelle Héloïse*.

² Sobre as atitudes de uma vida conturbada do pensador francês constam que, em Paris, “se hizo soldado, desertó, volvió a marcharse a Saboya, vivió algún tiempo en Lyon como verdadero vagabundo, dormido bajo los puentes, volvió a emprender su camino” (Claretie, p. 56); que, enfrentando complicações financeiras, quando engravida a empregada do hotel em que se hospeda, “não hesita ele em lev[ar a criança] à roda, gesto que repetiria ainda quatro vezes, por ocasião do nascimento de outros seus quatro filhos” (Silva. In: Rousseau, 1965, p. 12); e que está entre aqueles que “encontraram na civilização chinesa argumentos para suas idéias filosóficas: para seu deísmo, para seu ‘despotismo esclarecido’ e para sua fisiocracia” (Mauro, p. 197). Sobre a elaboração teórica: “Rousseau comienza dibujando la imagen (desde luego idealizada) de un ‘estado de naturaleza’. Según el –y al contrario que la guerra de todos contra todos hobesiana–, es éste un estado verdaderamente paradisiaco. Domina una salud universal –pues la naturaleza anula por sí misma lo débil–; dominan las virtudes sencillas; las relaciones sexuales son puramente animales y sin complicaciones; los hombres están aislados, son independientes, no están sujetos a nadie; sin industria, sin lenguaje, sin pensamiento. Pues ‘si la naturaleza nos ha destinado a estar sanos, casi me atrevo a afirmar que el estado de reflexión es un estado contra la naturaleza, que un ser humano que piensa es un ser degenerado’”; e “el pensamiento fundamental que atraviesa todas las obras de Rousseau –que el hombre recibe el bien de manos de la naturaleza y sólo por la sociedad es corrompido– sugiere la extraordinaria importancia que Rousseau le otorga a una *educación* correcta, y señala ya en qué dirección va en sus reivindicaciones. [...] De lo único que se trata es de hacer madurar, de un modo natural, la buena disposición natural que, por principio, reside en cada ser humano. De ahí que la tarea [apresentada em *Émile ou de l’éducation*] de la educación ser *negativa*, consiste en mantener alejadas todas las influencias de la vida social que puedan perturbar este proceso” (Störig, p. 420; 422-423, respectivamente).

³ Plutarco é considerado por Guillermo Fraile (v. 1, p. 711-712), historiador da literatura católico, como a “figura más representativa de la orientación platónica-pitagorizante”, no período de “preparación del neoplatonismo” antigo; “profesaba hacia Platón una veneración rayana en fanatismo”, aceitando elementos “pitagóricos, estoicos, aristotélicos y hasta epicúreos, acogiendo incluso mitos religiosos egipcios, persas e caldeos”. Suas obras, designadas pelo “nombre genérico de *Moralía*, ejercieron un gran influjo en toda la Edad Media, en el Renacimiento, y en escritores como Corneille, Montaigne, Rousseau, Alfieri, que las llamaba ‘el libro de los libros’”. Plutarco é citado por Machado de Assis (1970, v. 2, p. 139; 140), em crônica de 18 ago. 1878, para referir e satirizar a mudança de comportamento do “capitão Porfírio” – “a alma de Coriolano, transmigrada”, quando aquela autoridade policial opõe-se a deixar o cargo por força da substituição do poder político local.

romantique le malade” (La mélancolie, 2002). No período da História Contemporânea – cujo início está demarcado pela ocorrência da *Revolução francesa* –, no qual nasceram Carlyle, Heine, Poe e Machado de Assis, ocorre uma recuperação do conteúdo desse termo da tradição, sustentado então no conceito como formulado no contexto medieval,¹ quando *melancholia* referia um estado de ânimo: “La médecine arabe, héritière de la pensée antique, a considéré la mélancolie comme une pathologie. Le Moyen Âge a fait sienne cette conception avant que la doctrine des humeurs ne triomphe à partir du XII^e siècle, amorçant une revalorisation partielle de la bile noire” (Dürer, 2002). O conceito, tomado na acepção do medievo, alicerça a expressão da gravura de Albrecht Dürer e também a publicação de *Anatomie de la mélancolie*, de Robert Burton, este contemporâneo de Rabelais citado por Carlyle² e relacionado por José Paulo Paes à obra de



Melencolia I (1514), por Albrecht Dürer.

Sterne. Parece, também, esse o modo pelo qual o termo foi considerado em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, dadas as ocorrências no enredo construído “com a pena da galhofa e a tinta da **melancholia**”, como referido no curto prólogo assinado por *Brás Cubas* para “**remédio**” e para “angariar as simpatias da opinião” (Assis, 1970, v. 13, p. 9-10, sem grifo no original), além do encaminhamento do enredo que culmina na inviabilidade de concretizar o proposto *emplasto anti-hipocondríaco*.

¹ No medievo, o termo recupera expressões e configurações de mundo que são encontradas já na filosofia pré-socrática. Cf. a definição: “On est de bonne, de mauvaise humeur. Ces expressions, que chacun comprend, ont néanmoins perdu leur sens d’origine : plus personne ne croit à la présence dans notre corps de liquides organiques - les *humeurs* justement - qui seraient responsables des différents tempéraments. Pour le Moyen Âge, les quatre humeurs (le sang, la bile jaune, le phlegme, la bile noire ou mélancolie) sont associées aux quatre âges de l’homme, aux quatre saisons ou aux quatre éléments : *Terra melancholia, aqua phlegma, aer sanguis, cholera ignis*, dit un aphorisme du *Regimen sanitatis* de l’École de Salerne. Par le symbolisme du chiffre quatre, les humeurs sont rattachées à l’humain et au terrestre” (Dürer, 2002).

² Cf. *Hofrath Nose-of-Wax*; e *heap of glass*, ambas citações de *Anatomy of Melancholy*, nos capítulos 10 – *Pause* (book 2) e capítulo 3 – *Symbols* (book 3) de *Sartor resartus* (Carlyle, 1973, p. 152; e 166).

2.2.1.1 Arthur Schopenhauer

Dentre as várias ocorrências do termo *melancolia*, indicados no levantamento realizado para contextualizar o modo pelo qual ele é característico da época em que o enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas* está situado, a mais importante nos enunciados que podem ser relacionados ao termo *hipocondria* e ao necessário *remédio* para essa *doença do século* é a que pode ser explicitada pela verificação do registro na produção textual de Schopenhauer. Também configurando, nesse processo de elaboração de sistema filosófico, uma formulação estética como o fez Rousseau, mas, ao contrário deste, embasado numa antropologia que considera o ser humano como condicionado,¹ encontramos pontos importantes desse *sistema* referidos na obra do literato brasileiro. As referências, que obedecem aos registros de personagens e podem ser evidenciadas pelo exame desse material sob o critério da intertextualidade, têm como característica a de dar deixar a descoberto a falta de relação entre fatos observados e a teoria que pretende a explicação deles ou, ainda, a de salientar as bases não manifestas de uma solução preconizada por uma determinada doutrina.

Entre os primeiros dados a serem considerados estão os de que, como Hegel, Schopenhauer, se ocupou – antagonizando com o filósofo *dialético* também nesse aspecto – do assunto *estética* e o de que os textos de ambos autores, ao lado dos de outros sobre o mesmo tema, estão listados no acervo da biblioteca de Machado de Assis (Massa, 1961, p. 227-228). O pensador alemão escreveu sua obra definitiva² “entre 1814 y 1818” (Safranski, p. 13), mas passou a ter influência no contexto pós-1848,³ e a possibilidade de

¹ Cf. Rüdiger Safranski (p. 432-435), sobre a consideração do homem determinado pela necessidade: “El hombre actúa del mismo modo que cae la **pedra** o reacciona la **planta**: responde ante los motivos con necesidad forzosa” (sem grifo no original). O registro, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, da descrição da morte segue na direção oposta: “e o corpo fazia-se-me planta, e pedra, e lodo, e coisa nenhuma” (Assis, 1970, v. 13, p. 14). A *necessidade*, na exposição de R. Rodríguez A. (In: Schopenhauer, 1993, p. 25) indica que, para Schopenhauer, “no somos libres, entendiendo por ello el ser capaces de optar por dos o más alternativas”; não existe, nessa proposição, o “*liberum arbitrium indifferentiae*, bajo cuyo supuesto ‘toda acción humana sería un milagro inexplicable, al constituir un efecto sin causa’. Como nada de cuanto se halla inmerso en el tiempo puede ocurrir sin responder a una ley causal, nuestros actos tampoco dejan de obedecer a esa causalidad tamizada por el entendimiento que supone la motivación. ‘**No es metáfora** ni hipérbole, sino una **verdad seca y literal**’”, proposta ao mesmo tempo apresentada com ironia e para exemplificar a teoria, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, no capítulo 42 – *Que escapou a Aristóteles*. Para Schopenhauer, “lo mismo que una **bola de billar** no puede entrar en movimiento antes de **recibir un impulso**, tampoco un hombre puede levantarse de la silla antes de que lo determine a ello un motivo; pero entonces, se levanta de una manera tan necesaria e inevitable como la bola se mueve después de haber recibido el impulso. Y esperar que alguien haga algo sin que lo mueva a ello ningún interés, es como esperar que un trozo de madera se acerque a mí sin que tire de él ninguna cuerda” (Rodríguez A. In: Schopenhauer, 1993, p. 25).

² Schopenhauer (1950, v. 1, p. 192), sobre as correções incluídas na segunda edição de *O mundo como vontade e representação*, dado o insucesso da venda da primeira começa com desentendimentos com o editor (Safranski, p. 328-333) – afirma no *Prólogo*: “En aquellos días de mi juventud en que **brotó espontáneo y vigoroso el pensamiento fundamental de mi sistema**, y en que tenía fuerzas suficientes para desarrollarle en sus distintas ramificaciones sin romper su unidad total, **exponiéndole claramente**, me faltaba, en cambio, la facultad de profundizar en cada una de sus partes **con la maestría que proporciona una larga experiencia**” (sem grifo no original).

³ O Dicionário (1984, p. 385), editado em russo no ano de 1980, informa: “Aunque su principal obra” – *O mundo como vontade e representação* – “apareció en 1819”, Schopenhauer “se hizo notorio después de la revolución de 1848, cuando la burguesía, intimidada por la acción revolucionaria del pueblo, pasó a la reacción. La influencia de” Schopenhauer “creció sobremanera en la época del imperialismo”.

que a leitura das obras de Schopenhauer esteve entre as realizadas por Machado de Assis já no período em que iniciou a produção textual pode ser estabelecida pelo fato de que em meados do século XIX, quando pode ser situado o declínio da influência de Hegel,¹ passam a ser divulgados novos sistemas explicativos para as ciências, constituídos com base metafísica. No período em que há recepção desses sistemas no meio intelectual europeu, destaca-se a notoriedade alcançada por Schopenhauer, especialmente a partir do prêmio atribuído ao texto *Sur la liberté de la volonté*, em 1839, pela Sociedade Real de Drohtheim, da Noruega (Dietrich. In: Schopenhauer, 1905, p. 3). A influência do metafísico alemão ocorre também no meio intelectual de língua portuguesa, porque há evidência da leitura de suas obras por autores como Joaquim Pedro de Oliveira Martins,² Antero de Quental³ e Tobias Barreto.⁴

As referências explícitas presentes em diferentes crônicas, em conto e em carta de Machado de Assis dirigida a Mário de Alencar, além da relação estabelecida entre o conteúdo da obra do metafísico alemão e a personalidade de Machado de Assis por segmento importante da fortuna crítica, reforçam a necessidade da análise do tema para a verificação da ocorrência de intertextualidade entre segmentos de texto do sistemático alemão e *Memórias póstumas de Brás Cubas* com a finalidade de determinar o modo pelo qual o literato brasileiro leu a proposta estética daquele. Outras questões que respaldam a necessidade de realizar esse exame são **(a)** o peso da relação estabelecida entre a produção textual de Machado de Assis e a de Schopenhauer – e dela para a atribuição de características de personalidade do autor brasileiro, como a de *pessimismo* ou de *ceticismo*, e características físicas, como a gagueira e o ser mestiço – e das variantes dessa relação propostas por autores que contribuíram para o estabelecimento de posições evidenciadas na fortuna crítica; e **(b)** o fato de que segmentos de texto da obra do metafísico são aproveitados em *Memórias póstumas de Brás Cubas* em função de intencionalidade específica. Para compreensão dessa relação é necessário realizar, primeiro, o levantamento da presença de obras do metafísico na biblioteca do

¹ Auguste Dietrich (In: Schopenhauer, 1905, p. 3) informa que as doutrinas de Hegel, dominantes até a morte dele, em 1832, perderam autoridade “par le discrédit où tombait la métaphysique, et surtout par les discordes intestines des disciples”.

² Cf. Antonio José Saraiva (p. 947): “Devemos reconhecer [...] que o ponto de vista hegeliano que orienta a primeira fase da obra de Oliveira Martins cede o lugar, no final da sua carreira, à teoria da irracionalidade do mundo proposta por Schopenhauer e Hartmann, e que tão grande projeção vimos já ter tido em Antero [de Quental]”. Cf. biografia de Joaquim Pedro de Oliveira Martins (2003).

³ Cf. José-Augusto França (p. 455) e Fernando Catroga (p. 66; 97; e 99).

⁴ Cf. artigo de 1874, de Tobias Barreto (1883, p. 343-348), *Sobre a filosofia do inconsciente*, no qual o autor indica leitura de textos de Schopenhauer. A nota de Sylvio Romero, na edição, sobre a prioridade daquele nas leituras de textos de Hartmann e Schopenhauer em língua portuguesa deve ser lida não como fato, mas como parte de admiração manifesta pelo mestre.

literato brasileiro e, em seguida, verificar a forma pela qual o autor alemão é referido, explicita¹ e implicitamente, por Machado de Assis. O modo da abordagem da produção do metafísico alemão pelo literato brasileiro pode ser considerado, então, no quadro do debate crítico que ocorre já na transição do último quartel do século XIX – época de produção de *Memórias póstumas de Brás Cubas* – para o século XX, período em que, entre outros, o estudo de Sylvio Romero é publicado. O debate instituído então, que alcança a transição para o século XXI, pode ser considerado de modo específico pelas contribuições de Afrânio Coutinho, de 1940, de Raymundo Faoro, de 1974, e de Miguel Reale, de 1982, selecionadas para estudo sob o critério da discussão do *pessimismo* atribuído a Machado de Assis, do enunciado de preocupação quanto ao método de investigação que deve sustentar a crítica e quanto à fundamentação desses enunciados em *sistemas* de pensamento. Esse modo de proceder encaminha para o exame da proposta estética de Schopenhauer, com a finalidade de fundamentar a afirmação da existência da intertextualidade implícita entre a formulação do *sistema* do metafísico alemão, dentro do qual tem papel importante uma determinada proposta estética, e a abordagem dela em *Memórias póstumas de Brás Cubas*.

Para que se proceda a leitura dos dados na perspectiva intertextual deve ser observado, no contexto da segunda metade do século XIX, o modo pelo qual a obra de Schopenhauer é apresentada ao público europeu. A verificação, por exemplo, do conteúdo da publicação da tradução *Le pessimisme: histoire et critique*,² em 1882, de texto de James Sully, dá uma indicação da forma pela qual a leitura do tema foi realizada na Europa e também entre os intelectuais brasileiros da chamada *Escola de Recife*. A análise da estruturação dos subtítulos do texto desse autor inglês chama a atenção pela possibilidade de comparação da estruturação da obra – como indica o tratamento do capítulo 4 – *Les pessimistes allemande*: Schopenhauer – com a forma dada por Carlyle para as grandes linhas de *Sartor resartus* e se observados o conjunto formado pelos capítulos biográficos do personagem *professor alemão de filosofia*, especificamente os subtítulos *The everlasting No*; *Centre of Indifference*; e *The everlasting Yea* do texto literário. Os tópicos³ abordados por James Sully no capítulo 3 – *Optimiste et pessimisme maisonnées* –

¹ A consideração das ocorrências explícitas segue a indicação apresentada no índice remissivo da edição das obras de Machado de Assis publicadas pela editora Aguilar.

² Original publicado por James Sully (2003).

³ Cf. também “*El gran ‘no’*” e a “‘bienaventuranza’ de la negación”, abordados por Rüdiger Safransky (p. 308-326); e Roberto Rodríguez Aramayo (p. XXXIII), sobre o *misticismo* e o *caráter negativo* do *sistema* de Schopenhauer.

contendo uma revisão desses conceitos na história da filosofia e situando Kant¹ como filósofo *idealista*, ao lado de Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Schelling e Georg Friedrich Wilhelm Hegel, e dirigindo a leitura para a interligação dos temas *progresso* e *evolução* –, salientam a abordagem *materialista* e encaminham, em viés oposto ao adotado por Carlyle na sátira *Sartor resartus*, na direção de valorizar o conteúdo do capítulo 4 – *Les pessimistes allemande*:

Vie de Schopenhauer; Ses goûts et son caractère; Le monde comme volonté et comme représentation; La volonté est l'essence de toutes choses; Relation de la volonté avec le monde phénoménal; Degrés de la volonté en tant qu'elle s'objective; Origine des êtres doués de conscience; La volonté considérée comme la base de la vie humaine; L'amour est la manifestation de la volonté de l'espèce; Vouloir vivre; **Source de la misère de la vie; Le plaisir est une négation; Le mal du monde est incurable; Délivrance momentanée par l'art; Affirmation du vouloir vivre; Renoncement de la volonté**; Ascétisme et suicide; Le pire des mondes possibles (sem grifo no original).

O capítulo 5 – *Les pessimistes allemands, les successeurs de Schopenhauer, Hartmann, etc.*² do texto de James Sully evidencia a concepção de mundo orgânico, e a apresentação de temas que então eram estudados sob o prisma do *finalismo* ou *evolução* do movimento da *Natureza* e de outras proposições que se situam na relação entre percepção e apercepção, esta que, atualmente e em parte (a consciência e a inconsciência, por exemplo), é estudada na área da Psicologia. No levantamento da biblioteca de Machado de Assis (Massa, 1961, p. 227-228) constam também quatro volumes da obra de Edouard de Hartmann,³ mas é importante considerar que da simples presença dessa literatura na relação de títulos não é possível aduzir filiação filosófica do literato brasileiro aos autores europeus lidos. É preciso, ainda, levar em conta

¹ Essa classificação não é seguida, por exemplo, por Walter Bruggen (Diccionario, 1983, p. 644-659), que separa o *criticismo* kantiano (ou: *filosofia transcendental*) (a) das leituras de Fichte, Schelling e de Hegel, referidas como “evolución de la filosofia transcendental en sentido panteísta”, modificação que ocorre em paralelo a outras, propostas no mesmo período, como as – diferentes entre si – de Johann Gottfried von Herder, Friedrich Heinrich Jacobi e Friedrich Schiller, ou como a enunciada por Schopenhauer; e (b) da “evolución de la filosofia transcendental en sentido antropológico”; (c) da “evolución de la filosofia transcendental en sentido realista”. A distinção caracteriza, ainda, (d) a existência de uma “oposición a la filosofia transcendental”; e (e) a existência da “renovación de la filosofia transcendental” numa perspectiva de relação com as novas ciências *materialistas*, incluindo três segmentos: o *neokantismo*; o *neo-idealismo*; e uma *síntese de ciência natural e filosofia transcendental*, neste grupo incluído Eduard von Hartmann.

² Os subtítulos do capítulo 5 são: “*Buhnsen, Frauenstadt et Tanbert; Edouard de Hartmann; Sa vie; Sa philosophie de l'Inconscient; L'Inconscient dans les organismes vivants; Instinct et clairvoyance; L'Inconscient dans les sentiments humains; L'histoire, œuvre de l'Inconscient; La matière considérée comme une volition inconsciente; L'Inconscient et l'évolution organique; La genèse de la conscience; Unité de l'Inconscient; L'origine du cosmos; L'erreur de la vie; Triple illusion concernant le bonheur; Preuve de la prépondérance de la souffrance dans in vie telle qu'elle est; Illusion du progrès; Réconciliation du pessimisme et de l'optimisme; L'intelligence est la rédemptrice de la volonté; Eschatologie de Hartmann; Les adversaires du pessimisme*” (Sully, 2003, sem grifo no original).

³ Os títulos, em tradução francesa, são: de 1877, *La religion de l'avenir; Philosophie de l'inconscient; Phénoménologie de l'inconscient; e Philosophie de l'inconscient: Métaphysique de l'inconscient*; e, de 1880, *Le darwinisme: ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette théorie*. O primeiro e segundo volumes; traduzidos de *Philosophie des Unbewußten*, de 1869, por D. Nolen, em edição revista pelo autor. Editados em 1877, em Paris, pela Librairie Germer Baillière e importados por Nicolau Alves.

que não há uma seqüência entre as propostas de autores como Schopenhauer e Hartmann, pois o propósito do segundo – que formulou seu *sistema* depois de falecido Schopenhauer – era o de corrigir as falhas do sistema do primeiro, unindo “the ‘**idea**’ of Hegel with the ‘**will**’ of Schopenhauer in his doctrine of the Absolute Spirit, or, as he preferred to characterize it, **spiritual monism**. He held that ‘a will which does not will something is not’” (Hartmann, 2003, sem grifo no original). Ao justapor conceitos elaborados para sistemas diferentes, considerando-se também que Schopenhauer manifestara expressa oposição a Hegel, o modo de proceder de Hartmann foi o de utilizar, no próprio *sistema*, conceitos elaborados por Schopenhauer, o filósofo de Dantzig, modificando substancialmente o conteúdo¹ deles, permitindo que tanto se conclua pela oposição entre aspectos importante das duas propostas sistemáticas como pela impossibilidade de, nos dois casos, aduzir a concordância do autor à translação de terminologia por ele utilizada para estabelecer conceitos com conteúdo diferente no novo sistema. Diferenças como as que existem entre as formulações de Schopenhauer e a de Hartmann, que a análise pode apontar como de descontinuidade entre sistemas de autores que se apresentam como intérpretes autorizados, autores de textos que estão arrolados no acervo da biblioteca de Machado de Assis, exigem a atenção para o modo pelo qual esses sistemas foram levados em conta pelo literato brasileiro.

2.2.1.1.1 Schopenhauer na biblioteca e em textos de Machado de Assis

O ponto de partida da análise da presença das obras de Schopenhauer no contexto de língua portuguesa está dado pelo registro de que a leitura de autores dessa vertente do pensamento *materialista* alemão foi realizada por autores portugueses da *Geração Coimbrã*, na seqüência do quadro da influência do *romantismo* alemão,² e também por autores brasileiros, destacando-se entre estes Tobias Barreto e o alemão, naturalizado brasileiro em 1865, Carlos von Koseritz.³ O fato dessa presença pode ser

¹ Também Schopenhauer utilizou conceitos elaborados por Kant, depois de fazer modificação importante no conteúdo deles. A terminologia kantiana, tomada com o conteúdo dos termos elaborado por Schopenhauer, passa a ser adotada nos sistemas denominados de *neokantianos* e são esses que exercem influência no meio intelectual europeu, em meados do século XIX.

² Cf., relativamente a Portugal, Maria Manuela Gouveia Delille e, ao Brasil, Carlos H. Oberacker Júnior (1982).

³ Chegado ao Brasil, aos dezoito anos, como militar – *Brummer* – para a guerra contra Rosas, como Carlos Jansen. Carlos von Koseritz casou, em 1855, com a filha de um estancieiro. Das atividades desenvolvidas no Rio Grande do Sul, fazem parte a fundação de escola para meninos e meninas, a publicação de textos de história natural, de dramas e de contos. Foi tradutor do Serviço de Povoamento do Solo, teve atividade jornalística e atuou – após a Lei Saraiva, de 1881 – na Assembléia Provincial. A biografia indica que “as relações entre Koseritz e a assim chamada Escola Teuto-Sergipana ou Escola do Recife ainda não foram examinadas em todos os seus pormenores”; a afirmação de Sylvio Romero, que o reduz a “mero adepto e divulgador das idéias” daquela escola, é discutida por historiadores gaúchos (Oberacker Júnior, 1961, p. 35).

especificamente indicada pela ponderação dos dados relativos ao acervo da biblioteca de Machado de Assis, livros entre os quais está contado *La philosophie de Schopenhauer*,¹ de Th. Ribot, com exemplares das edições de 1874 e 1900 (Massa, 1961, p. 227) e pelas referências explícitas ao metafísico alemão na produção textual do autor brasileiro. Entre outros aspectos, a análise deve levar em conta que a década de 1870 concentra a publicação, pela imprensa, de um grande número de textos críticos de Machado de Assis sobre o tema *arte literária*, fato pelo qual se pode inferir o interesse do literato brasileiro pelo tema *Estética*, na época ainda formalmente inscrito no campo acadêmico da Filosofia.

Dos títulos de Schopenhauer, um dos autores que tratou do tema *estética* que está presente na biblioteca de Machado de Assis e foi enumerado por Jean-Michel Massa (1961, p. 227-228), nenhum pode ser considerado como aquisição com data anterior ao do ano da publicação de *Memórias póstumas de Brás Cubas* na *Revista Brasileira*. Com data de edição do ano de 1880 estão listados *Aphorismes sur la sagesse dans la vie; Essai sur le libre arbitre; e Pensées, met fragments* (1. *Les douleurs du monde et le mal de la vie*. 2. *L'amour, les femmes, le mariage*. 3. *Aphorismes sur l'homme, la vie, la société, la politique, l'art, la religion*); de 1886, está indicado *Aphorismen zur Lebensweisheit (Separatausgabe aus Parerga und Paralipomena)*;² e, de 1896, datada a dedicatória, por J[oão] C[apistrano] de Abreu, em *Briefe (an Becker, Frauenstädt, Doss, Lindner und Asher; sowie andere, bisher nicht gesammelte [sic] Briede [sic] aus den Jahren 1813 bis 1860 herausgegeben)*. O volume de *Le monde comme volonté et comme représentation*, indicado na relação elaborada por Jean-Michel Massa (1961, p. 227), refere uma edição posterior à primeira tradução francesa, realizada por Auguste Burdeau e editada por Felix Alcan, em 1888/1890. A aquisição das edições de *Ecrivains et stile* e de *Sur la religion*, de 1905 e 1906, respectivamente, são as que podem dar o contexto para a interpretação do conteúdo da carta³ de Machado de Assis dirigida a Mário de Alencar, de 6 ago. 1908, buscada como um argumento por autores que procuram fundamentar a afirmação de filiação do literato brasileiro à vertente filosófica adotada por Schopenhauer, esta questão que deve ser colocada em discussão.

¹ Editados, respectivamente, pela Librairie Germer Baillière e, na oitava edição, pela Felix Alcan, o segundo livro importado pela Garnier.

² Este texto é referido por Albino Forjaz de Sampaio (In: Schopenhauer, [s.d.], p. 11) como “curiosa coleção de pensamentos e máximas que mais tarde lhe havia de dar a verdadeira celebridade”.

³ “Desculpe o desalinho da carta. Estou passando a noite a jogar paciências; o dia, passei-o a reler a *Oração sobre a Acrópole* [de Renan], e um livro de Schopenhauer. Muito Obrigado. Não sei se amanhã irei à cidade; se for, até amanhã. Adeus – Do seu – Machado de Assis” (Assis, 1970, v. 14, p. 283).

Para situar a leitura que Machado de Assis fez do sistema de Schopenhauer, no quadro do interesse sobre a produção textual sobre *Estética*, pode-se considerar que da mesma relação apresentada por Jean-Michel Massa constam, com datas anteriores e contemporâneas ao da redação de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, as edições de obras de autores com posicionamentos diferentes entre si (alguns até com fundamentação filosófica antagônica) como Goethe, Schiller, Hegel e Heine, dentre os alemães,¹ e obras do francês Taine, o último a fonte do argumento utilizado por Sylvio Romero para a avaliação do trabalho textual de Machado de Assis. A presença dessas obras² na biblioteca do autor brasileiro, pela diversidade de sistemas ali contemplados, pode ser considerada somente como um indicativo seguro do interesse específico e sistemático quanto ao tema *arte literária* como objeto de estudo, não permitindo que se deduza uma filiação determinada. Que a diversidade reflete o interesse e a conseqüente reflexão de Machado de Assis sobre o tema também pode ser conclusão depreendida do significativo número de obras de autores de literatura de distintas escolas e do registro de obras de história da literatura, organizadas sob diferentes princípios, que constam na listagem do acervo, como as do alemão Alfred Klaar; dos franceses Émile Littré; J. J. Weiss e J.-J. Ampère; e do português Teófilo Braga (Massa, 1961, p. 228-229; 231; 210). É pelo critério da presença desse interesse amplo sobre a constituição do trabalho literário que deve ser observada, analisada e discutida a proposta de filiação de Machado de Assis ao programa estético de Schopenhauer, que se estabelece na fortuna crítica a partir da época da publicação do estudo de Sylvio Romero. A diversidade das formulações e, em alguns casos, também o antagonismo dos diferentes fundamentos epistemológicos adotados pelos autores de obras sobre *Estética* que estão no acervo da biblioteca do literato brasileiro é o ponto de apoio para a abertura do questionamento da afirmação dessa filiação, que pode ser feita, primeiro, a partir da verificação das ocorrências do vocabulário característico do *Romantismo*, utilizado nas obras de Schopenhauer e também em *Memórias póstumas de Brás Cubas* pelos termos *melancolia* (Assis, 1970, v. 13, p. 34); *espetáculo* (Assis, 1970, v. 13, p. 34); *luta* (Assis, 1970, v. 13, p. 34; 333); *filosofia* (Assis, 1970, v. 13, p. 20; 276); *doutrina* (Assis, 1970, v. 13, p. 390); *conservação*

¹ No levantamento constam, ainda, a *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, tradução publicada em 1873, de Th. Noldeke; e *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, publicado em 1860, de M^{me} de Stael.

² A presença de textos de Schopenhauer no Rio de Janeiro, nessa época, é atestada também pelo acervo do Real Gabinete Português de Leitura e por acervos particulares que integram, atualmente, o patrimônio da Biblioteca Nacional e o da Academia Brasileira de Letras.

(Assis, 1970, v. 13, p. 35; 390); e *remédio* (Assis, 1970, v. 13, p. 16; 398), para, depois, questionar o significado dessa presença, considerado o significado dessa recorrência, ainda, sob o critério do modo pelo qual o metafísico alemão é citado nas crônicas do literato brasileiro.

Mesmo não sendo levado em conta, na análise, que o texto *Queda que as mulheres têm pelos tolos*, no qual Machado de Assis (1994, v. 3, p. 965-972) critica “os homens de espírito”, possa ser pensado como uma reação mordaz do literato brasileiro ao modo de Schopenhauer (s.d., p. 113-130) conceber o comportamento das mulheres¹ – estas que o filósofo alemão percebia como as que o desprezaram² –, justificando o que o narrador do texto de 1861 propõe ter acontecido desde a “mais remota antiguidade”, já a “Alcibiades, Sócrates e Platão[, *homens de espírito* que] foram sacrificados por elas aos presumidos do tempo” (Assis, 1994, v. 3, p. 966), há outros textos do literato brasileiro a serem considerados relativamente ao exame da discussão das idéias de Schopenhauer, porque neles a oposição do literato brasileiro a idéias do metafísico alemão é manifesta, questão que pode ser observada principalmente na adoção da epistemologia platônica pelo metafísico alemão e no rechaço dela pelo autor de *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Por ordem cronológica de ocorrência, seguindo o registro do índice remissivo da edição Aguilar, o primeiro dado a ser considerado aparece na crônica de 16 dez. 1883, contemporânea à terceira edição de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, em que está enunciada uma resposta ao registro de *Notas à margem*, coluna assinada por Valentim Magalhães. Na troca de impressões sobre “filosofia social” e sob o pseudônimo *Lelio*, Machado de Assis³ reage à determinada crítica pública, enunciada pelo autor das

¹ Cf. a seleção de segmentos de texto desse autor apresentados no subtítulo *Esboço acerca das mulheres*, em *Dores do mundo* (Schopenhauer, [s.d.], p. 113-130). A edição francesa foi publicada como *Pensées, met fragments*. O tema do comportamento e da educação das mulheres, relacionado ao da elaboração de literatura adequada à formação do cidadão de um determinado modelo de Estado, na tradição, vem da *República*, de Platão, e é recorrente entre os *realistas* do século XIX. A relação com o texto de Machado de Assis pode ser abordada, por exemplo, a partir do artigo *Educação das mulheres*, publicado por Antero de Quental, em 1859, na revista *Prelúdios literários*, de Coimbra, contemporâneo a outros abordando, por exemplo, “Espírito e Consciência!” contra os “vermes” que se alimentam “de putrefação”, na defesa da “filantropia”, do “socialismo” e da “Paz, Ordem e Progresso” (Cf. Quental, 1982, p. 200-201; 439; 388, respectivamente). É preciso anotar que o termo *filantropia* opera como sinônimos da expressão *amor à humanidade* e, ainda, do *humanitarismo* (Dicionário, 2000).

² Cf. Rüdiger Safransky (p. 474), sobre a mudança – parcial e ainda dentro da concepção *aristocrática* – do parecer, por Schopenhauer, sobre as mulheres, no final da vida: “Conversando com Malwida von Meysenburg, la amiga de Richard Wagner, confiesa una vez: ‘No he dicho todavía mi última palabra sobre las mujeres. Creo que **cuando una mujer logra sustraerse a la masa**, es decir, a sobresalir por encima de ella, **es capaz de engrandecerse ilimitadamente y más que los propios hombres**’”. A idéia inicial considerava “el genio desde el punto de vista somático”; enunciada no *Apéndice al libro tercero*, dizia que “las mujeres, aunque pueden tener un talento muy grande, nunca se podrán elevar a la categoría de genio, por ser siempre subjetivas”, isso porque “la condición, base de todo, es un predominio anormal de [no caso do *gênio*] la sensibilidad sobre la imitabilidad, predominio que además [como em Aristóteles] tiene que darse en un cuerpo masculino” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 427).

³ A adoção de pseudônimo é “norma seguida” pelos colaboradores da *Revista*; Daniela Mantarro Callipo (p. 8-9) registra, além da indicação proposta por Raymundo Magalhães Júnior, referência no personagem *Lélie*, em *L’Étourdi* e em *Sganarelle*, de Molière, caracterizado por ser “estouvado, impulsivo e atrapalhado”, a presença desse nome para caracterizar um “aventureiro romanesco” na tradição da *comedia dell’arte*, em *Lelio bandito*, de Andreini, e em *Le Menteur*, de Goldoni. *Lélio* foi, também, personagem de *La surprise de l’amour* e de *Le prince travesti*, de Marivaux.

Notas, José do Egito, para julgar o fato do pequeno número de amigos que acorreram ao sepultamento de um conhecido jurista, “incumbido pelo governo imperial de redigir um projeto de código civil” (Luca. In: Machado de Assis, 1998, p. 80). Nas *Balas de estalo, Lelio* compara a situação daquela personalidade conhecida com o fato ocorrido quando do falecimento de José de Alencar, que também “morreu em dezembro” (Assis, 1998, p. 80):

Mas, em suma, nada tenho com os mortos. Vivam os vivos!

Os vivos são os que meu amigo Valentim designa pelo nome de medalhões. Em primeiro lugar, há ainda um certo número de espíritos bons, fortes e esclarecidos que não merecem tal designação. Em segundo lugar, se os medalhões são numerosos, pergunto eu ao meu amigo: – Também eles não são filhos de Deus? então, porque um homem é mediocre, não pode ter ambições e deve ser condenado a passar os seus dias na obscuridade?

Quer me parecer que **a idéia do meu amigo [José do Egito sobre os medalhões] é da mesma família da de Platão, Renan e Schopenhauer,^[1] uma forma aristocrática de governo, composto de homens superiores, espíritos cultos e elevados, e nós que fôssemos cavar a terra. Não! mil vezes não! A democracia não gastou o seu sangue na destruição de outras aristocracias, para acabar nas mãos de uma oligarquia ferrenha**, mais insuportável que todas, **porque os fidalgos de nascimento não sabiam fazer epigramas**, e nós os mediocres e medalhões padeceríamos nas mãos dos [falecidos] Freitas e Alencares, para não falar dos vivos (Assis, 1998, 81, sem grifo no original).

Para ponderar a consistência dessa manifestação de Machado de Assis quanto a idéias publicadas pelo amigo *José do Egito* em outros textos, sublinhado que na crônica de 1883 está expressa uma perspectiva diferente da elaborada para o conto *Teoria do medalhão: um diálogo*, de 1881, quanto ao tema do reconhecimento público por parte daqueles que aspiram por ele, pode ser considerado que, nela, o narrador coloca em discussão sistemas de pensamento de corte autoritário e o faz desde o ponto de vista dos críticos – os autores de *epigramas*² – desses sistemas. A forma da abordagem crítica da epistemologia platônica, adotada por Schopenhauer, perpassa a produção textual apresentada por Machado de Assis nas crônicas de diferentes épocas e os tópicos referidos aparecem também em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Buscando na intertextualidade a abordagem da própria avaliação sobre o “primeiro jantar mensal da

¹ Cf. a afirmação contida nos *Pensamentos diversos sobre A política*, de Schopenhauer ([s.d.], p. 205): “Querem planos utopistas: a única solução do problema político e social seria o despotismo dos sábios e dos nobres, duma aristocracia pura e verdadeira, obtida por meio da geração, pela união dos homens de sentimentos altamente generosos com as mulheres mais inteligentes e finas. Esta proposta é a minha utopia e a minha república de Platão”.

² Cf. o assunto *epigramas* no subtítulo 2.1.2 *Figuras e linguagem: recursos textuais contra sistemas ideais* desta Tese.

Revista Brasileira”, organizado por José Veríssimo, “chefe da *Revista* e do Ginásio Nacional” (Assis, 1970, v. 4, p. 178-179), Machado de Assis citou Platão duas vezes na crônica de 17 maio 1896. O objetivo do narrador foi o de valorizar o trabalho empreendido pelo organizador do jantar comemorativo invertendo a ênfase platônica da teoria – ou *Idéia* – na relação com a prática. Bem recebido no “hotel do Globo”, como todos os outros convidados, o cronista, sobre o jantar, afirma: “lembrou-me Platão; vi que **o nosso chefe** [José Veríssimo] **tratava não menos que de criar também uma República, mas com fundamentos práticos e reais**. O [bairro] Carceler [onde estava situado o Ginásio Nacional] podia ser comparado, por uma hora, ao Pireu” (Assis, 1970, v. 4, p. 179, sem grifo no original). Citado também pelo *alienista* chamado para tratar de *Quincas Borba* como lugar de atuação de um “famoso maníaco ateniense, que supunha que todos os navios entrados” no porto¹ “eram de sua propriedade” (Assis, 1970, v. 13, p. 407) no capítulo 154 – *Os navios do Pireu*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, na crônica de 17 maio 1896, a lembrança do *Pireu* levava a ponderar que, “em vez das exposições, definições e demonstrações do filósofo [Platão], víamos que os partidos [no Rio de Janeiro] podiam comer juntos, falar, pensar e rir, sem atributos, com iguais sentimentos de justiça” (sem grifo no original). O grupo reunido para aquele banquete, “homens vindos de todos os lados, – desde o que mantém nos seus escritos a confissão monárquica, até o que apostolou, em pleno império, o advento republicano – estavam ali plácidos e concordes, como se nada os separasse”, afirma o cronista. O relato do encontro ameno, em que “todos se toleravam uns aos outros” e em que os convivas se dedicaram “o mais do tempo [...] às letras, às artes, à poesia, à filosofia”, encerra com a indicação de que “ao deixar a mesa”, o cronista tornou a lembrar-se “de Platão, que acaba o livro [*A República*] proclamando a imortalidade da alma”, enquanto o grupo acabava “de proclamar a imortalidade da *Revista*” (Assis, 1970, v. 4, p. 179-180, sem grifo no original). Anterior de duas décadas, uma outra crônica assinada por Machado de Assis como *Manasses*, de 1. dez. 1876, satiriza uma eleição validada por um “único eleitor que votou no colégio de Corumbá, em Mato-Grosso” (Assis, 1970, v. 2, p. 154-158), texto que refere implicitamente Platão para explicar aquela situação eleitoral – “vejamos se posso imaginar

¹ A expressão também consta na crônica de 11 ago. 1878; tratando de tema eleitoral pela comparação com “a ilha dos Amores”, de Camões. A descrição da paisagem e do clima é feita pela comparação com “um céu grego ou toscano” e, afirma o cronista, “com um pouco de fantasia poder-se-ia supor que a barca da carreira da corte era um navio do **porto de Pireu**, e que o cabo da guarda era o próprio Temístocles” (Assis, 1970, v. 2, p. 126, sem grifo no original).

daqui o que se passou no colégio de Corumbá” – situação fantasiada em que o narrador compara aquela cidade do Império brasileiro, a que, pelo ocorrido se tornara a “cidade constitucional” paradigmática, com “Atlântida [1] e com a Utopia”, estas construções idealizadas, respectivamente, pelo metafísico grego e pelo lorde chanceler inglês, sir Thomas More. A mesma linha adotada, de fazer a exposição de opiniões sobre temas políticos ao engendrar uma situação fictícia, pode ser encontrada na terceira parte da crônica de 15 ago. 1876,² sobre “o recenseamento do Império, do qual se colige que 70% da nossa população não sabem ler” (Assis, 1970, v. 2, p. 106-108). O tema tratado na crônica – pelo qual pode ser ilustrada a crítica sistemática de Machado de Assis quanto à idéia da formação de uma elite política para a condução do Estado, a mesma que sustenta a oposição do literato ao sistema de Schopenhauer – é introduzido pelo assunto da “festa do Prado Fluminense”, que leva ao da preferência do narrador, quando compara o comportamento do cão e o do cavalo, a decidir-se pelo “burro. Que mansidão! Que filantropia!” (Assis, 1970, v. 2, p. 105-106). Passando do *burro* para o tema do gosto pelos “algarismos”, que se tornam o interlocutor de *Manassés* na crônica, é instituído o diálogo, onde o *algarismo* é aquele que “responde [...] com a maior simplicidade” no debate sobre “uma Constituição livre [que] pôs nas mãos de um povo o seu destino” para que “este povo caminhe para o futuro com as bandeiras do progresso desfraldadas” (Assis, 1970, v. 2, p. 106-107), salientado o tema do exercício do governo e o da necessidade da instrução para fundamentar o direito constitucional do voto³ não só na teoria, mas também na prática.

Sob esse modo de tratamento, ao relacionar questões teóricas com fatos noticiados em jornais, é que pode ser compreendida também uma relação estabelecida nas crônicas de 19 jul. 1888 e de 16 jun. 1895 –

¹ A figura é utilizada por Machado de Assis (1994, v. 1, p. 754) também no romance *Quincas Borba*, no capítulo 127: “Ao longe, a barra por onde tinha de ir o pacote. Para lá da barra, o mar imenso, o céu fechado e a solidão. Rubião renovou os sonhos do mundo antigo, criou uma Atlântida, sem nada saber da tradição. Não tendo noções de geografia, formava uma idéia confusa dos outros países, e a imaginação rodeava-os de um nimbo misterioso. Como não lhe custava viajar assim navegou de cor algum tempo, naquele vapor alto e comprido, sem enjô, sem vagas, sem ventos, sem nuvens”.

² A relação entre alfabetização e política também foi estabelecida, por Machado de Assis, em *A reforma pelo jornal*. O procedimento também aparece nos contos, como em *A mulher de preto*, de 1868, onde Machado de Assis (2003, v. 2, p. 568) relacionou, para situar o tema do enredo, o comportamento do personagem com o catolicismo tomista, pelo registro da expressão “Platão de sotaina”.

³ “– A nação não sabe ler. Há só 30% dos indivíduos residentes neste país que podem ler; desses uns 9% não lêem letra de mão. 70% jazem em profunda ignorância. Não saber ler é ignorar o Sr. Meireles Queles; é não saber ler o que ele vale, o que ele pensa, o que ele quer; nem se realmente pode querer ou pensar. 70% de cidadãos votam do mesmo modo que respiram: sem saber por que nem o quê. Votam como vão à festa da Penha, – por divertimento. A Constituição é para eles uma coisa inteiramente desconhecida. Estão prontos para tudo: uma revolução ou um golpe de Estado. / Replico eu: / – Mas, Sr. Algarismo, creio que as instituições... / – As instituições existem, mas por e para 30% dos cidadãos. Proponho uma **reforma no estilo político**. Não se deve dizer: ‘consultar a nação, representantes da nação, os poderes da nação’; mas – ‘consultar os 30%’. **A opinião pública é uma metáfora sem base**; há só a opinião dos 30%. Um deputado que disser na câmara: ‘Sr. Presidente, falo deste modo porque os 30% nos ouvem...’ dirá uma coisa extremamente sensata. / E eu não sei que se possa dizer ao algarismo, se ele falar desse modo, porque **nós não temos base segura para os nossos discursos**, e ele tem o recenseamento” (Assis, 1970, v. 2, p. 107-108, sem grifo no original).

ambas de forma não elogiosa –, entre dada situação e a *doutrina* de Schopenhauer. Na primeira, o narrador de *Bons dias!* clama “Que porção de coisas obscuras, que eu nunca hei de entender! E daí, quem sabe? **Schopenhauer chegou a crer nas mesas que giram; há quem acredite no casamento da constituição americana com o sistema parlamentar**” (Assis, 1994, v. 3, p. 528); na segunda crônica, publicada em *A Semana*, o narrador oferece uma construção pela qual é possível identificar a discordância com a doutrina metafísica – quanto à *utilidade da vida* – de Schopenhauer. Se na expressão da primeira pode ser percebida a mesma ironia apresentada na avaliação de *Brás Cubas* – “Vê-se nas menores coisas o que vale a autoridade de um grande filósofo” (Assis, 1970, v. 13, p. 371-372) –, que consta no capítulo 137 – *A barretina*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, na segunda das crônicas citadas pode ser observada a recorrência das construções que estão na exposição da *vida* de *D. Plácida* e na afirmação do “documento da sublimidade do [...] sistema” dado por *Quincas Borba* no exemplo do “frango” (Assis, 1970, v. 13, p. 334). É preciso registrar, ainda e nesse contexto, que a afirmação da recorrência também se sustenta no fato de que nas crônicas de Machado de Assis podem ser encontrados outros recursos textuais que foram utilizados também no texto literário estudado, como, por exemplo, as citações em língua estrangeira e a referência ao personagem *Pangloss*,¹ de Voltaire. Seguindo o procedimento apresentado em outras crônicas, quando uma notícia de jornal motiva o narrador a esquadrihar um determinado assunto abordado à luz de uma *teoria*, na de 16 jun. 1895 a argumentação construída dá relevo ao escabroso de ambos, *caso* e *teoria*, nessa crônica com a crítica dirigida expressamente à doutrina de Schopenhauer. Tratando da prisão e da abertura de inquérito por maus tratos e do procedimento² dos pais que provocou a morte de uma criança, informa o narrador da crônica que “sucedeu este caso em Porto Alegre”. O registro da resistência à morte, por três dias, “do pequeno”, cuja “dor [...] foi naturalmente grandíssima”, faz o narrador introduzir a relação desse *caso* com uma *teoria*: dessa força em defesa da vida “se pode inferir que o organismo do menino”, de nome *Abílio*, “era apropriado aos tormentos”, afirma o narrador, para dali propor, seguindo

¹ Por exemplo: “Não estudei com Pangloss; não creio que tudo vá pelo melhor no melhor dos mundos possíveis. Por isso, quando acho que censurar na nossa terra, digo com os meus botões: Há de haver males nas terras alheias, olhemos para a França, para a Itália, para a Rússia, para a Inglaterra, e acharemos defeitos iguais, e alguma vez maiores. Não costumo dizer: ‘Olhemos para o Japão’, porque é o único país onde parece que tudo se aproxima do otimismo de Pangloss. [...] A que propósito isto? A propósito da eleição da Bahia” (Assis, 1970, v. 3, p. 370-371).

² “Cansados de lhe dar maus tratos, pegaram do filho, meteram-no dentro de um caixão e foram pô-lo em uma estrebaria, onde o pequeno passou três dias, sem comer nem beber, coberto de chagas, recebendo bicadas de galinhas, até que veio a falecer” (Assis, 1994, v. 3, p. 655).

tanto o tema apresentado pelo metafísico alemão como a leitura das afirmações de alta auto-estima que ele tem de si mesmo e que está declarada pelo metafísico em seus textos,¹ que

se não fosse Schopenhauer, é provável que eu não tratasse deste caso diminuto, simples notícia de gazetilha. Mas há na principal das obras daquele filósofo um capítulo destinado a explicar as causas transcendentais do amor. Ele, que não era modesto, afirma que esse estudo é uma pérola.^[2] A explicação é que dois namorados não se escolhem um ao outro apenas pelas causas individuais que presumem, mas porque um ser, que só pode vir deles, os incita e conjuga. **Aplicamos esta teoria** [de Schopenhauer] **ao caso** Abílio (Assis, 1970, v. 3, p. 376-377, sem grifo no original).

O primeiro ponto a ser considerado para estabelecer a relação entre o conteúdo da crítica contida na crônica e o modo pelo qual aparece em *Memórias póstumas de Brás Cubas* é o de que o tema do conhecimento travado entre os pais de *Abílio*, *Guimarães* e *Cristina*, no texto de Machado de Assis, recebe o mesmo tratamento da reflexão, enunciada no capítulo 75 – *Comigo*, no enredo do romance. Em segundo lugar, do mesmo modo que em *Memórias póstumas de Brás Cubas* o narrador apresenta a estruturação do diálogo entre a “filha natural” e “o sacristão e a sacristã” sobre o nascimento – “É de crer que D. Plácida não falasse ainda quando nasceu, mas se falasse podia dizer aos autores de seus dias: – Aqui estou. Para que me chamastes?” (Assis, 1970, v. 13, p. 227; 231) – o tema do determinismo da *vontade de viver*, explorado pelo metafísico alemão em seu sistema, é introduzido, na crônica de 1895, pelo diálogo entre *Abílio* e *Artur*. O “namoro” e o “casamento” dos que se tornaram os *pais* do *menino*, este que sofreu maus tratos e dá ensejo ao tema da crônica resultam, aparentemente, do fato de que “um dia Guimarães viu Cristina, e Cristina viu Guimarães”,³ afirma o cronista, para concluir que “assim pensaram eles. Mas o

¹ Cf., por exemplo: “Para entender esto con claridad es preciso un examen cumplido; por lo que, mientras no se haya comprendido el pensamiento de mi obra en su totalidad, el lector permanecerá extrañado de lo que aquí estoy diciendo”; “Esto que parece tan chocante (porque sé muy bien que confirma el apotegma de Tomás Payne, *du sublime au ridicule il n’y a qu’un pas*) se nos hará más familiar por las explicaciones que han de seguir. Y esto mismo fue lo que Spinoza entrevió cuando dijo: [...]”; “[...] como la he expuesto en mi gran obra”; e “Pero nada nos hará soportar con más calma las desgracias que convencemos bien de la verdad que he establecido firmemente [...] en mi obra premiada sobre la libertad de la voluntad” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 397; 398; e v. 2, p. 830; e 904, respectivamente).

² A expressão ocorre três vezes em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, expressando juízo dúbio quanto ao comportamento do personagem: (a) “Naquele ano, [Marcela] morria de amores por um certo Xavier, sujeito abastado e tísico, – **uma pérola**”; (b) “Quanto à [Virgília] noiva, é o nome que dou a uma criaturinha, que é uma jóia, uma flor [...] é a filha [do Dutra]”, *Brás Cubas* reproduz da fala do *pai*, e continua a narração: “Fomos dali à casa do Dutra. Era **uma pérola** esse homem, risonho, jovial, patriota, um pouco irritado com os males públicos, mas não desesperando de os curar depressa. Achou que a minha candidatura era legítima; convinha, porém, esperar alguns meses”; e (c) no diálogo entre os irmãos: “Sabina veio até à porta, e perguntou-me que tal achara a filha do Damasceno. / – Assim, assim. / – Muito simpática, não é? acudiu ela; falta-lhe um pouco mais de corte. Mas que coração! é **uma pérola**. Bem boa noiva para você. / – **Não gosto de pérolas**. / – Casmurro!” (Assis, 1970, v. 13, p. 164; 35-136; 281-282, respectivamente).

³ No capítulo 44 – *Metafísica do amor*, de *O mundo como vontade e representação*, a epígrafe – “Explicadme dónde, cuándo, cómo y por qué me acontece todo esto!” (apud Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 589) – do poeta (satírico) Gottfried August Bürger. A exposição relaciona o tema do *amor* ao da *morte*: “en la vida real se puede comprobar efectivamente, aunque la ocasión no se presenta todos los días”; ela é utilizada, com seriedade, pelo metafísico para salientar o conteúdo do capítulo, no qual também a autoridade da obra de arte é invocada para fundamentar “que lo que de ordinario es una inclinación muy viva, pero a la cual podemos resistir, adquiere en determinadas circunstancias las proporciones de una

autor de tudo, segundo o nosso filósofo [Schopenhauer], foi unicamente Abílio”. Introduzindo no texto a afirmação contida em *O mundo como vontade e representação*, da inexorabilidade da *vontade de viver*, e situando o papel da *inteligência* dessa *vontade* (metafísica) no esquema, Machado de Assis acirra a sua crítica evidenciando através do enunciado da crônica a noção do absurdo dessa teoria, ao acentuar que por ela há culpa não dos pais, mas da *criança Abílio* pelos maus tratos recebidos; ao mesmo tempo, o enunciado da crônica dá a possibilidade do leitor aperceber que nem todos os *casos* estão contemplados na *teoria* do filósofo. O contraste que Machado de Assis indica haver entre o *caso* apresentado na crônica e a *teoria* de Schopenhauer é evidenciado pela leitura do conteúdo do capítulo 42 – *La vida de la especie*, do *Apéndice al libro cuarto* de *O mundo como vontade e representación*, com o qual estabelece uma relação intertextual. O metafísico alemão, no curso da exposição da teoria, sintetiza ali a base epistemológica que sustenta o esquema adotado:

En el capítulo anterior recordé [ao leitor] que las **Ideas (platónicas)** de **los diferentes grados de seres**, los cuales son **objetivaciones adecuadas de la voluntad de vivir**,^[1] se representan en el conocimiento individual, ligado siempre a la forma del tiempo, como especies, es decir, como individuos sucesivos y similares que se relacionan entre sí por el vínculo de la procreación. Dije que la especie era la idea εἶδος (*species*), dividida y prolongada en el tiempo. Por consiguiente, la esencia de toda criatura reside, ante todo, en la especie, pero ésta, a su vez, no existe más que en los individuos. Aunque la voluntad no llegue a la conciencia de sí más que en el individuo; aunque, por tanto, no se conozca directamente más que en el estado individual, abriga, sin embargo, en el fondo de sí, el sentimiento de que **en la especie es donde su ser se objetiva realmente** y este sentimiento se manifiesta en que los intereses de la especie como especie, a saber, las relaciones sexuales, la procreación y la alimentación de la progenitura, son los cuidados más importantes y más caros a los ojos del individuo. De ahí resuelta en los animales el ardor del celo [...] y en el hombre la elección caprichosa y atenta del individuo, con el cual buscará la satisfacción del instinto sexual.^[2] Esta elección puede elevarse hasta el amor apasionado, al estudio del cual he consagrado todo el capítulo 44. También procede de ahí el inmenso amor de los padres a su progenitura (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 566-567, sem grifo no original).

pasión más violenta que todas las demás. Dejando aparte todo género de consideraciones, la pasión del amor derriba todos los obstáculos con un ímpetu y una perseverancia increíbles: impele al hombre a arrostrar todos los peligros para satisfacerla y hasta a suicidarse, lleno de desesperación, cuando sus esfuerzos son inútiles. Los Werther y los Jacobo Ortis no existen sólo en las novelas” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 590).

¹ Nesse sistema há uma distinção entre “la voluntad espiritual”, superior, e “el apetito inconsciente”, com fundamento num âmbito inferior dado pelos cinco sentidos (Alexander Willwoll. In: Diccionario, 1983, p. 578); essa distinção nem sempre fica clara no texto de Schopenhauer.

² Para exemplificar a questão, retoma a comparação proposta, da “voluntad a la raíz del árbol y la inteligencia a su copa”: “El instinto sexual es, para la especie, lo que para el árbol el alimento que chupa por las raíces, o la hoja que se nutre del tallo y contribuye a nutrirlo. Por eso es tan poderoso y profundo ese instinto de nuestra naturaleza” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 566-567).

Transpondo, de modo irônico, a *teoria* do metafísico alemão para o *caso* de Porto Alegre e ao mesmo tempo elucidando a crítica de Machado de Assis a Platão, afirma o narrador da crônica, aquele “menino, **que ainda não era menino nem nada**, disse consigo, logo que os dois se encontraram: ‘Guimarães há de ser meu pai, e Cristina há de ser minha mãe; não quero outro pai nem outra mãe; é preciso que nasça deles, levando comigo, em resumo, as qualidades que estão separadas nos dois’” (Assis, 1970, v. 3, p. 375-378, sem grifo no original). O narrador da crônica, ao trabalhar com base em proposição presente em texto literário – *Hamlet*¹ – aliado a cooptação da concepção platônica, assumida por Schopenhauer, de divisão entre *essência* e *existência* – que o texto de Machado de Assis apresenta pelo vocabulário do metafísico do século XIX, de divisão entre *espécie* e *indivíduo* – constrói um paralelo satírico da *teoria*, introduzindo um extremo sarcasmo se considerada a avaliação de mundo como mau,² elaborada em *O mundo como vontade e representação*. Na crônica, as dificuldades de decisão de *Abílio* pelo nascimento, dificuldades que postergam o nascimento *necessário*, têm como *causa* os “arrufos” (Assis, 1970, v. 3, p. 378) entre os escolhidos para pais, por um lado, e, por outro, pela possibilidade, dada na crônica, da escolha pelo *não nascer*. Essa possibilidade, vedada no sistema filosófico de Schopenhauer, é expressa justamente pelo procedimento adotado na constituição da *doutrina*, de fundamentá-la citando segmentos de obras de arte, produtos do *gênio*. O narrador, na crônica, apresenta *Abílio* recorrendo tanto ao texto bíblico – “Bem-aventurados os que se possuem, porque eles possuirão a terra” (Assis, 1970, v. 3, p. 377), aludindo à questão da descendência, como no capítulo 33 – *Bem aventurados os que não descem*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas* – como ao texto literário inglês, *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark* para relacionar *caso* e *teoria* e para satirizar, com o recurso ao texto de Shakespeare, os postulados metafísicos, tanto os de Schopenhauer como os de Platão:

Como explicá-los [os arrufos]? Explico-os a meu modo; creio que *Abílio* teve **momentos de Hamlet**. Uma ou outra vez haverá hesitado e meditado, como o outro: **‘ser ou não ser, eis a questão**. Valerá a pena **sair da espécie para o indivíduo**, passar deste mar infinito a uma simples

¹ No capítulo está citado “el famoso monólogo” de “Hamlet” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 519) como argumento para explicitar determinada afirmação.

² A concepção de *mundo mau* aparece relacionando o comportamento humano à ciência (como ironizado no capítulo 82 – *Questão de botânica*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*) no *Aforismo 29*: “De esta manera, examinaremos el asunto como el mineralogista considera un ejemplar bien caracterizado de un mineral que le viene a las manos. Hay excepciones, las hay incomprensiblemente importantes, y las diferencias entre las individualidades son inmensas; pero, considerado en conjunto, como se ha dicho hace mucho, el mundo es malo” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 883).

gota d'água apenas visível, **ou não será melhor ficar aqui, como outros tantos** que se não deram ao trabalho de nascer? Nascer, viver, não mais. Viver? Lutar, quem sabe? *It is the rub*, continuou ele [Abílio] **em inglês**, nos termos do **poeta**, tão universal é **Shakespeare**, que os próprios seres futuros já o trazem de cor (Assis, 1970, v. 3, p. 378-379, sem grifo no original).

É sob a consideração da crítica que Machado de Assis apresenta ao sistema metafísico de Schopenhauer na construção do enredo da crônica que pode ser compreendida como irônica a exposição sobre a *vida* de *D. Plácida*, apresentada em *Memórias póstumas de Brás Cubas* como resultado da “conjunção de luxúrias vadias” do “sacristão da Sé [que], um dia, ajudando à missa, viu entrar a dama”, apresentada no capítulo 74 – *História de D. Plácida*, como “uma mulher que fazia doces para fora”, aquela “que devia ser sua colaboradora na vida de D. Plácida” (Assis, 1970, v. 13, p. 227; 231). É o mesmo tema do determinismo do nascimento, interpretado com relação ao de *D. Plácida*, que aparece também na exposição da *utilidade* do *frango*, feita por *Quincas Borba* no contexto da apresentação do *Humanitismo*, que provoca mais uma das reflexões que faz o *defunto-autor Brás Cubas*, no capítulo 144 – *Utilidade relativa*, dirigindo a atenção do leitor, pelas conseqüências dessa interpretação da *teoria*, para o absurdo desta. Em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, ao atender – não sem ter relutado – “aos desejos da [...] antiga dama”, que lhe pedia que socorresse *D. Plácida*, a obediência de *Brás Cubas* é apresentada como sendo decidida não pela teoria, mas sob a égide de um dito popular: “Letras vencidas, urge pagá-las”.¹ O absurdo da teoria e a crítica dela é evidenciada no texto literário do mesmo modo pelo qual foi realizada na crônica, pelo acento no disparatado das conseqüências do determinismo que aparece na narração de *Brás Cubas*:

Depois do almoço fui à casa de D. Plácida; achei um molho de ossos, envolto em molambos, estendido sobre um catre velho e nauseabundo; dei-lhe algum dinheiro. No dia seguinte [...] amanheceu morta; saiu da vida às escondidas, tal qual entrara. Outra vez perguntei, a mim mesmo, como no capítulo 75, se era para isto que o sacristão da Sé e a doceira trouxeram Dona Plácida à luz, num momento de simpatia específica. Mas adverti logo que, **se não fosse D. Plácida, talvez os meus amores com Virgília tivessem sido interrompidos**, ou imediatamente quebrados, em plena

¹ A relação entre comportamento e o vocabulário do comércio é reiterada pelo metafísico alemão; no *Aforismo 29*, por exemplo: “No debemos tampoco, y por los mismos motivos, confiar en que un hombre se *porte* de la misma manera que una vez anterior, cuando han cambiado las circunstancias. Por el contrario, la disposición y la conducta de los hombres cambian tan pronto como su interés; las instrucciones que los mueven emiten sus **letras de cambio** a vista tan breve, que habría que tener la vista más corta aún para dejarlas pasar sin protesta” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 882, sem grifo no original).

efervescência; **tal foi**, portanto, **a utilidade da vida de D. Plácida. Utilidade relativa**, convenho; **mas que diacho há absoluto nesse mundo?** (Assis, 1970, v. 13, p. 387-388, sem grifo no original).

Considerando **(a)** que o narrador referiu o início da reação ao sofrimento¹ pela criança por um ditado popular – *o choro é livre* –, como Schopenhauer o faz para expressar opiniões sobre temas em *Aphorismen zur Lebensweisheit*² e marcando uma diferença com *O mundo como vontade e representação*, onde o metafísico alemão recorre à citação de segmentos de texto das seletas obras de arte; **(b)** que, no texto da crônica em que o verso de Shakespeare é transformado em uma afirmação, ocorre a troca do termo *question* por *rub*³ – que pode ser traduzido por *obstáculo*, *erro* ou *aspereza* –, significando a subordinação dela ao sistema filosófico referido; e **(c)** que há, na crônica, o recurso à figura do “burro”,⁴ pode-se propor a inserção da elaboração intertextual dela na tradição satírica, na qual um dos objetos dos autores de *epigramas*, por exemplo, é o ataque a determinada *teoria*. O exacerbar da ironia pelo jogo intertextual é feito, na continuação da crônica, pela proposta aos leitores de que, com o narrador, imaginem “que Abílio, inclinado aos monólogos, recitasse”, contra o próprio nascimento, “outro de sua invenção”, isto porque, “por um desconcerto das coisas humanas”, quando levado pelos pais à estrebaria, *Abílio* encontrou “galinhas” em lugar de “burros” (Assis, 1970, v. 3, p. 379).

Ao monólogo de *Abílio* sobre o “banquete” no qual “a primeira coisa que negam ao convidado é pão e água”, não ao de Shakespeare, é que reage, na crônica, “o filósofo de Dantzig, [que] se fosse vivo e estivesse em Porto Alegre, bradaria com a sua velha irritação” (Assis, 1970, v. 3, p. 380). A resposta apresentada pelo narrador, que contém uma reconstrução caricata do *sistema* do filósofo, é confirmada pelo parágrafo final da crônica cuja leitura, antecipada ao *monólogo*, salienta a introdução do tema da livre

¹ “Se chorava, é porque a lágrima é o suco da dor. Demais, é livre, – mais livre ainda nas crianças que mamam, que nos homens que não mamam” (Assis, 1970, v. 3, p. 379).

² Jean-Michel Massa (1961, p. 227) inclui, na listagem, uma edição em alemão, de 1886, e a francesa *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, de 1880, na biblioteca de Machado de Assis.

³ A mesma expressão é utilizada, em outro contexto, na crônica de 9 jun. 1878, com uma expressão que aparece também no capítulo 2 – *O emplasto*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*: “– A quem pertence a obrigação de remover os restos corutos? *It is the rub*. Resolve-me ou devoro-te” (Assis, 1970, v. 2, p. 26); na forma do texto inglês, a expressão consta em crônica anterior, de 1. dez. 1877: Tem ou não tem privilégio o Sr. Greenough? *That is the question!* Esse é o ponto em que se dividem as opiniões” (Assis, 1970, v. 2, p. 296).

⁴ Cf. subtítulo 2.1.2 *Figuras e linguagem: recursos textuais contra sistemas ideais* desta Tese. Para a análise do trabalho de interpretação, expresso na fortuna crítica, é importante anotar que o positivista Mário de Alencar, amigo de Machado de Assis, ao organizar a edição de *A Semana*, além de atribuir título – *O autor de si mesmo* – à crônica, substituiu o termo “burros” constante no texto, por “cavalos”, fazendo uma intervenção que modifica a possibilidade de leitura. Também substituiu a pergunta de *Abílio*, “Que banquete é este em que a primeira coisa que negam ao convidado é pão e água?” pela expressão “Que banquete é este em que o convidado é que é comido?”, conforme notas de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira (In: Machado de Assis, 1970, v. 3, p. 375; 378-379).

escolha pelo recurso à citação – truncada – do verso de *Hamlet*, desmontando a *teoria do filósofo*, este que busca embasamento na autoridade da obra de arte: “E Abílio, entre duas bicadas”, responde ao *filósofo de Dantzig*: “– **Será verdade o que dizes, Artur; mas é também verdade** que, antes de cá vir, **não me doía nada, e se eu soubesse** [isto é, conhecesse o determinismo da *teoria*] que teria de acabar assim, às mãos dos meus próprios autores, **não teria vindo cá**. Ui! ai!” (Assis, 1970, v. 3, p.380-381, sem grifo no original).

A diretriz que norteia a *verdade* faz parte do *Apêndice* do “cuarto y último libro, el más serio e importante de todos”, segundo Schopenhauer, da *grande obra*, enunciada sob epígrafe de Lao-tse¹ e iniciada pelo capítulo 41 – *De la muerte y de sus relaciones con la indestructibilidad de nuestro ser en si*. Ali o metafísico alemão propõe a continuidade da reflexão mediada pelo esquema *platônico* afirmando que “no es la parte conocedora del *yo* [2] la que teme la muerte; la *fuga mortis* procede sólo de la **ciega voluntad** de que está lleno todo ser viviente” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 517, sem grifo no original). Quanto ao problema do medo da morte propõe – com vocabulário que também está presente, para fundamentar os diferentes projetos enunciados por *Quincas Borba* e por *Pandora*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas* – que a solução “es inseparable de esa voluntad, porque ésta es **voluntad de vivir**, porque en su más recóndita esencia está la aspiración a la vida y a la **conservación** y porque la inteligencia no le pertenece desde su origen, sino que ha sido adquirida luego que aquélla se objetivó en una criatura racional” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 517, sem grifo no original), isto é, quando nasce a criança. A destruição temida não é a da “cesación de la vida, puesto que nadie puede considerarla digna de tal sentimiento, como la destrucción del organismo, que es la voluntad misma, manifestándose bajo la figura de nuestro cuerpo” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 517) e assim avalia o autor porque

en el hombre, la razón le da la espantosa certeza de la muerte. Pero **así como en la naturaleza cada mal lleva anejo un remedio**, o por lo menos su compensación, así ocurre también

¹ O recurso aos termos da filosofia chinesa é uma constante nessa obra: “Tous les hommes désirent uniquement de se délivrer de la mort : ils ne savent pas se délivrer de la vie” (In: Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 507).

² A formulação é resultado da subordinação do fenômeno à *Idéia*. Pode-se traçar um paralelo desse esquema presente na sugestão de estudo da “inveja”, dada por *Quincas Borba* no capítulo 117 – *O Humanitismo* (Assis, 1970, v. 13, p. 332-333), e o esquema de Schopenhauer (1950, v. 1, p. 390-391): “Platón diría: ‘Este animal no tiene verdadera existencia, sólo posee un aparente, un constante devenir, un ser relativo, que tanto puede llamarse un ser como un no ser. Verdadero ser sólo le tiene la Idea que se expresa an [sic] este animal, o sea el animal en sí [...], que no depende de nada, sino que es en sí y por sí [...], que no nace ni muere, sino que siempre es de la misma manera [...]. En tanto nosotros reconocemos en este animal su Idea, carece por completo de importancia y es lo mismo el que esté aquí ahora él ante nosotros o un antepasado suyo de hace mil años, siendo también cosa indiferente que esté aquí o en un país lejano, o que se nos presente en esta actitud, forma o posición, o, en fin, que sea él mismo o cualquier otro individuo de su especie. Todo esto no significa nada y pertenece sólo al fenómeno: la Idea [como em Platão] del animal es lo único que tiene verdadero sentido y puede ser objeto de nuestro conocimiento”.

que esa reflexión que nos enseña a conocer **la muerte nos conduce igualmente a consideraciones metafísicas consoladoras**, que para el animal son innecesarias e inasequibles.

Tanto las doctrinas filosóficas como las religiosas tienden a producir ese resultado, **aspirando a ser**, ante todo, **el antídoto** que la razón nos ofrece contra la certeza que nos da ella misma de la muerte. La medida en que cada una de estas doctrinas consigue su fin varía mucho, siendo cosa cierta que esta religión o aquella filosofía podrán mejor que tal otra disponer al hombre para la contemplación de la muerte frente a frente con tranquilidad (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 511, sem grifo no original).

Sob esta diretriz reage o *Artur* da crônica, seguindo os mesmos princípios adotados pelo outro *Arthur*, autor de *O mundo como vontade e representação*, reforçando a noção do determinismo explicitado na leitura crítica feita por Machado de Assis relativamente ao conteúdo do sistema do metafísico alemão, e apresentada na crônica de modo satírico, pelo contraste entre a *teoria* e o *caso*, esse trabalhado pela subordinação do evento de Porto Alegre ao conteúdo da doutrina. O mesmo tipo de contraste entre *teoria* e *caso* é inserido em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, tanto na formulação apresentada na *história* de *D. Plácida*, interpretada por *Brás Cubas* – desde a *eternidade* – no capítulo 75 – *Comigo*, como na *exposição* do *Humanitismo*, que *Quincas Borba* ilustra, no texto, com o *documento* em que é transformado o destino do *frango*. O trabalho satírico sobre as concepções de Schopenhauer – expostas na doutrina metafísica, esta que inclui uma concepção estética realista –, aparece, na crônica de Machado de Assis, pela recomendação do *Artur* para *Abílio* – a *criança* que sofreu as *bicadas* –, de que corrija a interpretação do *fato*, relatado no *caso*, pelo maior conhecimento¹ da *doutrina*,² isto é, da *teoria*. Como em *Memórias póstumas de Brás*

¹ Cf., por exemplo, da introdução do *Apêndice*: “En general, todo el que quiera familiarizarse con mi filosofía debe leer línea por línea todas mis obras, ya que no soy ningún escritorzuelo, fabricante de manuales abreviados, ni pescador de honorarios; mis escritos no van tras la aprobación de un ministro, ni mi pluma se guía por miras personales; **no aspiro más que a la verdad** y escribo cual lo hacían los antiguos, con el único fin de asegurar a mis pensamientos una existencia duradera, para que algún día puedan ser útiles a los que sepan apreciarlos y hallar en ellos materia de meditación. Por eso he escrito poco, pero lo poco que he escrito ha sido después de madura reflexión y a largos intervalos, reduciendo a la más estricta medida las repeticiones a veces indispensables para el encadenamiento, y de las cuales no puede prescindir ningún filósofo en sus escritos; por eso”, na afirmação do metafísico alemão, que não é corroborada pela sua prática textual, “la mayor parte de mis pensamientos no están enunciados más que una sola vez. Esta es la razón de que, cuando se quiere aprovechar mis enseñanzas y comprenderlas bien, es necesario leer todo que he escrito” (Schopenhauer, 1950, v., p. 509, sem grifo no original).

² “Sin embargo, **ese apego tan grande a la vida** que así se manifiesta **no puede venir de la inteligencia y la razón**; más bien después de reflexionar sobre él, debería parecernos absurdo, ya que el valor intrínseco de la vida es muy problemático y por lo menos es difícil resolver si no valdría más no existir. Por mi parte soy de opinión que **si la experiencia y la reflexión fuesen llamadas a decidir, ganaría el pleito el no ser**. [...] Puestos a reflexionar sobre ello, parece ridículo preocuparnos tanto de un espacio de tiempo tan corto: temblar tanto cuando nuestra vida o la de otra persona se halla en peligro, o buscar en la tragedia el terror dramático exclusivamente en los resortes que nacen del miedo a la muerte. **Tan grande apego a la vida resulta** [do ponto de vista da *vontade de viver*], pues, **ciego e insensato**, sin otra explicación que por la circunstancia de que todo nuestro ser es voluntad de vivir. **La existencia**, aun con su brevedad e inseguridad y aun tan amarga como es, es su bien supremo, y aquella voluntad de vivir, por **su esencia** y por su origen es inconsciente y ciega. La inteligencia [a do *individuo*] no patrocina semejante amor a la vida, sino que, por el contrario, trabaja para combatirla, poniendo de manifiesto el escaso valor de la existencia y contradiciendo de este modo el temor a la muerte” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 513-514, sem grifo no original).

Cubas, o tratamento jocoso do tema, na crônica, está expresso pela ênfase no valor da *teoria* em detrimento do *fato*:

‘Cala a boca, Abílio, Tu não só ignoras a verdade, mas até esqueces o passado. Que culpa podem ter essas duas criaturas humanas, se tu mesmo é que os ligaste? Não te lembras que, quando Guimarães passava e olhava para Cristina, e Cristina para ele, cada um cuidando de si, tu é que os fizeste atraídos e namorados? Foi a **tua ânsia de vir a este mundo que os ligou** sob a forma da paixão e de escolha pessoal. Eles cuidaram fazer o seu **negócio**, e fizeram o teu. **Se te saiu mal o negócio, a culpa não é deles, mas tua, e não sei se tua somente...** Sobre isso, **é melhor que aproveites o tempo que ainda te sobrar das galinhas, para ler o trecho da minha grande obra** [1], em que **explico as coisas pelo miúdo**. É uma pérola. Está no tomo 2, livro 4, capítulo 46... Anda Abílio, a verdade é verdade ainda à hora da morte. Não creias nos professores de filosofia, nem na peste de Hegel...’ [2] (Assis, 1970, v. 3, p. 380, sem grifo no original).

A ênfase na *teoria* – isto é, na generalização – e o desprezo pelo fato – isto é, pelo caso particular – é o ponto pelo qual pode ser entendida também a utilização, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, das concepções construídas por Schopenhauer e o tratamento satírico delas quando inseridas na avaliação enunciada pelo *defunto autor* como resultado da contraposição entre o *sistema* de *Quincas Borba* e a disposição de *Pandora*, a *Natureza*. A questão implicada é a de que, no sistema do metafísico alemão, o vocabulário característico do *Romantismo* vem acompanhado da adoção da epistemologia realista, com as conseqüências políticas de centralização de poder e obediência ao poder constituído para garantir o modelo instituído, sendo esse o programa em função da qual deve estar a *Estética*. Essa mesma base epistemológica realista era a aceita, em meados do século XIX, por representantes da *Geração Coimbrã*, em Portugal, e da *Escola de Recife*, no Brasil, expressas na adoção do modelo político republicano, e reproduz a adotada por Dante, no século XIII, como fundamento de textos como *Monarquia*; *A vulgar eloqüência*; e a *Divina comédia*, este citando Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino como os mestres seguidos. É preciso considerar, para a análise do material, que o vocabulário, acompanhado da base epistemológica realista dos românticos, adotado também por Schopenhauer, em *Memórias póstumas de*

¹ A expressão refere tanto a constância do auto-elogio apresentada pelo autor como a quantidade de texto: na edição espanhola, formada por 720 páginas, com complementos e apêndices, que se somam aos quatro livros de *El mundo como voluntad y representación* apresentados em 467 páginas, que contam, ainda, com as 126 páginas da *Crítica de la filosofía de Kant*.

² No *Apêndice al libro tercero*, tratando especificamente da arte, Schopenhauer afirma que “la seudo filosofía hegeliana” é “propia solamente para corromper y embrutecer los espíritus”; e, ainda, que “los discípulos de Hegel, convirtiendo la historia en el asunto principal de la filosofía, deberían tener presente las enseñanzas de Platón, que tanto insiste en que el asunto de la filosofía es lo eterno y lo invariable y no aquello que hoy es de un modo y mañana de otro” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 487-488).

Brás Cubas está trabalhado contando com a inserção, no enredo, de referências intertextuais a segmentos de texto da *Divina comédia* e da indicação – explícita ou implícita – dos nomes dos três filósofos citados por Dante.³ Se o vocabulário é lido, no enredo estudado, por sua relação com o sistema de *Quincas Borba* – uma generalização que afirmava trazer a *verdade e a felicidade para a humanidade* –, este, por sua vez, fazendo parte das *memórias* – enfatizando um caso particular – narradas como resultado da mudança no modo de pensar de *Brás Cubas* depois do confronto com *Pandora*, a utilização dos termos ganha um sentido crítico no jogo constituído por Machado de Assis no texto literário, formulação que acompanha a leitura do sistema de Schopenhauer que Machado de Assis apresenta em suas crônicas.

2.2.1.1.2 Schopenhauer na fortuna crítica da obra de Machado de Assis

A crônica que aborda a *teoria estética do filósofo de Dantzig*, publicada por Machado de Assis em 1895, pode contextualizar o fato de que a fortuna crítica registra, já desde 1897, a ocorrência do nome de Schopenhauer e a descrição de *pessimismo* e/ou *ceticismo* na relação com o literato brasileiro. Nesta data, em *Machado de Assis: estudo comparativo de literatura brasileira*, Sylvio Romero introduz o estudo do *humor* a partir de recorte teórico específico, sob Hippolyte-Adolphe Taine e M. Hennequin,¹ para estudar o procedimento textual de Machado de Assis e apresenta-o numa relação com o *pessimista*, depois de ter proposto a subdivisão deste rótulo em “duas espécies”. Há o *pessimismo*

profundo, irreduzível, que é **tanto da cabeça como do coração**, e aparece quando se dá a conjugação do dismantelo da sensibilidade como certas tendência [sic] do espírito e da cultura

³ Do enredo da *Divina comédia*, os temas de *Francesca de Rimini* e de *Ugolino* estavam entre os “preferidos pelos românticos” (Dante, 1972, p. 117). Entre outros tópicos que retomam elementos da *Odisséia* (como o da instrução de um morto, como apresenta pelo *guia Virgílio*, no canto 38 do *Inferno*: “Né morte ‘l giunse ancor, né colpa ‘l mena’, / rispuose ‘l mio maestro, ‘a tormentarlo; / ma per dar lui esperienza piena, / a me, che morto son, convien menarlo / per lo ‘nferno qua giù di giro in giro; / e quest’è ver così com’io ti parlo””, sem grifo no original) são muitos os termos do texto medieval que constam também em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Por exemplo: *Achille* (canto 26 do *Inferno*); *Adamo* (canto 30 do *Inferno*; e 32 do *Purgatório*); *Alessandro* (canto 12, 14 e 30 do *Inferno*); *Caina* (cantos 5 e 32 do *Inferno*); *Diana* (canto 13 do *Purgatório*); *Eva* (canto 8 do *Purgatório*); *Iacòb e Iacopo* (cantos 6, 13 e 16 do *Inferno*; 32 do *Purgatório*; e 8 do *Paraíso*); *Letè (Esquecimento)* (canto 14 do *Inferno*; e 26, 28, 30 e 33 do *Purgatório*); *Orse* (canto 4 do *Purgatório*); *Saturno* (canto 19 do *Purgatório*); *Sfinge* (canto 33 do *Purgatório*); *Tartari* (canto 17 do *Inferno*); *Te Deum* (canto 9 do *Purgatório*); *Tebe* (cantos 25 e 30 do *Inferno*) (Dante, 2002a), respectivamente *Aquiles*, *Adão*, *Alexandre*, *Caim*, *Diana*, *Eva*, *Jacó*, *Oblivion*, *Ursa*, *Saturno*, *decifra-me ou devoro-te*, *Tártaros*, *Te Deum* e *Tebas* (Assis, 1970, v. 13, p. 30; 180; 220; 272; 129; 180; 263; 368; 108; 303; 15; 219; 53; e 38); e a referência, nos cantos 17 e 18 do *Inferno* e 27 do *Purgatório*, ao monstro *Gerion*, que, como o *hipopótamo do delírio de Brás Cubas*, transporta, de modo fantástico, *Virgílio e Dante* numa parte do percurso a que foram obrigados os personagens. Além deles, a *Divina comédia* apresenta uma característica que passa a ser adotada pelos textos satíricos, do narrador – *Dante* – dirigir-se expressamente ao narratário – *lettor* ou *lettore* –, como registrado nos cantos 8, 16, 20, 25 e 34 do *Inferno*; 8, 10, 17, 29, 31 e 33 do *Purgatório*; e 5, 10 e 22 do *Paraíso*. As recorrências – como a dos nomes de Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino –, no entanto, não são estudadas em *Memórias póstumas de Brás Cubas* como expressamente dirigidas como referências intertextuais ao texto medieval, mas como mediação dirigida à presença da concepção medieval no ideário romântico e pela continuação dele na formulação estética no *Realismo da Geração Coimbrã*, especialmente pela apresentada na referência à *Francesca de Rimini* em *O primo Basilio*, de Eça de Queirós, e nas formulações de sistemas de pensamento organicistas, adotadas pelos expoentes da *Escola de Recife*.

¹ Cf. capítulo 13 – *O humorismo de Machado de Assis: teorias de Hennequin e Taine* (Romero, p. 161-167), estes considerados, respectivamente, em crítica ao trabalho de Dickens e Carlyle (Romero, p. 163).

filosófica do indivíduo; é o caso de [*românticos* como] Schopenhauer, Baudelaire, Leopardi, Flaubert, Byron *et reliqui*; **outro só da cabeça**, sem grandes raízes, meramente especulativo e sem chegar a tremendas crises que envolvam o coração; e **desta espécie é o de Voltaire, Tobias** [Barreto] e **Machado de Assis** (Roméro, 1992, p. 258-259, sem grifo no original).

Esse critério, que estabelece a classificação proposta, é apresentado por Sylvio Roméro como deduzido da observação e da comparação com outros autores da área da Literatura, cujas obras avalia desde conceitos não explicitados. Essa prática,¹ ao lado da adoção do método comparativo pelo analista, permite a suposição de que se tratavam de conceitos de uso corrente no meio intelectual da época. Enquanto, para Sylvio Roméro, “a sensibilidade” de Dickens e Heine conduzem “apenas ao humor”; Chateaubriand e Lamartine “à simples melancolia”; e Musset e Shelley “ao mero ceticismo”; Rousseau é avaliado a partir da afirmada evidência de *pessimismo*, a da “hiperestesia, até levada ao excesso do delírio da perseguição” chegando, “através da **melancolia**, a um acentuado **otimismo**”. Afirma, ainda quanto ao último pensador, que “encontravam-se [nele] as condições da sensibilidade propícias à coisa, que se não produzia, por ser obstada pela nativa e confiante poesia naturalista do célebre escritor” (Roméro, 1992, p. 258, sem grifo no original). Na abordagem indicada pelo analista pode ser observada a implicação política [2] do termo *pessimismo*, registrada no meio intelectual que, no final do século XIX, se expressa em língua portuguesa.

Essa caracterização de *pessimismo* conferida a Machado de Assis, assim como a Voltarie e a Tobias Barreto, por Sylvio Roméro está contraditada na fortuna crítica da obra do literato brasileiro já em 1898, quando a atribuição do conceito é situada por Lafayette Rodrigues Pereira (p. 51) como a “longa dissertação acerca do pessimismo e da misantropia, difusa e pesada”, intercaladas pelo “crítico [que] campã de filósofo” nas “páginas intragáveis” de *Machado de Assis: estudo comparativo de literatura brasileira*. Em *Machado de Assis: algumas notas sobre o humour*, trabalho de 1912 e elaborado por Alcides Maya (p. 16), a questão é tratada também dentro do marco das definições sobre o conceito *humor* em uso,

¹ A grade que resulta da abordagem da realidade é tomada como absoluta, como *lei*, na linha dos pensadores *materialistas* da *sociologia evolutiva* – especialmente considerados Herbert Spencer e Ernst Haeckel. A especificação do *método comparativo* adotado está apresentada em *Ensaio de sociologia e literatura*, pelos *materialistas* contra os “fanáticos” *positivistas* que adotam a linha de Comte (Roméro, 1901, p. 50-52).

² A abordagem de Sylvio Roméro parte do recorte *sociológico*, como especificado em *Ensaio de sociologia e literatura*, de 1901. O analista, depois de caracterizar o *pessimismo* no *estudo comparativo*, afirma: “[...] Esta questão do pessimismo, para ser aprofundada, deveria esmiuçar o problema da sensibilidade e da intelectualidade dos escritores, lado subjetivo do assunto, e, ao mesmo tempo, a ação das peripécias, das pressões da sociedade sobre eles, lado objetivo do fenômeno. Só com um estudo, assim completo, sobre cada autor, poder-se-ia conhecer a natureza de sua intuição pessimística [sic] ou não sobre o mundo e a existência. [...]” (Roméro, 1992, p. 259).

relativamente à arte, para afirmar – numa proposição que refere implicitamente Sylvio Romero – que “é um estudo superficial, o de Hippolyte-Adolphe Taine, confundindo influências secundárias com fatores essenciais, produto de lamentável especialismo, de um método **materialista** de laboratório, inaplicável às letras” (sem grifo no original). O analista continua a explorar a exposição sobre o tema da *raça*, propondo que a “nossa raça (de temperamento coletivo assimilado e selecionado pelas correntes espirituais latinas: religião, direito, língua e estética) [1] a nossa raça [sic] também cultiva o *humor*, conforme as notas taineanas e as outras destacadas nas linhas anteriores” (Maya, p. 16). Numa direção oposta à crítica² de Lafayette Rodrigues Pereira, a exposição de Alcides Maya permanece dentro do marco fixado por Sylvio Romero, com a posição exemplificada pela indicação das obras de Camillo Castello Branco e Machado de Assis – este “pela filosofia, pelo estilo, pela técnica dos seus livros, pela visão tragicômica do mundo, pelo agror de crítica humana, pelo incisivo do escárnio indireto, pelo talento no exhibir a sandice, pelo poder de irrisão e pela tristeza oculta no ataque” (Maya, p. 27-28) – indicando uma das direções assumidas, na fortuna crítica, por posteriores leituras explicativas do *humor* e da relação deste com o *ceticismo*. A partir do registro da oposição de posicionamento de Alcides Maya com relação a Sylvio Romero, tanto a afirmação do *pessimismo* de Machado de Assis – conteúdo depois designando também o *ceticismo* – como a atribuição de *influência* se estabelecem na fortuna crítica. Alcides Maya (p. 33), ao discutir, em 1912, a necessidade do humorista fundamentar, pela citação das fontes, a adesão à determinada corrente filosófica,³ assume a indicação da presença dessa corrente na obra de Machado de Assis, afirmando que o *pessimismo* ali manifesto “tem um timbre novo”, numa leitura que também argumenta com critérios definidos por sistemas teóricos e por vocabulário da época, de determinação material⁴ do comportamento, dada pelo

¹ O texto faz subentender a distinção entre uma *raça* da qual faz parte o povo brasileiro, distinta de outra que inclui a *raça* inglesa.

² Para desmontar o argumento de Sylvio Romero, que exclui Cervantes e Rabelais da lista de humoristas e considera como tal somente a Sterne, Lafayette Pereira Rodrigues (p. 48) cita o inglês, T. B. Shaw, afirmando que “os próprios ingleses dão Rabelais como um dos pais do humorismo”, para concluir: “portanto, a cousa não é tanto inglesa como pretende o Sr. Romero”.

³ “Em literatura de ficção, [...] o pessimismo de um autor, verificável sempre através das composições aparentemente mais impessoais, deve ser estudado nas idéias, nos atos, no determinismo psicológico dos personagens, na impressão de natureza e no sentido ideal da obra. Ninguém se lembraria de pedir a um humorista a prova de verdade do seu pessimismo em citações dos sábios e de filósofos. Vale [o autor] pelo que é como criador e não apenas pela soma, feita em voz alta, das leituras e dos estudos realizados; e seria impertinência de crítico qualquer pergunta prévia, a um escritor de *humor* sobre os sistemas filosóficos por ele **assimilados**” (Maya, p. 31, sem grifo no original).

⁴ “Machado de Assis viveu numa terra calma, sem tradições, sem ímpetos, quase sem luta” afirma Alcides Maya seguindo um postulado característico que não registra, no caso do Brasil do século XIX, as guerras regionais, federalistas, contra o Império, e as externas (Rosas; Paraguai). Sabeis que outra [terra: os ingleses?] na constructura [sic] consuetudinária, nas antinomias de classe, nos surtos de temperamento, nas controvérsias intelectuais, nos debates de partido e nas resistências e nas reações foi à sociedade dos grandes humoristas de além Mancha. Ao escritor brasileiro [Machado de Assis], o que o distingue e singulariza é a mescla de negro ceticismo com as formas risonhas e nítidas; é o *humor*, na saliência repentina da contradição burlesca assaltando a sisudez das máximas a alternar com a graça leve, preponderante, do espírito latino [de raça?]. [Machado de Assis] Escolheu [para seguir?] modelos [criados?] ao norte [do hemisfério?]; mas acentuadamente propende para a linha suave, para a luz serena, para o elegante jovializar [sic]” (Maya, p. 54-55).

clima e pela raça. Para Alcides Maya (p. 32), que não registra as diferenças fundamentais entre os autores alemães citados, “o artista segue a orientação da sua idade, cujo espírito reflete; mas para ser pessimista não necessita de saber de cor a *Crítica do conhecimento*, de Kant, ou a *Filosofia do inconsciente* de Edouard de Hartmann, ou *O mundo como vontade e como representação*, de Schopenhauer...”. O *timbre* do “profundamente pessimista” Machado de Assis, que não arquitetou “nenhum sistema filosófico”, mas, nesse *pessimismo*, “imprimiu feição moderna” (Maya, p. 32), é explicitado como

filosofia de supremo desengano, em que a dúvida é menos que dúvida, pois desaparece na certeza do irreparável.

Desse **estado mental** poderia ter nascido, noutra meio, um anarquista, armado, para ações concretas imediatas, de uma ética vingativa.

Machado de Assis deu ao seu desespero [racial? econômico?] expressão ideal, de acordo com o tempo[,] na rebeldia do pensamento e temperada nas criações ao influxo de normas estéticas.

Mas, o **vazio da alma** é imenso e, à **falta de doutrina positiva**, cada vez maior ante os novos fatos que [Machado de Assis] observa e os tipos novos que depara.

A **natureza, explicou-a** [Machado de Assis] simbolicamente **no delírio de Brás Cubas**: é *Pandora*, mãe e inimiga, criadora e destruidora, tendo por lei o egoísmo (Maya, p. 33-34, sem grifo no original).

É no procedimento adotado para a análise do *Delírio de Brás Cubas* que Alcides Maya (p. 36-38) especifica a base teórica positivista por ele adotada, no mesmo capítulo em que atribui a característica de *ceticismo* a Machado de Assis. De uma classificação não explicitada como derivada da adoção do *positivismo*, na seqüência da argumentação, o analista passa a afirmar esse segmento de texto literário como indicativo da personalidade do autor: “É uma profissão de fé às avessas, **manifesto platônico de nihilismo** [sic]; e de tal síntese, ampliada posteriormente, surgiu todo o seu mundo de personagens, um mundo de instintos antes que de sentimentos e idéias” (Maya, p. 37, sem grifo no original). A atribuição de uma *síntese* – em princípio irrealizável, pela oposição dos conceitos *sistema platônico* e *niilismo*¹ – ao trabalho do autor brasileiro, que se torna uma base da caracterização o *delírio* de *Brás Cubas*, na análise

¹ Cf., Dictionary (1996, p. 263): “a theory promoting the state of believing in nothing, or having no allegiances and no purposes. The term is incorrectly used to characterize all persons not sharing some particular faith or particular set of absolute values”. Na tradição soviética, o termo é indicado como introduzido pelo alemão Jacobi (“únicamente la fe [na existência de objetos, a crença, considerada desde o intelecto], de la que parte la experiencia sensorial, puede garantizar la realidad del mundo circundante” e introduzido “en Rusia gracias a la novela de Turguéniev ‘Padres e hijos’” (Diccionario, 1984, p. 238; 313, respectivamente). Como movimento político russo do século XIX, é caracterizado pelo envolvimento de literatos na luta contra o absolutismo; seus membros divulgaram os trabalhos de Lassalle, Marx, Proudhon e Büchner (Nihilism, 2003).

desse segmento de texto, é que Alcides Maya (p. 37-38) chega à afirmação de que “a tinta de Machado de Assis é um violete [sic] de decadência. Ele é mais do que um homem triste, do que um vulto de raça frustrada: representa uma civilização que de si própria duvida”. A explicação desse “desencanto” de Machado de Assis e da atribuição de “páginas” em que há “uma vibração, talvez derradeira, de prazer quando verifica a vacuidade de tudo” – chamado “princípio de celebração do nada” – faz com que o analista¹ conclua, em 1912, pela aproximação de Machado de Assis não com a obra – está referindo um parentesco “apesar de profundas diferenças de forma” – mas com a já antes, no texto, atribuída semelhança da personalidade do literato brasileiro com o “espírito de Antero de Quental”.²

As atribuições – negadas ou afirmadas – de *ceticismo* e/ou *pessimismo* são relacionadas, na fortuna crítica da obra de Machado de Assis, com o tema *Schopenhauer*, demarcando na tradição crítica um viés adotado desde as caracterizações propostas por Sylvio Romero e Alcides Maya. Essa direção da investigação da produção textual de Machado de Assis, determinada pelo debate do tema instaurado no final do século XIX, passa por diferentes etapas e intensidades durante o século XX e chega ao período da transição para o século XXI, quando são editados os estudos de Eunice Piazza Gai, *Sob o signo da incerteza: o ceticismo em Montaigne, Cervantes e Machado de Assis*, de Alfredo Bosi, *O enigma do olhar*, e de Elisa Cristina Serpa Velloso, no artigo *O narrador cético na versão B de Quincas Borba*. A inserção do literato brasileiro entre os que adotam “os princípios filosóficos do ceticismo”, por exemplo, é trabalhada para determinar o modo pelo qual os “pressupostos filosóficos se transformam em princípios estilísticos ou procedimentos de composição” (Gai, p. 23), ou para definir as fontes que teriam determinado “uma genealogia do olhar machadiano” (Bosi, p. 165-225). Um dos exemplos dessa leitura que incorpora um recorte teórico é dado pela afirmação do professor de Literatura Brasileira na Universidade de São Paulo, que, na introdução da seleção do material textual transcrito, propõe elucidar a “gênese das idéias e dos valores que formaram a cultura e, mais precisamente, o olhar do escritor” (Bosi, p. 167) Machado de Assis. A “análise e a interpretação da obra literária” deve, de acordo com o analista, considerar que a

¹ O capítulo 4 do texto de Alcides Maya (p. 151-161) apresenta uma resenha de estudos críticos sobre Machado de Assis publicados até o início da segunda década do século XX.

² A relação da obra do pensador português com o filósofo alemão é afirmada também por A. F. Sampaio (In: Schopenhauer, s.d., p. 14), para quem o primeiro “não foi senão um contagiado do pessimismo Schopenhaueriano. O soneto que Antero de Quental dedica a Germano de Meyrelles é citado como argumento para a afirmação, ‘Só males são reais, só dor existe: // Prazeres só os gera a fantasia’ exuberantemente o provaria, se esse pessimismo não estivesse a polvilhar toda a sua obra”.

“estrutura social [...] não foi só espelhada pelo narrador, mas *trabalhada, estilizada e julgada* à luz de certos critérios éticos e estéticos que é preciso deslindar”; nesse processo é sobreposto o recorte teórico *dialético* – de base *hegeliana* – para caracterizar a visão do literato, o mesmo ocorrendo quanto à perspectiva da análise estrutural da sociedade – de base *marxista* –, ambos critérios de leitura do material textual adotados pelo analista. A aplicação do recorte ao tema do *egoísmo*, por exemplo, não leva em conta a incompatibilidade entre os sistemas formulados por Hegel e por Schopenhauer, principalmente no que se refere ao tratamento teórico do tema da *mudança*;¹ tampouco a referência de Machado de Assis a Schopenhauer, ou a Hegel e Marx, os dois últimos citados, respectivamente, no conto *Ex cathedra*, na crônica de 16. jun. 1895 e na crônica de 13 jan. 1885, são levados em conta, uma vez que eles indicam o questionamento do literato brasileiro às formulações daqueles pensadores alemães. A outra questão a ser considerada é a do anacronismo² implícito em que Alfredo Bosi incorre ao atribuir hegemonia econômica para a burguesia do período histórico das lutas importantes entre os grupos sociais pelo domínio do aparelho de Estado, lutas que ocorrem no século XIX e têm por objeto a reconquista do espaço político perdido pela *burguesia* para a reação, definida no Congresso de Viena, esse contexto em que Hegel, Schopenhauer e Marx redigiram seus textos.³ Essas questões sobre a viabilidade de afirmação da influência, dados os sistemas antagônicos referidos e a crítica de Machado de Assis, se colocam a partir da proposta enunciada pelo analista:

¹ O autor de *O mundo como vontade e representação* refere, por exemplo, a “ciência de mono hegeliana” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 444) ou “el charlatanismo” de Hegel (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 190) e propõe sua interpretação de *mundo* justamente em antagonismo à lógica dialética *hegeliana*, esta que segue Heráclito, Fichte e Schelling: “la singularidad de la filosofía hegeliana estriba, justamente, en que toma la dialéctica no sólo *lógicamente*, como una forma de nuestro pensar, sino también ontológica o *metafísicamente*, como la forma particular de automovimiento de la realidad, y que, además, se propone mostrar que ambas cosas, el automovimiento de nuestro pensar y el automovimiento de la realidad son, en el fondo, el *mismo* proceso (incluso idéntico)” (Störig, p. 512). Para Schopenhauer (apud Störig, p. 509-510), “el público había sido obligado [por Kant] a reconocer que lo oscuro no siempre carece de sentido: y, en seguida, el sin sentido se apresuró a buscar asilo detrás del discurso oscuro. Fichte fue el primero [...]. Schelling le igualó, cuando menos [...]. Sin embargo, el mayor descaro en servir puro sin sentido, en emborronar textos de palabras delirantes y absurdos, tal como hasta entonces sólo había sido visto en los manicomios, apareció, finalmente, con Hegel”. Sobre os diferentes conteúdos do conceito *dialética*, cf. Dicionario (1983, p. 169-170).

² Um: pelo texto, a *hegemonia burguesa* parece referir aquela resultante da revolução inglesa, do século XVII (revolução referida pelo nome de Cromwell, no capítulo 4 – *A idéia fixa*, de *Memórias póstumas de Brás Cubas*). Na França, a **primeira metade do século XIX** é, ainda, de **conflitos e revoluções**, contra a reação aristocrática, **pela hegemonia**. Essa luta pela hegemonia burguesa interna se impõe, desde meados do século XVIII, como necessidade interna para fazer frente à competição com a Inglaterra, numa época de preparação da expansão *neocolonialista*, para sedimentação da obtenção de matéria prima e mercados na forma que adota o nascente capitalismo industrial; outro: *O mundo como vontade e representação*, de Schopenhauer, foi redigido no final da segunda década do século XIX, chegando a ser lido somente em meados desse século, época (1830; 1848) das mais acirradas manifestações do conflito pela hegemonia, que ocorriam na França, e em que novas formulações de sistemas – alguns com determinados princípios antagônicos entre si –, que se sustentavam na afirmação do *materialismo* e do *finalismo*, passaram a se apresentar como explicativas da *Natureza*, considerada a sociedade sob a concepção de um corpo organizado.

³ Edição da primeira parte de *O mundo como vontade e representação*: 1819; segunda edição, com apêndices: mar. 1844 (Dietrich. In: Schopenhauer, 1905, p. 1; e 6); primeira tradução francesa, por Auguste Burdeau: publicada pela Felix Alcan, em 1888.

Para **reconstituir esse modo de olhar** [de Machado de Assis] seria preciso entender os encontros e os desencontros do **moralismo** clássico e jansenista [...] e a concepção liberal-capitalista da natureza humana [...].

O século que separa o *moi haïssable* pascaliano da *invisible hand* de Adam Smith não correu em vão. O interesse [lucro?] passou de mal radical a mal necessário, e daí a mal domesticável, até chegar ao estatuto de bem útil, já agora necessário no melhor sentido da palavra.

De todo modo, se a hegemonia burguesa [na Europa?] trouxe mudança de perspectiva, esta [perspectiva determinada pela hegemonia] não escaparia à prova da **contradição dialética**, pois o reconhecimento do **egoísmo** como universal **motor** das ações humanas e, ao mesmo tempo, como ‘motivação imoral’ reapareceria na filosofia de Schopenhauer, **contraponto** de todo **otimismo progressista do século XIX**. Assim, a lucidez [de Machado de Assis?] não se contentou em ser realista, mas se quis inconformada. E se me detenho em Schopenhauer, não me estendendo ao pensamento crítico de Marx e à transmutação dos valores de Nietzsche, é porque não se encontram no horizonte cotidiano de Machado de Assis (Bosi, p. 168, sem grifo no original)

Para Alfredo Bosi, membro da Academia Brasileira de Letras, Machado de Assis fez um “percurso ideológico” que abrange “de Maquiavel a Adam Smith e de Pascal a Schopenhauer”, que foi “pontuado de disjunções éticas e de concessões desenganadas” (Bosi, p. 169). A afirmação de que a *lucidez* de Machado de Assis *não se contentou em ser realista, mas se quis inconformada*, é acompanhada pela asserção de que é possível traçar a “genealogia do olhar machadiano” pelo material selecionado e reproduzido no texto, com o argumento de que os livros e autores indicados – *Eclesiastes*; *Jó*; Maquiavel; Pascal; La Rochefoucauld; Manuel Bernardes; La Bruyère; Vauvernargues; Helvetius; Matias Aires; a *Encyclopédie*; Adam Smith; Leopardi; e Schopenhauer (Bosi, p. 173-225) – explicam “esse modo de olhar” (Bosi, p. 168) de Machado de Assis sobre a *estrutura social brasileira*, pelo fato de terem formado o seu “percurso ideológico”, que foi “pontuado de disjunções éticas e de concessões desenganadas” e que “tem [...] a força peculiaríssima de revelar um passado que o nosso presente longe está de ter sepultado” (Bosi, p. 169).

Os fragmentos dos textos, selecionados pelo analista e transcritos em *O enigma do olhar*, demarcam uma diversidade de abordagens que estão registradas no âmbito da história das idéias, com divergências importantes entre os sistemas que os textos referem e que são, por isso, impossíveis de conciliar no campo da lógica, se atribuídas como diretrizes norteadoras do pensamento de um intelectual. O conjunto formado pelos textos indicados poderia ser pensado como constituindo a base de pensamento de

um espírito eclético, mas é apresentado por Alfredo Bosi (p. 169) como indicador das “balizas de um pensamento de que Machado nos deu uma singular e complexa variante” (Bosi, p. 169). Num outro procedimento de interpretação, Eunice Piazza Gai (p. 145), procurando determinar uma linha de “pensamento cético” na História e operando com a contraposição entre *ceticismo* e *crença*, afirma que “no século XIX, o ceticismo no Brasil, através da personalidade de Machado de Assis, conviveu com a quase absoluta adesão [de outros pensadores] ao cientificismo positivista” (Gai, p. 140), concluindo pela “localização” da obra de Machado de Assis “na tradição cética”, trabalho possível, afirma, porque o autor “não esconde as influências que recebeu”. Contando com os dados recuperados no capítulo 3 – *Machado de Assis: um certo olhar sobre o mundo*, a analista trabalha sobre a relação entre *ceticismo* e *pessimismo*, colocada pela tradição, para “desfazer semelhante equívoco conceitual” e, verificando o material textual de Machado de Assis sob o critério de “um exercício cético literário”, para “modificar um pouco o retrato do escritor que a tradição dele traçou” (Gai, p. 132-133), fundamenta a análise com o recurso à autoridade das conclusões de Afrânio Coutinho.¹ A contribuição de Elisa Cristina Serpa Velloso (p. 52; 54), em *O narrador cético na versão B de Quincas Borba*, é a de que, para cumprir o propósito de “estabelecer o diálogo entre a doutrina filosófica cética” e o texto estudado, retoma o *ceticismo* “grego” como objeto de atenção da análise, “porque, tal qual a literatura”, esse *ceticismo* “não propõe nenhuma verdade ou objetivo com validade plena”, constituindo-se por “sua estrutura investigativa e perspectivizada [sic²] [que] dialoga com a pergunta cuja resposta está se refazendo continuamente, tal qual o ato de pensar”. Sendo esta já uma diretriz que determina a leitura dos dados apresentados no subtítulo *O ceticismo grego*, em que são estudados os pensadores dos séculos III a.C. e II d.C., respectivamente, Elisa Cristina Serpa Velloso (p. 56-58) afirma, acatando integralmente a conceituação de André Verdan,³ que toma o *ceticismo* como “atitude

¹ Schopenhauer é citado pela analista como parte do “estudo de Afrânio Coutinho”, que “está voltado principalmente para o aspecto das influências filosóficas [de Montaigne, Pascal e Schopenhauer] em Machado” (Gai, p. 141).

² A noção a ser lida parece ser *perspectivada*, de *perspectivar*, isto é, pôr em perspectiva; o conceito *perspectivismo*, transposição do conceito *Perspektivismus*, refere uma doutrina filosófica de Nietzsche, “segundo a qual todo conhecimento é relativo às necessidades e especialmente às necessidades vitais do ser que conhece” (Dicionário, 2000).

³ A ocorrência do ceticismo antigo ou *pirronismo* é delimitado ao período do “século IV a.C. ao século II da nossa era” (Velloso, p. 55). Ele é explicitado por Elisa Cristina Serpa Velloso (p. 57), que adota as proposições de *O ceticismo filosófico*, de André Verdan, como posição antagônica à de pretensão de descoberta da verdade dos “dogmatistas” e a dos “neo-acadêmicos”, que a afirmavam “inapreensível”, os céticos se contentaram “em dizer que não a encontraram” e que ela lhes parecia “incontrável, sem, no entanto, excluir, pelo menos em princípio, a eventualidade de tal descoberta”. A periodização apresentada por Walter Bruggen (Diccionario, 1983, p. 602-603), no subtítulo “Direcciones predominantemente escépticas (320 antes de J.C. a 200 después de J.C.” e em que estão situados Pirrón de Elis, Terencio Varrón e Sexto Empírico indica maior complexidade na classificação do que a proposta por André Verdan. Desses, Varrão é citado, em *Um cão de lata no rabo* (Assis, 1994, v. 3, p. 987); Terêncio, em crônica de 8 jul. 1885 (Assis, 1994, v. 3, p. 469) e em *O teatro de Joaquim Manuel de Macedo* (Assis, 1970, v. 10, p. 232).

mental” (Velloso, p. 57), a afirmação da antiguidade dessa ação “dubitativa (ou *aporética*)”¹ é apresentada sob a autoridade de texto de Aristóteles (Velloso, p. 57). Tal conclusão é pertinente, desde que não considerado que a aplicação desse conceito – *ceticismo* – para caracterizar um modo de operar com o pensamento existe ainda antes ao período delimitado por André Verdan. O historiador da filosofia Walter Brugger (Diccionario, 1983, p. 597-600), por exemplo, apresenta o *ceticismo* como atitude intelectual que se impôs desde o período de ca. 450 (século V) a ca. 350 (século IV) a.C., isto é, naquela época de “decadencia de la filosofía presocrática”.² Outras fontes, ainda, apresentam os *sofistas* Protágoras, de Abdera, e o contemporâneo Górgias de Leontini, como céticos quanto a sistemas explicativos da *Natureza* como, por exemplo, aquele elaborado por Parmênides, e fazem uma relação – difícil de sustentar³ – entre a atuação desses *sofistas* e o *materialismo* do século XIX.

Aceita por autores de um segmento importante da fortuna crítica, a afirmação de filiação de Machado de Assis a Schopenhauer⁴ foi construída sobre a pressuposição de *pessimismo* como atitude

¹ *Ceticismo* que resulta no “homem que se abstém de adotar e de formular opiniões dogmáticas”, é tomada como base para certifi-cá-lo como aquele que “renuncia igualmente a toda afirmação e a toda a negação” quando se encontra “diante de questões ‘obscuras’, as quais os filósofos se esforçam em resolver” (Velloso, p. 57).

² A *crítica cética* daquela época é realizada por dois grupos, apresentados de acordo com o critério de classificação adotado por Walter Brugger; um grupo é formado por aqueles que investigam sobre “el ser de las cosas”; e, outro, o dos que investigam sobre “el devenir y el cambio”. Os “motivos” dos *críticos céticos* ou *sofistas* – por sua vez contraditados por Platão como promotores do tipo de civilização que levou Sócrates à morte (e contra os quais seu sistema filosófico e o correspondente sistema político *republicano* apresentado é proposto) – são “*internos*” ao debate filosófico, caracterizados pela “diversidad e insuficiencia de las doctrinas [sobre a Natureza] establecidas”; e “*externos*”, dados pelo contexto de “bien-estar después de las guerras médicas”, garantido pela “constitución democrática de Atenas” e pelo “predominio de la retórica” (Diccionario, 1983, p. 597).

³ A atuação do primeiro, na história do pensamento é caracterizada por passar “de Heráclito al relativismo y al escepticismo”, e a do segundo, por passar “de los eleáticos al escepticismo” (Diccionario, 1983, p. 597-598). Sobre a proposição do macedônio de Abdera – “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en cuanto que son; de las que nos son, en cuanto que no son” – a exegese do francês Clémence Ramnoux (In: Parain, 1984, p. 36), conclui por “el fenomenismo de Protágoras” que, tendo dirigido a atenção para a questão da força do discurso, “es [...] muy diferente de un escepticismo, y su pesimismo real sería un pesimismo animoso”. Sobre o mesmo *sofista*, os autores soviéticos do Diccionario (1984, p. 353) sublinham a autoria do texto *Acerca de los dioses*, que “fue quemado” e provocou a expulsão daquele *retórico* da cidade-estado Atenas para indicar, no mesmo verbete, que “los investigadores burgueses presentan” o grego de Abdera “como un escéptico absoluto”. Numa “interpretación distinta” dos pensadores soviéticos, ele é apresentado não como “subjetivista ni escéptico, pues dicha tesis contiene un elemento de *antropologismo* de matiz **materialista**” (sem grifo no original).

⁴ Cf., de 1917, a terceira conferência de **Alfredo Pujol** (1934, p. 99-100; 102; 110-111) apresenta *Memórias póstumas de Brás Cubas* como “o período decisivo, em que o escritor procurava a fórmula em que modelasse os seus sentimentos e as suas idéias, criando a sua personalidade artística”; na “formação do seu espírito”, quanto à “orientação filosófica” (especificada “a moral e a estética”) que refere Schopenhauer. Depois de estudar as *Influências inglesas em Machado de Assis* (Gomes, 1939), no capítulo *Schopenhauer e Machado de Assis*, **Eugênio Gomes** (1958, p. 91-104) verifica “uma fonte encoberta, mas que, após certa altura, influiu sobre o conteúdo filosófico das *Memórias póstumas*, contribuindo para impregnar a narrativa de um pessimismo radical”: entre outras, propõe Eugênio Gomes, na (a) segunda edição, o capítulo 117 – *A terceira força*, retoma máxima de La Bruyère, citada por Schopenhauer; na (b) terceira edição, o capítulo 119 – *Parêntesis*, propõe, lembra *Parênteses e máximas*, de Schopenhauer; e (c) refere o postulado aristotélico, repetido por Schopenhauer, “a vida está no movimento”, para o capítulo 42 – *Que escapou a Aristóteles*. De 1959, entre outros pontos, no capítulo 9, sobre *Memórias póstumas de Brás Cubas*, **Agrippino Grieco** (p. 36; 37; 38) afirma que a partir dali “o pessimismo tomou-o de todo, marchando simultâneo com o mal da epilepsia no homem e, no homem de letras, com o mal do naturalismo”; sobre o texto, propõe que “classificar o prazer de ‘dor bastarda’ é reflexo de Schopenhauer”; e “ver na beleza das mulheres um feitiço ‘para os fins secretos da criação’ é utilizar o Schopenhauer do ‘gênio da espécie’”. De 1972, o estudo de **José Guilherme Merquior** (p. 17-18) aborda o pessimismo, argumentando que “mais importante do que elucubrar [ou: lucubrar?] sobre a gênese do pensamento moral de um autor é esquadriñar esse pensamento no domínio [...] da sua exteriorização na obra de arte e das relações dela com as correntes espirituais do seu tempo”; o *pessimismo*, nessa linha, é caracterizado pela “posição antagônica em relação ao evolucionismo oitocentista, ao culto do progresso e da ciência”, o que levou-o a “impregn[ar]-se profundamente do pensamento de Schopenhauer”, para quem “o universo é Vontade, cega, obscura e irracional vontade de viver”. De 1979, é o artigo de **Ana Lúcia G. de Garcia**, *Schopenhauer e Machado de Assis*. De 1984, na análise de *Dom Casmurro*, **John Gledson** (1991, p. 80 e 188; 144 e 190) relaciona uma atitude diante da vida, pelo personagem, com *O mundo como vontade e representação*, afirmando a relação também para uma crônica, explicando o motivo de nela “ataca[r] Schopenhauer,

intelectual de ambos autores, mas a aceitação dessa relação exigiria o detalhamento do critério utilizado para a fundamentação. A dificuldade para interpretar conceitos como *pessimismo* e *ceticismo* é dada pelo fato de que tal conclusão, elaborada sobre material textual observado e avaliado, depende sempre do critério adotado pelo analista, que, por sua vez, é determinado por um sistema de pensamento. As ocorrências desses conceitos, cuja característica comum é a de serem abrangentes,¹ somente podem ser compreendidas quando demonstradas em material textual específico, na relação com o critério² adotado e sob a consideração do macrotexto, o que implica um trabalho exaustivo de pesquisa e outro de demoradas considerações na apresentação das conclusões. Para que a definição do conteúdo de conceitos abrangentes contribua para o esclarecimento da afinidade entre a produção textual de dois autores, deveria ser elucidada, ainda, se a semelhança encontrada pode advir do fato de que os autores comparados adotam a mesma base epistemológica para fundamentar sua leitura do mundo, especializando cada autor a apresentação dessa base nos respectivos contextos históricos e permitindo, por essa fundamentação, que a produção textual seja situada não como filiação de um a outro autor, mas por sua situação na História das Idéias.

A ocorrência de um conceito abrangente, em determinado texto e como expressão da avaliação da produção textual elaborada por um analista gera, ainda, outros problemas do ponto de vista da interpretação, que podem ser exemplificados. Um caso é dado pela atribuição de conceitos recorrentes na tradição filosófica, como *neoescolástica* ou *neoplatonismo* (Diccionario, 1983, p. 389-391; e 392-394),

filósofo por quem [...] sentia enorme afinidade e por cujos escritos foi sem dúvida bastante influenciado”. De 1989, no artigo abordando o humorismo e a sexualidade, **Linhães Filho** (p. 89) propõe a superposição da voz do autor sobre o narrador: “contra o otimismo [de *Quincas Borba* no *Humanitismo*] de Leibniz[,] o pessimismo de Schopenhauer”. De 1991 é a tese de **Rosana Jardim Candeloro**, *Machado de Assis e Schopenhauer: uma metafísica da vontade*; e de 1995 a de **Sílvia Eleutério** (p. 39), para quem “o humor machadiano é fruto de sua visão pessimista de mundo”. De 1996, o artigo de **Gary M. Vessels** (p. 49) propõe-se a alargar o grupo dos “muitos filósofos que influenciaram Machado de Assis”, cujos estudos abordam Pascal, Montaigne e Schopenhauer, para estudar Diógenes, de Sínope, e o “fenômeno cínico”.

¹ O termo *polissemia*, que designa o ter uma palavra muitas significações, oferece uma possibilidade restrita para a compreensão do fenômeno quando ocorre relativamente a conceitos filosóficos. O termo *abrangente*, utilizado nesse contexto, quer chamar a atenção para o fato de que determinados conceitos, recorrentes na tradição, somente podem ser compreendidos se estudados como parte de um texto determinado, que elucidada a significação pretendida pelo autor.

² Um exemplo é dado relativamente ao sofista Protágoras de Abdera (Diccionario, 1983, p. 597), caracterizado como *cético-especulativo*: ele é estudado como mestre das “más diversas técnicas y destrezas, pero sobre todo de elocuencia” (Störig, p. 174). O conceito *cético*, nesse caso, somente pode ser entendido se considerado que os *sofistas* se aplicavam ao trabalho prático, concedendo pouco valor ao conhecimento teórico – isto é, à elaboração de sistemas explicativos –; eles atuavam numa época em que as contradições entre diferentes sistemas de explicação da Natureza provocaram descrédito quanto à funcionalidade deles. Em tal contexto, ao não existir “un patrón objetivo para decidir quién *tiene razón* en un determinado problema”, afirma Hans Joachim Störig (p. 174), a autoridade quanto ao conhecimento é exercida por “quién *demuestre tenerla*, es decir, quién sabe imponer del modo más diestro su punto de vista”; a tal procedimento dos *sofistas* o autor subordina o conceito: “este escepticismo, al principio teórico, se extendió pronto al campo moral”; tornaram a ética e o “*pensar* mismo un objeto del pensar”, estimulando o trabalho com a “lingüística” e com a “gramática” (Störig, p. 177). Esta noção de *ceticismo* como reação a sistemas de pensamento absolutos é uma “caracterización general”, que é correta somente “a grandes rasgos”. A expressão sobre *o homem como medida de todas as coisas* é caracterizada pelo “*escepticismo*” porque se aplica a aceitação de que “no hay una verdad absoluta, sino sólo una verdad relativa, no objetiva, sino subjetiva, precisamente para ‘el ser humano’. Y, en verdad, Protágoras **parece haber querido decir** con su frase que no es que ‘el ser humano sea la medida, pues eso siempre sería una especie de patrón universal, sino cada hombre individual que pronuncia una frase. Una misma frase puede ser verdadera una vez y otra falsa, según quién la pronuncie y en qué circunstancias. Para fundamentar esta tesis, Protágoras invocaba tanto el ‘eterno fluir’ de Heráclito como su ley de la unidad de los contrarios” (Störig, p. 176, sem grifo no original).

aplicados para identificar circunstâncias e contextos completamente diferentes de produção textual, cujo único ponto comum é o da similitude dela com tópicos determinados que se encontram nos sistemas propostos por Tomás de Aquino ou por Platão, respectivamente, sem ligação orgânica – que explicaria o atributo *neo* – com sistemas de período(s) precedente(s) ao momento histórico em que são registrados e que, além disso, se distinguem, em questões relevantes, de outros sistemas que, em outros períodos históricos ou regiões, receberam o mesmo nome. Outro caso é o do conceito *neokantismo*, que pode ser atribuído a uma gama de sistemas elaborados em meados do século XIX, com diferenças importantes entre si, onde o segmento *neo* não significa uma aplicação dos princípios do sistema de Kant, mas, sim, oposição absoluta; no *neokantismo* subsistem somente os termos importantes do *kantismo*, esvaziados do sentido recebido no contexto original, para significarem novo conteúdo, sustentado por base epistemológica com princípio antagônico. Mais difícil é a situação criada para a interpretação pelo conceito *realismo*, que, na “teoria do real” (Brugger, 1983, p. 467) ganha sentidos diferentes, dependendo da sua inserção em sistemas que correspondem a diferentes e antagônicas correntes epistemológicas. Outra questão a ser levada em consideração, também complexa, é a dada pela atribuição de conceitos abrangentes como *pessimismo* ou *ceticismo* para caracterizar um autor, porque o uso do termo deveria ser explicitado na relação com sistema de pensamento cujo princípio é rejeitado: um *pessimista*, ou um *cético*, está reagindo a outro sistema, que deveria ser definido. As atribuições dessa atitude de pensamento a Machado de Assis, fundamentadas ou não na relação com Schopenhauer, constituem-se como casos de ocorrências de conceitos abrangentes que, quando não especificados os critérios de sua adoção e não contextualizada a atribuição, causam problemas importantes para a interpretação. Esta dificuldade pode ser o motivo pelo qual o assunto continue mobilizando a atenção de analistas da obra do literato brasileiro.

Dois passos metodológicos podem ser dados para que se possa sair dessa dificuldade causada pela atribuição do conceito abrangente *pessimismo* ao literato brasileiro, da relação estabelecida com o sistema de pensamento de Schopenhauer, e para abrir outro recorte de interpretação para o exame da intertextualidade presente em *Memórias póstumas de Brás Cubas*: o primeiro, elucidando a origem da inserção desses conceitos abrangentes específicos na fortuna crítica; o outro, verificando como se

manifestam as dificuldades colocadas por tais conceitos, para a análise, pelo exame do trabalho de três autores que abordam esse tema e ao mesmo tempo trabalham com a questão filosófica implicada. O primeiro passo é constituído pela verificação do ponto de partida dessa relação estabelecida na fortuna crítica, dado, aparentemente, pela discussão encetada por Sylvio Romero (1992, p. 255–284) no capítulo 17 – *O pessimismo do autor de Brás Cubas: teoria de E. Rod*, contido em *Machado de Assis: estudo comparativo de Literatura Brasileira*. O problema inicial a ser confrontado, porque aborda o tratamento desse tema e implica o do humor, relativamente à obra *Memórias póstumas de Brás Cubas*, é o de que, naquele capítulo Sylvio Romero atribui uma atitude *pessimista* aos personagens *Brás Cubas*, *Rubião* e *Quincas Borba*, e não ao autor, Machado de Assis. O título do capítulo, no estudo comparativo, indica a discussão que o analista faz, sob critério dado pela conceituação de Rod sobre o *pessimismo*, quanto a uma opinião que indica existir, na época, sobre a obra do literato brasileiro: “é indispensável confabular agora com o pessimista, **que se diz manifestar-se pujantíssimo, especialmente nas *Memórias póstumas de Brás Cubas* e no *Quincas Borba***”¹ (Romero, 1992, p. 255, sem grifo no original). A conclusão do teórico, reproduzida pelo analista, é a de que essa “*doutrina inofensiva e triste, mais especulativa do que prática*”, nomeada como *pessimista*, “*só exerce medíocre influência na conduta da vida*” (Rod. Apud Romero, 1992, p. 260); depois de transcrita a “bela página” de Rod sobre o assunto, que especifica o critério de leitura adotado, Sylvio Romero pergunta retoricamente, na seqüência do texto, quem – considerados os “velhos ou moços, cultos ou incultos, ricos ou pobres, vencedores ou vencidos” – na vida, não teria tido “suas horas de pessimismo, seus momentos de misantropia”, para, em seguida e fundamentado num princípio importante do estudo da Literatura, duvidar da possibilidade de que essa *doutrina* pudesse ser atribuída à personalidade de Machado de Assis:

Mas **hesito**, até certo ponto, em **aplicar tais idéias** [o conceito *pessimismo*] **a Machado de Assis**. Uma coisa é o filósofo ou o crítico, que fala ou escreve por sua conta e risco sobre homens e idéias, outra coisa é **o romancista**, o *conteur*, que **fala indiretamente de fatos e idéias por intermédio de figuras imaginárias, de tipos de pura invenção, sempre vários e contraditórios**

¹ A idéia reaparece no mesmo capítulo: “Os dois tópicos maiores grifados” do capítulo 7 – *O delírio*, de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, reproduzidos, afirma o analista, “o foram propositalmente no intuito de revelar diretamente **o famoso pessimismo de Brás Cubas, que alguns pensam ser o mesmo de Machado de Assis**”, tendo sido grifados os segmentos de texto *eu prestes a deixar o mundo, sentia um prazer satânico em mofar dele, em persuadir-me que não deixava nada; e que diriam de nós os gaviões, se Buffon tivesse nascido gavião...* (Romero, 1992, p. 276-277, sem grifo no original).

entre si. Com que direito a Machado de Assis, sempre tão comedido e confiante, quando escreve críticas e crônicas, quando fala por sua própria conta, se poderão aplicar os pessimismos e misantropias de Brás Cubas, de Rubião, ou de Quincas Borba? (Romero, 1992, p. 262, sem grifo no original).

Se considerado que a avaliação de Sylvio Romero situaria a possibilidade de identificação do sistema de Schopenhauer, classificado como *pessimista*, no máximo e com relação ao romance estudado, com o personagem *Brás Cubas*, e que esse argumento é pertinente se relacionado ao tempo em que Machado de Assis situa a *vida* desse personagem-narrador de *Memórias póstumas de Brás Cubas* – nascido em 1806 e morto em 1869, e tornado discípulo do *sistema* do *Humanitismo* em cerca de 1856 –, o segundo passo a ser dado para abordar o assunto da relação entre Machado de Assis e Schopenhauer numa linha diferente de investigação, exige observar como se manifesta essa dificuldade de tratamento de uma obra, procedimento empreendido sob a diretriz dada por um conceito abrangente. Antes, porém, é preciso sublinhar que a recorrência da terminologia utilizada em *Memórias póstumas de Brás Cubas* e no sistema de Schopenhauer está sendo observada não como filiação do autor, Machado de Assis, ao sistema metafísico do pensador alemão, mas como um tópico intertextual importante que evidencia a contraposição do literato brasileiro a sistemas de pensamento que contribuíram para a formação do ideário estético romântico e, numa transição sem limites fáceis de definir, para a do ideário estético realista. Sob esse recorte e em outras palavras, a investigação empreendida para o âmbito da Tese considera que o vocabulário utilizado pelo autor do romance para a caracterização do personagem *Brás Cubas* não encontra similitude somente na terminologia representativa do sistema de Schopenhauer, mas na adotada por uma série maior de autores, os que, desde meados do século XVIII, intervieram no debate intelectual propondo ações políticas para a *cura dos males sociais* e o fizeram, entre outras atitudes, prescrevendo *fórmulas* estéticas. O trabalho de análise da *Intertextualidade em Memórias póstumas de Brás Cubas* parte do pressuposto de que – dado o vocabulário utilizado nela, onde constam termos como *melancolia*, *remédio* e *negativa* – a **estruturação** e a **forma** da obra literária devem ser consideradas como formando um conjunto que expressa o **tema** abordado pelo autor, e que o trabalho literário constitui uma intervenção específica no debate estético da época, contemplando o aspecto político do contexto intelectual brasileiro

de fins da década de 1870. A presença do vocabulário característico das escolas estéticas denominadas de *Romantismo* e de *Realismo*, terminologia presente na obra para situar o personagem *Brás Cubas*, considerado também o modo pela qual os conceitos foram colocados em relação, por exemplo, com Pascal ou Voltaire, permite afirmar que as formulações repetem a divergência fundamental quanto a propostas de Schopenhauer, divergência expressamente manifesta por Machado de Assis nas crônicas. Essa mesma questão pode ser estudada, ainda, pela explicitação da adoção da epistemologia platônica associada a princípios da epistemologia aristotélica pelo metafísico alemão, enquanto o literato brasileiro expressamente as rechaça, assim como o fizeram, por exemplo, outros literatos no século XIX, entre estes Heine e Carlyle, utilizando vários dos recursos textuais que estão também em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Essa oposição define o tema apresentado por Machado de Assis na obra estudada, onde, por meio da forma satírica, é inserido o debate sobre correntes estéticas no texto literário, caracterizando a investida do autor contra as exigências do *Realismo* como escola estética, que estavam sendo apresentadas, na década de 1870, por autores de textos em língua portuguesa, entre eles Eça de Queirós. Se admitido que já na atividade de crítico literário, no final da década de 1870, a solução da forma dos textos literários que adotavam o *realismo* como *escola* é questionada por Machado de Assis, a publicação de *Memórias póstumas de Brás Cubas* pode ser, então, considerada, ao mesmo tempo como expressão da reorientação da apresentação desse questionamento, sustentado pela ampla utilização da intertextualidade, para o próprio texto literário, e como marco da afirmação da literatura como espaço político de liberdade da expressão das idéias. O argumento se sustenta, também, na observação da produção textual de Machado de Assis, uma vez que os dados indicam que, enquanto a atividade formal de produção da crítica literária é colocada, a partir de 1880, em segundo plano, a expressão do questionamento do *Realismo* como escola estética ganha força e aprofundamento através da própria obra literária estudada, acompanhando as inserções críticas sobre o tema, o que já ocorria em crônicas e, em certo grau, nos contos, estes que passam a ser publicados em volume crescente a partir do mesmo período, abordados explicitamente, em um número importante deles, os temas da Ciência e da Filosofia.

É preciso registrar, ainda, que observar a publicação de *Memórias póstumas de Brás Cubas* como um evento da mudança importante do modo de intervenção no debate estético, pelo autor, implica reconhecer o grande conhecimento do literato brasileiro sobre as diferentes e antagônicas correntes filosóficas que se formaram na tradição ocidental e sobre os sistemas que, elaborados nessas correntes, contemplam explícita ou implicitamente, projetos de intervenção política com propostas estéticas correspondentes. Que Machado de Assis conhecia o ambiente cultural produzido por esse antagonismo e transitava nele com um posicionamento próprio, através do qual apercebia o material textual produzido pelos diferentes autores, podemos saber pelo modo dele realizar o trabalho intertextual, na obra estudada, porque o nome dos autores, as idéias deles expressas em textos e os personagens criados, são inseridos no enredo de modo a reproduzir, no texto estudado, a incompatibilidade ou similitude entre os diferentes sistemas de pensamento, de acordo com a exigência dos personagens ou das situações criadas para estruturar *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Esse saber, que Machado de Assis detinha, é o fator que marca a intervenção dele no debate sobre Estética, podendo ser interpretado pelo viés de afirmação da valorização da Literatura, por si mesma, como espaço de liberdade para a expressão das variadas possibilidades de representação do mundo e do comportamento humano, e também pode ser visto como expressão da aliança com outros intelectuais, entre eles Swift ou Carlyle, que adotaram essa forma de expressão textual, para apresentação do próprio posicionamento, isso em contextos de enfrentamento a sistemas de pensamento constituídos sobre a base epistemológica realista, platônica e/ou aristotélica, como se considera, na Tese, é o caso do Brasil do Segundo Império, onde tanto o ideário dos republicanos como o dos católicos ultramontanos passou, a partir de 1870, a dirigir intervenções¹ políticas. Na própria área da produção literária é que Machado de Assis, em fins da década de 1870 e quando se acirra o debate político local, abre e garante, na Literatura, o espaço de liberdade da expressão das idéias, uma opção de trabalho textual que pode ser analisada em paralelo ao processo crescente de atuação do literato na sociedade brasileira da época, como funcionário público ou como membro de associações civis. A obra *Memórias póstumas de Brás Cubas*, na Tese, é estudada como um dos espaços em que Machado de Assis enceta um debate sobre as divergências intelectuais existentes na época, portanto, como uma obra que confere à

¹ Cf.: a *Questão militar*; a *Questão religiosa*; a edição do *Manifesto Republicano* e a fundação do *Partido Republicano*.

Literatura uma dimensão política específica, isso porque inclui nela, ao salientar um caso particular, a interrogação sobre a validade dos planos especulativos generalizantes, os que fundamentam sistemas políticos de corte autoritário. Pode-se, ainda, considerar esse meio de intervenção como uma opção do literato brasileiro, que foi reafirmada na *Sessão de encerramento* do primeiro ano de atividade da Academia Brasileira de Letras, em 7 dez. 1897, pela reprodução da proposta de um acadêmico francês que, cem anos antes, no contexto do conflito entre projetos políticos ditatoriais da França de 1797, “disse então ser a ocupação mais honrosa e útil dos homens: trabalhar pela extensão das idéias humanas” (Assis, 1970, v. 11, p. 296). Como parte do registro das atividades correspondentes à “ambição [...] moderada e simples” da entidade, naquele ano, Machado de Assis rerepresentou naquele discurso – manifestando o impacto do contexto da primeira ditadura republicana no Brasil e das revoluções provocadas na esteira dela – a concepção de distinção entre a atividade política e a literária, numa formulação que também o coloca em oposição ao programa da escola estética *realista*:

Apesar de tudo, a vida desta primeira hora foi modesta, quase obscura. **Nascida entre graves cuidados de ordem pública**, a Academia Brasileira de Letras tem de ser o que são as associações análogas: uma torre de marfim, onde se acolham **espíritos literários**, com a única preocupação literária, e de onde **estendendo os olhos para todos os lados, vejam claro e quieto. Homens daqui podem escrever páginas de história, mas a história faz-se lá fora** (Assis, 1970, v. 11, p. 295).

Antes de aprofundar o exame da estruturação do texto estudado para demonstrar como essa formulação ganha expressão em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, indicando que esta obra sinaliza o aprofundamento das idéias críticas de Machado de Assis a quaisquer sistemas autoritários, apresentada, antes de 1880, na crítica literária e reafirmada dezessete anos depois no empenho pela fundação e pelo funcionamento da Academia Brasileira de Letras, ação pela qual a questão ganha visibilidade institucional e histórica, há a necessidade de revisar os estudos que abordam o tema do conhecimento de Machado de Assis na área da Filosofia. Seleccionadas para tal trabalho foram considerados os estudos que também tratam da relação de filiação do literato brasileiro a Schopenhauer e que, ao mesmo tempo, foram elaborados por intelectuais que adotaram teorias que se arraigaram no ambiente acadêmico brasileiro. Para

essa revisão foram selecionados os estudos que abordam a produção literária de Machado de Assis produzidos por Afrânio Coutinho, Raymundo Faoro e Miguel Reale.

2.2.1.1.3 Três abordagens dos conceitos estabelecidos pela tradição crítica

Considerado o interesse dos analistas da obra de Machado de Assis sobre o tema da relação entre o sistema de Schopenhauer e a obra de Machado de Assis na direção da afirmação de uma filiação, enfocando o modo pela qual ela poderia ocorrer, para colocar em discussão essa possibilidade é necessário dar um passo preliminar, constituído da verificação da diversidade de caminhos empreendidos. A seleção dos trabalhos de Afrânio Coutinho, Raymundo Faoro e Miguel Reale para verificar o modo pelo qual a relação é estabelecida, dentre o grande número de analistas que abordaram a questão, deve-se ao fato de que todos desenvolveram atividades acadêmicas nas quais trataram também da área da Filosofia.

O primeiro estudo a ser considerado para verificar esse viés de interpretação da obra de Machado de Assis é de 1940.¹ **Afrânio Coutinho** (1959, p. 3; e 5), nele, enfoca a “interpretação da atitude filosófica de Machado de Assis, propondo-se a proceder à luz de uma investigação das principais influências que sofreu nesse terreno”; o crítico identifica no literato “a tendência da literatura” do tempo, de “vasculhar a vida interior do indivíduo”, utilizando “as **técnicas realistas da observação exata** [...] a que Machado aliou uma **radical visão trágica da existência**”, evoluindo “no sentido de um **Realismo transfigurado**, de um **Realismo alargado pelo Simbolismo e pela mitologia**” (sem grifo no original). A abordagem comparatista – explicitada na *Introdução geral de A literatura no Brasil*, de 1955, e em artigo publicado na *Revista do Brasil*, em 29 jul. 1950 – estuda as “influências que o escritor sofreu”, sendo que “o essencial no uso do método comparatista na busca das influências pela aproximação de trechos semelhantes e passagens paralelas é não se deixar levar pelo espírito geométrico”,² para concluir que, quanto aos resultados obtidos, “o crítico terá que permanecer no terreno da conjectura” (Coutinho, 1959, p. 150-152). Partindo da consideração das aproximações propostas³ para interpretar “o capítulo do ‘Delírio’”, Afrânio Coutinho

¹ A publicação da primeira edição, realizada no contexto da comemoração do centenário de nascimento de Machado de Assis, promove a discussão do tema, debate que pode ser percebido pelas abordagens dos artigos publicados na época. Cf. Afrânio Coutinho (2003a; e 2003b).

² Ao conceito é atribuído um conteúdo diferente daquele de Descartes, discutido por Pascal. Na proposta comparatista de Afrânio Coutinho, aparentemente, está indicada como tal o trabalho de identificação de pontos – ou: *formulações* – comuns entre dois textos diferentes, para afirmar a presença da primeira elaboração no texto mais recente.

³ Exemplificada pelas propostas de Eugênio Gomes, com a introdução da *Légende des Siècles*, de Victor Hugo; Otto Maria Carpeaux, com o *Diálogo de um islandês com a Natureza*, de Leopardi; Augusto Meyer com *Tentation de Saint Antoine*, de Flaubert e com *Pensées*, de Pascal (Coutinho, 1959, p. 150).

(1959, p. 151) propõe ouvir “Machado [que] era uma verdadeira esponja, assimilando e transformando tudo o que sua capacidade prodigiosa de leitura absorvia”, “transfigurando”, “adaptando”, “misturando” esse “material”, cumprindo um “processo de assimilação e transformação”, capacidade que é entendida como a de um “melting pot”. Determinar a precedência na utilização desse material, isto é, “desenrolar o novelo das influências literárias”, não é a “finalidade do método” comparatista, afirma Afrânio Coutinho (1959, p. 152), mas, sim, a de esclarecer as relações.¹

Estudando a obra literária do ponto de vista determinado pela crítica atribuída a Sylvio Romero, o analista organiza os dados desde a *Definição, gênese e fatores da atitude de Machado em face da vida*, considerando **(a)** o *pessimismo*, como “um modo de encarar a vida, uma disposição mental” (Coutinho, 1959, p. 23); **(b)** o *humorismo*, “aliado ao pessimismo, à amargura, ao ódio do gênero humano, à irritação que lhe causava o espetáculo da vida” (Coutinho, 1959, p. 32); **(c)** a *experiência pessoal*, uma vez que “o caráter autobiográfico da sua obra é muito grande” (Coutinho, 1959, p. 33); **(d)** a *doença*, dada pela “humilhação de epilético” (Coutinho, 1959, p. 38); e **(e)** a *ascensão e ressentimento do mestiço*,² situado no âmbito “da adaptação do mestiço às outras camadas sociais” do Brasil escravista. Tratado, ainda, como “gênio [...] do melhor estofa **moralista** – em prosa e em verso” (Coutinho, 1959, p. 64, sem grifo no original), Machado de Assis é observado pela aproximação com o “classicismo francês”,³ especialmente destacados Pascal e Montaigne, no *pessimismo* do *jansenista* e no *naturalismo* do segundo, afirmada na análise uma semelhança – “De Montaigne a Pascal não há, como aparentemente se pode supor, nenhum abismo” (Coutinho, 1959, p. 80) – que deveria ser fundamentada⁴ mesmo para os leitores que levem em conta o fato de terem sido, ambos, franceses – de épocas políticas diferentes – e católicos, tomado o segundo conceito na acepção mais ampla.

¹ Considerada a literatura brasileira como campo de investigação, Afrânio Coutinho (1955, v. 1, t. 1, p. 65) propõe que “não basta”, no trabalho comparatista, comprovar-se a influência, fato mais que óbvio. O que importa são os levantamentos de fontes e influências, com os dados e comprovantes indubitáveis, à luz da moderna técnica comparatista”.

² Cf. a afirmação de Afrânio Coutinho (1959, p. 56): “Estudando portanto as fontes de seu pessimismo, não é possível esquecer, como uma das influências determinantes, as suas humildes condições de origem e sobretudo os complexos resultantes da psicologia do mestiço em ascensão social, ou melhor, do mestiço desajustado. E é preciso acrescentar a consideração de que, aos traços psicológicos do mulato, em Machado, se reúnem, agravando-os, os complexos do doente incurável [epilético] em permanente estado de defesa”.

³ O argumento, relacionado ao aspecto político, está desenvolvido como parte do subtítulo *À sombra de Pascal* (Cf. Coutinho, 1959, p. 65-69): “Espírito clássico ainda pelo seu conservadorismo, pela sua índole pacífica, pelo respeito à ordem estabelecida, ao poder e à autoridade, pelo anti-revolucionarismo [anti-Partido Republicano?], pelo temperamento artista, Machado não podia deixar de se identificar inteiramente com o século que tão maravilhosamente realizou os ideais clássicos” (Coutinho, 1959, p. 66).

⁴ Sobre a especificidade do pensamento de Montaigne na relação com o *ceticismo* e a combinação com o *estoicismo* antigo com a consequência para a epistemologia subsequente, cf. Dicionário (1983, p. 198) e Michel de Montaigne (2003).

Acentuando a relação só esboçada por Sylvio Romero, no caso da afirmação de *pessimismo* como “visão de mundo” (Coutinho, 1959, p. 26), aqui o termo é definido na relação com o *ceticismo*,¹ entre os quais “não há incompatibilidade nenhuma, e podem coexistir perfeitamente as duas posições filosóficas” (Coutinho, 1959, p. 28). Ao “pessimismo radical” de Machado de Assis, Afrânio Coutinho (1959, p. 29) “associa [...] certa dose de ceticismo”; o “pessimismo fundamental [...] sobre a natureza humana”, propõe, “dá lugar a uma desconfiança, a uma descrença no homem, irremediável e irremovível”, *pessimismo* que é “baseado sobre uma filosofia da vontade”. O último é o termo que garante a ligação com o “pensamento schopenhauriano”² (Coutinho, 1959, p. 29), vinculação analisada como remontando por esse caminho a Pascal, que “reagiu violentamente contra o racionalismo cartesiano, doutrina das idéias claras e distintas”.

O analista trabalha, no texto *A filosofia de Machado de Assis*, afirmando **(a)** um sincretismo entre sistemas opostos, nos casos de Kant e Schopenhauer, por exemplo; **(b)** um paralelismo entre sistemas de ênfases e áreas diferentes, como de Kant e Henri Bergson, por exemplo; **(c)** uma relação de continuidade entre preocupações diferentes (mesmo que ambos antagonizem com o sistema cartesiano), manifestadas em contextos religiosos diferentes e épocas cultural e politicamente distintas, como as de Kant e Pascal; e **(d)** com atribuição de conteúdo para os conceitos de racionalidade, lógica, intuição e afetividade que, além de colocá-los operando num mesmo âmbito, constrói uma relação dicotômica entre *racional* (ou: o *cartesiano*) e o *irracional* (que, sem a explicitação do corte teórico que determina a leitura poderia ser lido como uma linha *não cartesiana*), para afirmar a relação desses pensadores com a personalidade de Machado de Assis e dali para a interpretação da obra *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Afrânio Coutinho (1956, p. 29) parte da relação, destacada pela fortuna crítica, entre o literato brasileiro e o pensador francês e o faz baseado na premissa desenvolvida de que Pascal

não aceitava o racionalismo absoluto no conhecimento, procurando **realçar o que no ato de pensar não é razão pura**, corrigindo o espírito geométrico, pelo espírito de finura [um *racionalismo não-absoluto?* ou *não-cartesiano?*]. **Como Kant**, como **Schopenhauer**, como **Bergson**, que se ligam a **Pascal nessa linha**, Machado também aceita a contribuição do que não é logicismo absoluto [?], do que nos vem através do conhecimento **imediate, intuitivo, afetivo**,

¹ Ao “pessimismo radical” de Machado de Assis, Afrânio Coutinho (1959, p. 28) “associa [...] certa dose de ceticismo”.

² O critério para incluir Schopenhauer estão determinados por uma classificação realizada quanto aos “escritores que mais suggestionaram” a Machado de Assis; os tópicos encontrados são “influências de concepção e técnica literária e de estilo”; “de humor”; “de filosofia ou concepção do mundo e do homem: Pascal e Montaigne, Schopenhauer, o Eclesiastes”; e os “livros prediletos” (Coutinho, 1959, p. 18-19).

respeita a parte de miséria que há nos seres, particularmente no ser humano, e reconhece a **contribuição do irracional** (Coutinho, 1956, p. 29, sem grifo no original).

A exposição dessa relação de um *conhecimento imediato, intuitivo, afetivo* com, por exemplo, a formulação kantiana, percebida como possível pelo analista, opera a partir da mesma fonte organicista que informa também o corte teórico marxista,¹ proveniência que Afrânio Coutinho adota para construir a proposta de interpretação. Tal corte, de acordo com o Editorial de Literatura Política, de Moscou, classifica Pascal como pensador que antecipa o que é denominado de “*existencialismo religioso*”, com o argumento de que ele “oscilaba entre el *racionalismo* y el *escepticismo*” (Diccionario, 1984, p. 328-329); enquanto Bergson, Kant e Schopenhauer, pensadores europeus de épocas diferentes e que elaboraram sistemas opostos entre si, são classificados como *filósofos idealistas* (Diccionario, 1984, p. 42; 243; e 385 respectivamente). O autor da *Crítica da razão pura* é denominado “o progenitor do idealismo clássico alemão”, que sob “la influencia del empirismo y el escepticismo de *Hume*”, foi conduzido “al *agnosticismo*”,² e dali é inferido o *ceticismo* do filósofo, que é avaliado pelo Editorial de Literatura Política pela abundância de “contradicciones”, cuja “inconsecuencia” determinou “una influencia [negativa] colosal sobre el desarrollo del pensamiento científico y filosófico” (Diccionario, 1984, p. 243-244). O “idealismo voluntarista” de Schopenhauer é observado, ainda de acordo com o corte teórico adotado pelos autores do Diccionario elaborado por autores marxistas, para classificar a produção filosófica por evidenciar “una forma de *irracionalismo*” que podemos considerar de um grau moderado quando comparado com a avaliação do trabalho de Bergson, “representante del *intuitivismo*”, cuja produção é a “expresión nítida del *irracionalismo*” (Diccionario, 1984, p. 385; 42, respectivamente). A mesma classificação é apresentada pelo

¹ Nessa corrente, o *organicismo* ganha ênfase *materialista*. Cf. *Materialismo e empiriocriticismo*, de Lênine, sobre as correntes de pensamento que se confrontam do século XIX. De acordo com os editores (In: Lênine, p. 6-7), o pensador russo retoma a concepção orgânica de natureza – o *materialismo* – na “luta contra a filosofia idealista reacionária”: “o grande mérito” dele “consiste em que, na luta contra o idealismo subjetivo e o agnosticismo, desenvolveu em todos os aspectos a teoria marxista da cognoscibilidade do mundo, a **teoria do reflexo**. Lênine defendeu a concepção materialista do psíquico, da consciência, como produto superior da matéria, como função do cérebro humano, e sublinhou [sem mencionar o recurso a Platão] que **o pensamento, a consciência, é reflexo do mundo exterior**” (sem grifo no original). O mesmo procedimento está assumido por Carlos Marx (v. 1, p. X), quando – como expõe no *Prólogo* de 25 de julho de 1867 – estuda não o capital como gerido de fato, uma vez que “lo que de por sí nos interesa, aquí [em *El capital*], no es precisamente el grado más o menos alto de desarrollo de las contradicciones sociales que brotan de las leyes naturales de la producción capitalista. Nos interesan más bien *estas leyes de por sí*, estas *tendencias*, que actúan y se imponen con férrea necesidad”.

² O *agnosticismo* forma, de acordo com o *Curso de filosofia* de corte marxista, a “tercera filosofía”, paralela ao *idealismo* e ao *materialismo*. Como fundadores desta corrente são apresentados Hume e Kant: “según los agnósticos, no se puede saber si el mundo es, en el fondo, espíritu o naturaleza. Es posible conocer la apariencia de las cosas, pero no podemos conocer su realidad” (Politzer, p. 33-34). Do ponto de vista do *materialismo*, o *agnosticismo* “hace el juego al idealismo porque, inconsecuente con sus razonamientos, los agnósticos llegan al idealismo. ‘Rascad el agnóstico –dice Lênine– y tendéis al idealista’” (Politzer, p. 38). Cf. também, sobre o assunto, *A questão fundamental da filosofia: oposição entre Materialismo e Idealismo*, em V. G. Afanássiev (p. 8-33).

filósofo comunista francês Georges Politzer (p. 27-32) que, argumentando a partir da autoridade de Lênine e Engels,¹ conclui – contra George Berkeley² e todos “los filósofos que se ocultan detrás de su inmaterialismo” – que “los materialistas tienen razón y la ciencia prueba sus afirmaciones”, após a consideração, no capítulo 4 – *¿Quién tiene razón, el idealista o el materialista?*, no *Curso de filosofía: principios fundamentales*, de que “dichas tesis [inmaterialistas] son totalmente opuestas y contradictorias”.

O autor de *A filosofia de Machado de Assis* busca, pelo corte organicista³ adotado, apoio teórico no catolicismo da linha desenvolvida por Jacques Maritain⁴ para interpretar que “o *Brás Cubas* termina por uma desoladora confissão sobre o sentido da vida”, quando considera “um saldo a seu favor na conta corrente do destino” o *não ter tido filhos*, fato que “devia ser realmente um saldo credor” para aquele que “não encontrara na vida outro sabor que o do amargo pão das dores e dos aborrecimentos, para quem a vida era só miséria” (Coutinho, 1959, p. 27-28). Com base numa mescla de autor e narrador⁵ de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, o crítico explora o *pessimismo* de Machado de Assis, como o de Pascal e Schopenhauer, pela atribuída consideração do “mundo” como

essencialmente mau, o mal predominando de todo sobre o bem, a **dor sobre o prazer**, somente ela sendo verdadeiramente real [?], pois da sua cessação momentânea é que surge o prazer, não sendo mesmo o mundo senão a obra da **vontade de uma Natureza indiferente ao bem e ao**

¹ De Lênine: *Materialismo e empiriocriticismo*; de Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

² Filósofo inglês, classificado como *idealista subjetivo*, no Dicionário (1984, p. 42). No *Treatise concerning the principles of human knowledge*, na interpretação do Dicionário (1983, p. 639), o filósofo afirma que “a nuestras sensaciones no corresponden objetos materiales de ninguna clase; éstos son meras representaciones producidas en nosotros por Dios de manera ordenada”.

³ Organicismo retomado, no início do século XIX, pelo catolicismo *ultramontano* contra o *liberalismo*, quando também se formam diferentes propostas organicistas, entre outras, a de Lênine, com a fundamentação no *Materialismo e empiriocriticismo*.

⁴ Filósofo *tomista* e pensador político francês, no início do seu trabalho estudou Espinoza. Foi aluno de Bergson; converteu-se ao catolicismo em 1906, num processo de busca espiritual naquele contexto em que dominavam diferentes correntes do *materialismo* e do *finalismo*. Estudou em Heidelberg e, voltando para a França em 1908, iniciou estudos sobre Tomás de Aquino. Como professor de filosofia, defendeu o *tomismo* contra a proposta de Bergson, e, seguindo a abordagem católica, tratou também de estética e de política, principalmente a partir da década de 1920, influenciando na formação de intelectuais latino-americanos. Tomou-se, no Brasil, “a corresponding member of the Brazilian Academy of Letters, but also to being the object of a campaign of vilification”. Foi professor nos Estados Unidos e, desde 1932, em Toronto e, depois da guerra, embaixador da França no Vaticano. Contribuiu para a redação da Declaração dos Direitos Humanos, nas Nações Unidas (Maritain, 2003c). No período de 1914 a 1960, Maritain escreve obras abordando, p. ex., Bergson (1914); Lutero, Descartes e Rousseau (1925); Tomás de Aquino (1930, *Le docteur angélique*); Descartes (1932); Hartmann (1947); Gilson (1949); e temas como, por exemplo, a espiritualidade (1927); a religião e cultura (1930); a ciência (1935); a filosofia da natureza (1935); o crepúsculo da civilização (1941); a inquietude moderna (1951); a poesia (1935; 19138; 1953); arte e fé (1948), temas que participaram na elaboração das ideologias autoritárias européias da primeira metade do século XX. Um segmento importante da produção textual de Maritain aborda tema político da época, com destaque para temas contidos na elaboração das ideologias autoritárias européias da primeira metade do século XX, como *Humanisme intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, de 1936, e *Man and state*, de 1951. Cf., entre outras obras sobre a questão política, a abordagem dos temas direito e lei natural (1942); política e liberdade (1933); independência (1935); justiça política (1940); cristianismo e democracia (1943); política humanista (1944); e bem comum (1947) (Maritain, 2003b; 2003a; e Dougherty, 2003).

⁵ Cf. a proposição que, seguindo a corrente da fortuna crítica, sustenta um determinado conteúdo para o conceito *realista* e que classifica o literato brasileiro como tal: “O **pessimismo de Machado de Assis** é nitidamente **colorido de experiência pessoal**. Sem dúvida, tal atitude nele **revela um temperamento**, um clima espiritual e um modo de encarar a vida, resultante da observação e da experiência. O conhecimento que a sua obra reflete dos homens e da vida é um conhecimento direto, recebido das próprias relações e contatos com o mundo. O **caráter autobiográfico da sua obra é muito grande**, de modo a se poder afirmar serem os numerosos **tipos** da sua galeria observados em geral da realidade vivida, do seu mundo. O mesmo ocorre com as situações e acontecimentos [descritos nas obras?] (Coutinho, 1959, p. 32-33, sem grifo no original).

mal moral, antes má do que boa, porque essencialmente egoísta nos seus motivos. Ademais ele [Machado de Assis] era inclinado, por condições próprias especiais [epilético? mestiço? pobre?] a só lobrigar [notar, perceber] a maldade do mundo, o que o levou à conclusão amarga de que este era extraordinariamente mau (Coutinho, 1959, p. 27-28).

Em Schopenhauer,¹ a possibilidade de *cessação* da *dor* – a *dor* como sentimento da *finitude* – dá lugar ao *prazer* única e exclusivamente pela contemplação da obra de arte, a obra do *gênio*, este que, num grau maior do que todos os homens (classificados segundo uma escala que determina a capacidade de elaborar *representação*, para a qual o sonho ou a demência podem constituir material de estudo para a compreensão do que vem a ser essa *representação*), é capaz de, percebendo a *essência* – a *infinitude* – da *Natureza*, transmitir essa beleza para contrastar com a precariedade e limitação ou *finitude* do mundo visível, indicando também aqui o esquema *metafísico* pelo qual segue Platão. Na construção do metafísico alemão, a obra de arte tem, justamente por permitir esse contraste entre o que *existe* de modo *finito* e o que *é* – seguindo a formulação platônica – a *Natureza*, uma função didática. A linha adotada por Afrânio Coutinho segue em outra direção, uma vez que a nota que explica o termo *mau* para *mundo* salienta a indistinção entre o autor, Machado de Assis, e o narrador, *Brás Cubas*, determinada pela interpretação proposta. O analista não considera, por exemplo, a afirmação da *Natureza* ou *Pandora* como portadora da *bolsa* em que estão contidos tanto *males* como *bens*, afirmação presente no texto literário *Memórias póstumas de Brás Cubas*; e, ao relacionar *bem* e *mal*, como valores, a um sistema *moral*, afirma que “Machado só via no mundo misérias e dores, maldades e sofrimentos. Não enxergava o que há de grandeza na vida, não sabia apreender, por incapacidade espiritual, e por tenebrosos ressentimentos íntimos, o que a vida, por momentos, apresenta de grandeza. Não acreditava na grandeza humana” (Coutinho, 1959, p. 28). A fundamentação de tal *pessimismo* foi, segundo o analista, acolhida por Machado de Assis “através do jansenismo pascaliano, porém em sua [de Machado de Assis] inteligência, desaparecia o ponto de vista cristão, para ficar somente o racionalista”,² estando perdida, portanto, a perspectiva do “espírito cristão”, continua Afrânio Coutinho (1959, p. 28), numa formulação marcada pelo corte teológico católico

¹ Sobre a formulação de *mundo como vontade*, cf. a *Segunda consideración: Afirmación o negación del deseo de vivir por la voluntad consciente de sí misma* (Schopenhauer, p. 495-648), que está construída a partir da consideração da vida da espécie (*Apéndice al libro cuarto*, com epígrafe de Lao-Tse).

² O conceito *racionalista* não é definido, podendo-se entender aqui, dado o ataque de Pascal a Descartes, que refere – se tal é possível – um *racionalismo anticartesiano*; ou o *iluminismo*, já do século XVII.

neotomista, também organicista. A origem desse ângulo específico, de “uma vida que seria apenas terrestre”, Machado de Assis a recebe de

uma linha extremista do pensamento cristão, [que] vem das primeiras heresias, atingindo no tempo da Reforma protestante a sua máxima força. É o que se pode chamar ‘uma concepção *satanocrática* do mundo e da cidade’, para falar de acordo com Maritain, e consiste ‘em fazer do mundo e da cidade terrestre pura e simplesmente o reino de Satã, o domínio somente do diabo’. Em terminologia cristã, significa ela, ainda no dizer de Maritain, ‘definitivamente, em ver a natureza e suas estruturas externas como que abandonadas por Deus ao principado do diabo’. É ela um dos erros que Maritain aconselha evitar-se na construção de uma **sã** filosofia **política** cristã (sem grifo no original).

Se a primeira mescla, entre autor e narrador de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, se insere numa tradição brasileira de análise que está marcada por considerar a questão econômica, racial e de saúde, outra, relativa à abordagem teórica, se impõe sobre o recorte de análise comparatista, expresso no amálgama, realizado por Afrânio Coutinho, entre as fontes filosóficas – organicistas – que informam também o marxismo e o viés político específico do cristianismo da fórmula elaborada por Jacques Maritain. Esse procedimento de Afrânio Coutinho, que identifica as *negativas* de *Brás Cubas* com a avaliação do mundo como *essencialmente mau* pelo autor de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, para indicar o *caráter autobiográfico* da obra, pode ser compreendido se considerado que o analista, para a interpretação do texto literário, produz o trabalho sobre as questões que mobilizaram os analistas na época das publicações e das atividades que comemoram o centenário do nascimento de Machado de Assis, e, na construção da abordagem, opera com a sobreposição de duas correntes teóricas que se formaram nas primeiras décadas do século XX e exerceram influência no meio intelectual brasileiro desde a década de 1930¹ (cujas concepções teóricas foram atualizadas² na década de 1950 pelos movimentos que, desde o período entre-guerras, ganharam impulso no meio intelectual da França e que, desde a Segunda Guerra Mundial, acompanharam a

¹ Cf. o artigo de Fernanda Massi (p. 410-411), sobre o período de 1930 a 1960; onde a autora considera a presença francesa e norte-americana nas ciências sociais no Brasil. Na década de 1930, chega uma missão francesa para exercer atividade docente na Universidade de São Paulo; nas décadas de 1940 e 1950, o norte-americano Donald Pierson atua junto à Escola Livre de Sociologia e Política, no Rio de Janeiro e Bahia. A analista propõe “dois padrões distintos de relação intelectual: os franceses, que têm a ‘missão’ de trazer os ensinamentos científicos e humanistas cá para os trópicos, e os norte-americanos, para quem o Brasil é campo de investigação, objeto de doutoramento”. Os “dois modelos contrastantes” de atuação na área das Ciências Sociais resultam da diferença de abordagens: “o Brasil”, principalmente desde São Paulo, “elege os franceses como mestres. Os norte-americanos escolhem o Brasil como ‘objeto’”.

² O indicativo dessa preocupação está expressa no juízo de ser “a cultura [...] uma grande continuidade”, afirmação de Afrânio Coutinho (1955, v. 1., t. 1, p. 84) que é seguida da explicitação da tentativa de fazer, para a organização de *A literatura no Brasil*, “obra de conciliação entre a história e a crítica, aquela subordinada à finalidade da segunda, que é o supremo árbitro do estudo literário. [...] Pressupõe [em 1955] a idéia de que a história literária deve dispor de categorias críticas e basear-se em clara epistemologia”.

migração dos intelectuais para os EUA); e por outra vertente que adota a estética *realista*, formulada na vertente *marxista* e para um novo contexto determinado pela discussão acadêmica francesa da década de 1960,¹ com recepção no Brasil, do mesmo modo que ocorreu na França, especialmente entre os intelectuais com formação católica e, por meio dela, com aceitação do *realismo*, com base nos sistemas filosóficos platônico e aristotélico. Um daqueles grupos da primeira metade do século é constituído, em Paris, por “Henri Lefebvre, Georges Friedmann, Paul Nizan, Georges Politzer, Pierre Morhange” e “Norbert Guterman”.² Esses intelectuais, em 1924, fundaram “Philosophies”, propondo uma teoria marxista inovadora (não reconhecida nos círculos ortodoxos) em contraposição ao pensamento cartesiano estabelecido na tradição acadêmica francesa. Os intelectuais, oriundos de uma corrente que “initially espoused religious mysticism as the key to all knowledge and action”, criam a expectativa de obter respostas para o *mal-estar* da cultura daquela época e adotam um “all-inclusive method of knowing then led them to explore classical German idealism, especially the works of Schelling and Hegel”, para, ainda, buscar apoio teórico num “heretical brand of Marxism, which incorporated Pascal, Spinoza, and Nietzsche”. Essa fórmula, mesmo não favorecendo a afirmação do grupo como escola teórica, de acordo com Fred Bud Burkhard, influenciou, no século XX, correntes importantes, “including the Frankfurt School, the surrealists, and the Annales movement”, além dos círculos que passaram a disseminar o pensamento *hegeliano*, *nietzscheano* e *marxista* na França (cf. Burkhard, 2003). O contexto da crise política europeia ocorrida entre as duas grandes guerras mundiais e do processo de crescente centralização de poder na federação Soviética foi um fator importante que levou intelectuais *marxistas*, oriundos de formação católica *tomista*, a elaborar uma teoria compreensiva que desse sustentação para uma interpretação daquele mundo. Esses intelectuais passaram a incorporar a produção textual de autores críticos de suas respectivas épocas – denominados *moralistas* pelo tratamento da Ética – para a construção da própria fórmula, sem levar em conta as diferenças fundamentais existentes entre as propostas arbitrariamente relacionadas.

¹ Cf., por exemplo, os dois estudos de Roberto Schwarz, *Criando o romance brasileiro* e *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*, publicados na década de 1970; e, em 1990, *Um mestre na periferia do capitalismo*, abordando especificamente a obra Memórias póstumas de Brás Cubas, onde agradece a “Antônio Candido, de cujos livros e pontos de vista me impregnei muito” e esclarece que “meu trabalho seria impensável igualmente sem a tradição – contraditória – formada por Lukács, Benjamin, Brecht e Adorno, e sem a inspiração de Marx” (Schwarz, 2000a, p. 13).

² Cf. dados sobre Priests and jesters: Henri Lefebvre, the “Philosophies” circle and Marxism in inter-war France, de Fred Bud Burkhard (2003).

No texto *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*, publicado em 1974, **Raymundo Faoro** também coloca em discussão a relação estabelecida entre Machado de Assis e o *pessimismo* de Schopenhauer. Propõe, para enquadrar a obra em outra classificação, a adoção, pelo literato, de uma “*concepção humorística da vida*” diante do “espetáculo” – “diante do céu mudo e do absurdo do destino” – como reação à determinação social provocada pela estrutura econômica brasileira, uma resposta que “sombreia a dúvida, parecendo tudo afirmar ao tempo que tudo nega” e onde “há lugar [...] para todos os temperamentos” (Faoro, p. 395). Para situar essa reação *humorística*, Raymundo Faoro aborda a história do Brasil – a *pirâmide* social – e a arte de Machado de Assis numa concepção específica e com um programa definido – “discernir o perfil da hora transeunte nos caracteres” e “desvendar, atrás do papel teatral, as funções sociais espirituais – este o caminho tentado” pelo analista “para reconquistar, no Machado de Assis impresso, não o homem e a época, mas o homem e a época que se criaram na tinta e não na vida real” (Faoro, p. 15).

O acento na abordagem sociológica para explicar a produção literária – uma direção de investigação adotada no Brasil no último quartel do século XX – leva à concepção de uma *hora transeunte* como a da transição que a economia brasileira fazia, no século XIX, de uma organização feudal (cuja situação na classificação proposta é dada pelo conceito *estamento*) para o capitalismo (definido pela divisão em classes). Essa mudança,¹ detectada à luz da adoção de esquema teórico marxista elaborado para explicar mudanças ocorridas na Europa, é considerada pelo autor a marca do Segundo Reinado. A organização social *estamental* que, no Brasil, cede o seu lugar – com atraso, na comparação com a Europa – para a de classes é a que, de acordo com Raymundo Faoro, caracteriza o papel de Machado de Assis como escritor *moralista*² brasileiro, que passa a ser observado em paralelo ao lugar ocupado por Maquiavel, Montaigne e

¹ Na relação com o texto literário de Machado de Assis, Raymundo Faoro (p. 491-493) explica os dois contextos do esquema elaborado, de transição como ocorrendo no século XIX, com as expressões “ordem solidária”, onde “a sociedade compõe o homem pela opinião”, isto é, “comunidade fundada em tradições e convenções” e, ainda, como “alma exterior, animada de glória e brilho”, dos títulos de nobreza, por exemplo. A ordem “contratual” permite a “livre ascensão”, numa sociedade “aberta a todas as ambições”: nela “inaugura-se a luta pela vida com instrumentos novos; em lugar do critério de honra e serviço, com o prestígio daí decorrente, aparece a notabilidade criada pelo jornal, pela praça pública e pelo mercado. [...] A propaganda substitui a verdade; a opinião desbanca a realidade, que, em conflito com a opinião, perde a existência. O jornal, os mostradores, as esquinas, a matraca dos tempos coloniais fazem reputação, improvisam as grandezas e abatem as celebridades. Extrai o moralista [Machado de Assis], marcado de moralizador, as últimas conseqüências da sociedade em aparecimento, implacavelmente” (Faoro, p. 493).

² “O **moralista** [Machado de Assis], se não lamenta a transição, registra a mudança, com o olho advertido. Mas o espectador [da transição?, Machado de Assis], aparentemente cruel e impassível, não tem saudades: se as tivesse retornaria ao caminho vencido, indignado ou melancólico. Nesta passagem tem relevo, para a compreensão do destino humano, um caráter biográfico [da obra], biográfico no estofado e poético na transfiguração literária. O **pobre mulato que se evadira da miséria**, ganhando *status*, respeito e prestígio, não pode ter a visão do aristocrata decaído, que apela para o bom passado”. Raymundo Faoro continua, argumentando (seguindo a *Sociologia del saber*, de Max Scheller), que a

Pascal¹ na passagem do *feudalismo* para o *capitalismo*. Nessa *transição*,² evidenciada também para o Brasil, é determinado o papel de Machado de Assis³ e do *humorismo* como característica específica da produção literária estudada. Acatando a atribuição do caráter *realista*⁴ para a obra de Machado de Assis e diferenciando a sua produção do *realismo de escola*, o jurista afirma que

só com *Brás Cubas*, na virada dos quarenta anos [5] do escritor, Machado de Assis descobre seu caminho. A ele chega depois de haver descoberto o **fundamento metafísico do mundo**, o demonismo da vontade que guia, sem meta e sem destino, todas as coisas e os fantoches de carne e sangue. O **pessimismo**, sorvido no mesmo cálice, **tempera** a receita, para **um transtorno** [mental? ideológico?] **qualitativo**, que **funde a angústia no riso**” (Reale, p. 396, sem grifo no original).

O critério para a análise da produção textual de Machado de Assis é assumido no capítulo final do estudo: *O espelho e a lâmpada*.⁶ A tese é a de que

à força de conceitos e de elaborações mentais, separou-se [na fortuna crítica de Machado de Assis a] obra literária do mundo social, interpondo, entre as duas categorias, um vácuo. Para vencer a perplexidade, **recorreu** [o jurista], **num retorno de vinte séculos, ao livro X de A república** [de Platão], valorizando o texto *platônico* com nova interpretação. A ponte estaria na *mimesis* [sic], cujo cimento retauraria [sic] as relações entre a realidade e a criação poética. À margem do plano intencional das palavras, esquecido o fantasma da *imitação*, conceito ambíguo [...], haveria a interdependência dialética, por via da qual **o homem encarnado no autor cria a mensagem e dela, em revide, recebe o impacto de significações, num contexto cultural total**. O vínculo entre a obra e a realidade exterior perde, desta sorte, a autonomia, a qualidade de território independente,

“visão” do literato “se lança prospectivamente para o futuro, com o **realismo de encarar o mundo como resistência** e não como reino das idéias” (Faoro, p. 416-417, sem grifo no original). A arte produzida por Machado de Assis e o argumento utilizado para justificar a interpretação proposta por Raymundo Faoro (p. 477, sem grifo no original).

¹ Cf. Maquiavel (Faoro, p. 19); Montaigne, o “antepassado espiritual” (Faoro, p. 397, 412, e 496); e Pascal (Faoro, p. 383, 391, 393).

² O contexto da literatura de Machado de Assis é definido na transição: “A morte [de uma ordem social], no século XIX, está longe da pungência católica e solene que assistiu a *Dom Quixote*. Este não morreu como *Rubião* [...]. Por mais que o narrador [ou: autor?] evoque a seriedade do transe, com o mistério dos olhos fechados, já não pode ressuscitar o cristão. De Cristo desviou-o [Machado de Assis?] a filosofia, caricaturada no *humanitismo*, na verdade, no convívio da terra, as tenazes de uma rede de aço, estruturada na sociedade (Faoro, p. 477).

³ Cf. Faoro (p. 19): “O mundo de Machado de Assis não alcançou integralmente essa transformação, que revolucionou a mente e a economia. [...] **A coexistência**, na mesma sociedade, da **classe** e do **estamento**, tende a configurar, em uma e outro, missões diversas. [...] Esse mundo [em transição], Machado de Assis o descreve à meia-luz, sem claridade, às apalpadelas, furtivamente. [...] Machado, preso aos **preconceitos de moralista**, ainda alheio à formação de historiador do século XIX, **concebeu as estruturas sociais como movidas por sentimentos e paixões individuais**” (sem grifo no original).

⁴ A abordagem de Raymundo Faoro (p. 348) é a de que ocorre, na literatura o “ato de fixar esse retrato” da sociedade; “há”, por isso, “em todos os gestos e atos das personagens, motivando-as ou determinando-as, a mola, secreta, ostensiva, forjada com o material da ordem social, globalmente considerada. A longa meditação do fato literário, **impregnado de realismo**, dá a perspectiva, singular entre os escritores brasileiros do seu tempo, do compromisso do ato com o seu meio” (sem grifo no original). Machado de Assis é “um pobre homem do século XIX, emparedado nos preconceitos e na perspectiva do seu tempo, [que] desvenda o quadro social do Segundo Reinado, com luz feita de aproximações, tímida e sombreada. [...] Houve quem [Sylvio Romero] lhe negou a autenticidade do retratista” (Faoro, p. 477). Sobre a afirmação pode ser discutida a partir da proposição final, em *Machado de Assis: estudo comparativo de literatura brasileira*, de Sylvio Romero (1992, p. 320).

⁵ Por exemplo, “No itinerário de Machado de Assis, concretamente depois da fogueira das ilusões de 1880, na crise dos quarenta anos, não há mais Deus” (Faoro, p. 393) e também: “chega o momento, na história espiritual da obra de Machado de Assis, no vínculo retardado com a mudança de valores do mundo, em que dois céus são excessivos” (Faoro, p. 403).

⁶ O título e o argumento estão embasados em *El espejo e la lámpara*, de M. A. Abrams (Cf. Faoro, p. 477-478).

para mergulhar, fundindo os dois pólos, no fato da criação¹ [...]. Mas a raiz comum do pensamento não confunde o fato social com o fato artístico. O historiador e o romancista, perdidos no território de suas perspectivas e perplexidades [do âmbito do *temporal* ou *finito*], armam-se do **espelho**, para captar e refletir a realidade [os *tipos* atemporais], enquanto **lâmpada**, que a projeta, brilha com outra intensidade (Faoro, p. 477-478, sem grifo no original).

Considerando Machado de Assis apartado do conhecimento filosófico (Faoro, p. 326) e aplicando um recorte *platônico* sobre a produção do literato oitocentista – enquanto Machado de Assis discutia tanto a dicotomia metafísica proposta pelo filósofo grego como as correntes de pensamento que buscavam o suporte *platônico* para a própria elaboração –, a estratégia proposta pelo autor de *Os donos do poder* é a de superar o *vácuo* criado pelos dois esquemas dominantes: aquele que converte “o fato literário ao fato não-literário, reduzindo-o aos fatores sociais, transpostos este [sic] para uma moldura preexistente” e outro que “volatilizou a obra no mistério, no milagre inexplicável, em grau máximo vinculado aos conceitos puros, platonizantes” (Faoro, p. 477). Para diferenciar a proposta assumida daquele “objetivismo, de base científica”, explicitado como seguindo “o modelo da ciência natural”² (Faoro, p. 479), salienta o analista que o recorte adotado tem como critério a “relevância cultural do dado”, que dá a “significação do fenômeno social e histórico” que “não se deriva de leis, nem sequer dos fatos neutralizados pela medida, senão que se abre à compreensão por meio de valores”. Nesse caso, argumenta, a “lei” é “mera hipótese”, não sendo o “critério universal de articulação do mundo exterior”; a obra de arte estudada, o “objeto que se apresenta ao espectador está predeterminado pela significação que o valor lhe infunde, transformando-o em objeto cultural” (Faoro, p. 479). Aludindo à contribuição de Max Weber, em *Methodologische Schriften*, a fundamentação assumida pelo autor de *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio* é a de que “no lugar das leis, rígidas e fixas, se condensam **padrões** de outra índole, de conteúdo diverso, os **tipos ideais**”,³ quando

¹ Argumento com base em *Sociologia da arte*, de Jean Duvignaud.

² Nessa linha de análise, a “caracterização do fato social, [caracterização] caprichosa e ondulante na pena do ficcionista, só adquiriria conteúdo certo nas mãos do sociólogo ou do historiador, depois de sistematizada e depurada da mácula objetiva. O dado literário, na ordenação da sociedade, deveria ser corrigido e ajustado, confrontando-se [a obra literária] a outras fontes, para constituir a prova da **verdade**” (Faoro, p. 479, sem grifo no original).

³ É na “seleção de um fato entre fatos sem número”, realizada na dependência da “conexão de valor”, o padrão da “objetividade possível no mundo histórico e social” que determina a formulação de *tipos* pelos quais são projetados, “pela sua coerência e unidade, maior claridade na própria elaboração da consciência coletiva. Coerência e unidade que se vinculam à realidade por via dos tipos ideais que simplificam, hipertrofiam e deformam os dados empíricos. A verdade de um [?] e a verdade de outro [?], o campo do imaginário e do real, encontram-se na verdade total, que indica missões aos homens – personagens de papel ou personagens vivas – na busca da plenitude cultural. Desta sorte, **realizam-se no campo poético, com maior densidade, funções sociais, que, com acento criador, são as mesmas do mundo real**. A visão de um momento cultural, derivada da apreciação de valores, é sempre objetiva”, mas não objetivista. Um período, para o “historiador, que o desvenda com o subsídio da literatura e das artes, se forma de muitos caminhos e direções, que, percorridos por outro, dariam lugar a painel

o “ponto de vista” gerado, fazendo a “conexão entre a realidade e o valor configura o sentido da realidade”, especificando que a “conexão de valores” é “operação do conhecimento” e não deve ser confundida com “julgamento de valor” (Faoro, p, 479, sem grifo no original). A argumentação culmina com o estatuto da “obra de arte”, que é avaliada “mais do que fonte de estudo histórico”, uma vez que ela “testemunha a autenticidade dos valores que presidem o tempo” (Faoro, p. 482 ou 483) do aparecimento da(s) obra(s) de arte estudada(s).

A obra de arte situa-se, como produção percebida pelo analista, desde uma perspectiva platônica, “entre a cópia imitativa e o capricho”, extremos entre os quais “está a realidade, transfigurada, mais [sic] essencialmente a realidade. Conscientemente, coerentemente, um realista, o realista Machado de Assis [...] partiu na caça de suas personagens e na aventura da obra literária” e opera na “perspectiva da *mimesis* [sic], liberta do copismo e da imitação dos fatos, que se representam passivamente no espelho”. A caracterização – pessoal, de filiação filosófica atribuída e da filiação literária – do autor¹ estudado por Raymundo Faoro é elaborada para fundamentar o recorte da “estilização da sociedade” apresentada na obra.

Para detectar esse procedimento, elogiado por A. Bosi² (2002, p. 16) como “o melhor historiador da vida política brasileira e um leitor inteligente de Max Weber” que “sabe manejar com destreza o método dos tipos ideais”, o *cientista* Raymundo Faoro (p. 491) sente, “na observação oculta [de Machado de Assis] o hálito do moralista decepcionado [com a *transição*], com toques moralizadores”. A adoção do molde da interpretação da obra de Machado de Assis como mimese tem como argumento principal o texto *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Fundindo autor e narrador para fundamentar o testemunho de um *tempo*, Raymundo Faoro argumenta com o *amor da glória*, ambicionado por *Brás Cubas* e por outros personagens, para afirmar que “a obscuridade, o temor da obscuridade, o abismo da obscuridade” seriam “um dos motivos-chaves [3] de Machado, coerentemente com a concepção de sociedade como alma exterior,

diverso, de diferente conteúdo”, argumenta Raymundo Faoro com *Die Kultur der renaissance in Italien*, de Jacob Burckhardt. O “risco [é] inerente às objetividades possíveis e várias, o das visões múltiplas, que assume quem, historiador ou romancista, se liberta das convenções artificiais. A **lâmpada**, que deforma a imagem no **espelho**, arde em todos os altares. Negá-la seria esconder os pressupostos das ciências sociais [isto é, da história]. Esforço inútil e estéril de escamoteamento, falsa arte que esfalfou os positivistas e naturalistas, nem só do século passado, senão em os de agora, [de 1974] montados em outros dogmatismos”, afirmação que deve estar aludindo a interpretações de corte marxista que estão sendo apresentadas nessa época (Faoro, p. 480-481, sem grifo no original).

¹ Raymundo Faoro (p. 398) especifica que “o Machado de Assis situado no tempo, [...] homem de sangue e de ódios, é apenas a sombra do **outro** Machado de Assis, **o verdadeiro, o que vive no papel impresso**, espírito que flutua sobre o absurdo da terra” (sem grifo no original).

² O subtítulo em que avalia os trabalhos de Raymundo Faoro e Roberto Schwarz sobre Machado de Assis trata da “Ficção como reflexo” (Bosi, p. 15-18).

³ A “estilização” como forma de fixação “de algumas condutas constantes, repetições de relações sociais” e sua “tradução em modelos” é a base

animada de glória e brilho” (Faoro, p. 492). É nesse contexto que “as cavilações de moralista e humorista”¹ (Faoro, p. 353) de Machado de Assis são explicadas pela obra de arte, porque, “por haver vivido e encontrado o trânsito [na sociedade em *transição*], o passo que sai da comunidade consensual e se aproxima do individualismo e da rebeldia, pode liberar uma força lúdica, entre o engano e o desengano”² (Faoro, p. 397). Essa expressão – pela via do *humorismo* – encontrada na obra de arte é, então, classificada como resultado da interpretação que apercebe a obra do literato brasileiro, desde o esquema *platônico*, como “a deformação caricatural [que] aponta para o monstruoso do mundo, que sufoca a **autenticidade**, o homem na sua **essência** pura e livre” (Faoro, p. 491, sem grifo no original) e, por isso, pelo recurso proposital ao humor, “o que pareceu, no painel social artisticamente, calculado **desdém pela classe inferior, traço de malignidade do mulato que se elevou da pobreza ao primeiro lugar na república das letras**, nada mais é do que um velho preconceito literário do qual os escritores românticos não puderam se libertar” (Faoro, p. 484-485). Nesse período de transição, de um modelo social para outro, e pelo recurso elaborado pelo artista, o programa de interpretação adequado sobre aquela *hora transeunte* é a de que

o moralista, com suas leis, seus saltos e suas cabriolas, não era mais possível [no Segundo Reinado], como verdade [fato?] e como sonho. O mundo pertence às instituições, às estruturas sociais, às classes – o *humour* é apenas o expediente entre dois momentos, o que passou e o que não chegou. O mundo não vai acabar – a tragédia não abrirá o pano. Um mundo acabou – a comédia já não faz rir. O espetáculo chega ao fim: é a vez do esquecimento – o *oblivion*, prólogo do capítulo de negativas” (Faoro, p. 377).

Nessa transição, “entre o reino metafísico da vontade [...] e o homem perdido na terra, sob o governo de Satanás, a coerência não se forma necessariamente no campo do pessimismo. Machado de Assis, ferido por outra trajetória, não se dobra, servilmente, ao comando de Schopenhauer” (Faoro, p. 394). Caracterizada a situação *estamental* como “um baile de máscaras” terminado, considera o analista, “nem por ser o homem a presa do pecado, há de entregar-se só à dor. Sobre a dor o espetáculo tem a sua

dos *tipos* (Faoro, p. 496) proposta a partir de uma atualização da metafísica platônica, ao ser concretizada pelo conceito *mimese*.

¹ “Sem o propósito de renovar os estudos acerca do humorismo”, Raymundo Faoro (p. 396) propõe esse recurso como escape do *moralismo* adotado pelo autor, argumentando, sobre essa questão, que “Machado de Assis não se deixou atrair, diante do espetáculo da decrepitude, ao desespero e a tragédia. Há um ensaio de tragédia, uma imitação da tragédia, perdida no **humorismo** (Faoro, p. 349, sem grifo no original).

² Raymundo Faoro (p. 396), argumentando com *Homo ludens*, de J. Huizinga, afirma que “o diálogo esconde o narrador armado de florete, não sem entremostrá-lo na manga do casaco. O confronto das duas entidades – escritor e leitor [ou: o intérprete da sociedade] – tem caráter antitético, às vezes alternando-se, como duas vozes num coro, desdobrando-se, no momento do clímax, na oposição competitiva, agonal, quando os atores acentuam sua individualidade, rompendo o consenso de vozes”.

grandeza, diante do céu mudo e do absurdo do destino”, uma vez que, de acordo com a concepção de *mimese* adotada, “entre a metafísica e a ética se interpõe um espelho que retrata a luz e a converte num feixe de novas imagens. A realidade”, de acordo com o esquema de corte *platônico* adotado por Raymundo Faoro, “se transfigura não apenas em outro estilo, com a cor e a tonalidade diversa”. Argumentando com *Vida y poesía*, de Wilhelm Dilthey, afirma que “uma concepção, a *concepção humorística da vida* dota as coisas e os homens de um eixo novo, capaz de fazê-los circular em torno de outro centro, devorando a matéria-prima do pessimismo” e, propondo uma interpretação que subsume o viés humorístico encontrado na obra de Machado de Assis – ao mesmo tempo contra a de Alcides Maya e diferente das de Afrânio Coutinho e Augusto Meyer –, afirma que

da cega vontade que domina o mundo, e, dentro dele, o homem pode deduzir-se não só o pessimismo, como supunha Schopenhauer, mas também a sinfonia ditirâmbica da vida, como demonstraria Nietzsche. Entre uma e outra conseqüência, na encruzilhada de caminhos possíveis, **o humorismo sombreia a dúvida, parecendo tudo afirmar ao tempo que tudo nega. Schopenhauer, na sua visão metafísica e especulativa, despreza as provas da felicidade do cotidiano: a felicidade não passa de momentâneo fenômeno negativo, da provisória cessação a dor. Ele viu o espetáculo e não quer enganar-se, depois do baile de máscaras só há o homem nu, dentro do universo. Para o humorista há a realidade e o espetáculo**, em dualismo em que um não nega o outro, peças de um só jogo. (Faoro, p. 394-395, sem grifo no original).

Embasado na citação de dois segmentos de texto de *Memórias póstumas de Brás Cubas* – um, onde o personagem *Quincas Borba* indica ser acertado que tudo existe para o recreio do homem e, outro, do mandato, contra a melancolia, de saborear a vida (Assis, 1970, v. 13, p. 336; 371) – Raymundo Faoro assume tratar-se, nesse processo desencadeado na *crise dos quarenta anos* do literato, de uma passagem “do demonismo ao diabolismo, no passeio humorístico”, no qual “crestam-se as últimas folhas da dependência da criatura”; nele “o escritor supõe que o ato religioso não é mais possível, restando, **no capítulo das negativas, o espírito que apenas nega** (Faoro, p. 393, sem grifo no original). A produção da obra literária é percebida pelo analista como reação – no “vestíbulo do desespero e da tragédia” – do “homem diante do absurdo [...] na limitada gaiola do mundo” (Faoro, p. 395). Utilizando os termos apresentados por Machado de Assis no segmento de texto da alocução de *Pandora* para *Brás Cubas*, o imortal da Academia Brasileira de Letras conclui, para Machado de Assis, a concepção de que

o nada, que espera o grande lascivo, tem a sua volúpia, mais do que a negação da dor, a própria felicidade de quem vê e não se revolta com o espetáculo. Dentro da casca do riso não há só dor, também dentro da casca da dor pode haver o riso, no dualismo inconciliável da contemplação humorística da terra, de sua força e da sua miséria” (Faoro, p. 396, sem grifo no original).

Mesmo tendo advertido que “seria temerário construir, de alguns retalhos soltos” – os textos selecionados pelo analista¹ e transcritos para ilustrar as afirmações – “uma teoria social, da qual Machado de Assis estava longe, quer por falta de preparo filosófico, quer por aderência aos valores dominantes”, Raymundo Faoro (p. 326) conclui que “há menos do que uma doutrina, na sua obra, e mais do que o protesto intuitivo”. Quanto ao debate político da época, afirma, não fazendo a distinção entre o narrador de crônicas e o autor, que “não desconhecia Machado de Assis o confuso rumor que confundia,

¹ Cf. Raymundo Faoro (p. 392): “Exatamente nesse momento histórico, depois do meado do século XIX, com o atraso de cem anos sobre a Europa, **sentem a ficção e as personagens de Machado de Assis a decomposição da fé**. Na hora da despedida, procura, revivendo o drama jansenista”, argumentando com *A filosofia de Machado de Assis*, de Afrânio Coutinho, “reconstruir o mundo dilacerado, no grande mergulho na natureza. Schopenhauer serve a Pascal, num jogo anacrônico de referências, em que as sugestões racionalizam a visão de mundo”. Sobre a relação entre a concepção de mundo e a concretização literária, Raymundo Faoro (p. 392-393) afirma que “as personagens de Machado de Assis, encontram o mundo transformado, já perderam a saudade da fé, o sentimento das realidades divergentes e inconciliáveis, que inspirava o *pathos* da tragédia. Na diferença do universo, apenas ativo por efeito de sua força intrínseca, Deus não só está mudo, senão que se ausentou do destino dos homens. Sem saudades da fé, mas, não obstante, com a sombra da saudade, sombra que se espanca [dissolve] no horizonte, o humorismo está na esteira do desespero e da tragédia frustrada. Daí a afinidade de Machado de Assis com Pascal, que ele frequenta assiduamente, na busca de um fantasma que já se desintegrou, deixando no ar os vestígios longínquos da face em fragmentos. Dentro de tais condicionamentos, afastado de [sic] Deus de Abraão, do Deus de Isaac e do Deus de Jacó, a religião, longe de ser um porto, seria um extravio. [...] Para a escalada, o equipamento essencial seria a cegueira ao ato religioso e a dessacralização do culto”.

apaixonadamente, socialismo, anarquismo e comunismo”, uma vez que tanto o nome de Proudhon foi referido em um “folheto” e “o próprio nome de Marx [foi] evocado, [em crônicas] sem que Machado de Assis jamais o tenha lido” (Faoro, p. 326). A afirmação indica que as referências de Machado de Assis a Proudhon,¹ por exemplo, não foram consideradas, mesmo que esse *socialista* fizesse parte do debate da época sobre o *realismo*.² O autor da literatura produzida na *hora transeunte*, afirma Raymundo Faoro (p. 326), “notou que os socialistas procuravam discernir, atrás dos fatos, sua significação, de modo mais amplo do que os moralistas, amarrados aos motivos das ações como pecados capitais”.

A explicação da forma pela qual “o escravo” é apresentado por Machado de Assis nos textos literários, no entanto, não segue completamente o argumento do analista, uma vez que admite a ocorrência da influência, aparentemente não consciente, da “concepção da história do século XIX, da qual o romancista se abeberou largamente, frequentando Comte e Spencer” (Faoro, p. 330). Essa influência, argumenta, “parece legitimar o fatalismo [dado pela adoção do *fundamento metafísico do mundo*], dourado cientificamente de naturalismo, com seus imperativos inexoráveis e leis necessárias” (Faoro, p. 330). A recomendação feita por Machado de Assis em *A nova geração* (Assis, 1970, v. 4, p. 242-243), sobre o perigo do sectarismo, posicionamento corroborado na crônica de 8 jul. 1885,³ portanto, é interpretada pelo analista como influência aceita pelo literato. A base dessa interpretação pode estar dada pelo deslocamento de ênfase do conteúdo para a referência feita por Machado de Assis em um segmento de texto quanto à necessidade do estilo ser necessário também no caso da redação de textos científicos: “o estilo que ilumina

¹ Proudhon foi citado por Machado de Assis já em 1878, na crônica de 16 jun. 1878 (“prudhommescamente”; registrando ainda a grafia “*strugh for life*”). Machado de Assis, 1970, v. 2, p. 33; 40); e em *O primo Basílio* (Assis, 1970, v. 4, p. 165); também em 1879, em *A nova geração* (Assis, 1970, v. 4, p. 186). Depois de 1880, quando há a referência – com a mesma grafia da crônica de 1878 – em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, no capítulo 115 – *O almoço* (“os acepipes de Mr. Prudhom...”) e no capítulo 117 – *O Humanitismo* (“a luta a grande função do gênero humano”) (Assis, 1970, v. 13, p. 326-327; 333, respectivamente), o nome do *filósofo socialista* aparece na crônica de 12 fev. 1893, na de 5 jan. 1896 e em *Esau e Jacó*, no capítulo 60 – *A mulher é a desolação do homem*. A alusão à vida frívola, feita no capítulo 115 – *O almoço*, remete para o capítulo 5 – *Third Period/Competition*, de *System of Economical Contradictions or, the Philosophy of Misery*, de Proudhon: “Competition represents that philosophical era in which, a semi-understanding of the antinomies of reason having given birth to the art of sophistry, the characteristics of the false and the true were confounded, and in which, instead of doctrines, they had nothing but deceptive mental tilts. Thus the industrial movement faithfully reproduces the metaphysical movement; the history of social economy is to be found entire in the writings of the philosophers. Let us study this interesting phase” (Proudhon, 2002a; e 2 002b).

² Luís Viana Filho (p. 30) refere que Proudhon – além de Michelet, Quinet, Renan e Taine – era lido no “Cenáculo”, isto é, na “casa de Antero [de Quental]”, no período de 1865, quando foi assumido o *realismo* como modelo literário pelo grupo da *Geração Coimbrã*.

³ Cf. dois segmentos de texto da crônica “O que é política?”: Em lugar de engendradora “a resposta no escritório”, o autor propõe-se a consultar os leitores: “Peguei de tudo o que sabia nesta matéria (e não valia dois caracóis), arranjei um embrulho e mandei deitá-lo à praia. Depois escrevi uma carta aos meus concidadãos, pedindo-lhes que me dissessem francamente o que consideravam que fosse política, e dispensando-os de citar Aristóteles nem Maquiavelli [Machiavelli?], Spencer nem Comte, não só porque apenas de devem citar os devedores remissos (e Deus sabe se aqueles quatro são credores de meio mundo!), como porque os referidos autores são estranhos completamente ao *Tirolito que bate, bate* [...] as cantigas [...] fazem adiantar o mundo. *Ils chantent, ils payeront*, dizia não sei que profundo político francês; e o nosso maestro Ferrari [...] emendou a máxima, e aplicou-a aos nossos dias: *Nous chanterons, ils payeront*. Um e outro são muito superiores aos mestres apontados”; e “Um sectário de Comte (viver às claras) afirma que a política é berrar nos bondes, quer se trate dos negócios da gente, quer dos estranhos” (Assis, 1998, p. 279-280).

as páginas de Renan e de Spencer, e que Wallace admira como uma das qualidades de Darwin” (Assis, 1970, v. 4, p. 224). O mesmo procedimento de interpretação é formulado por Raymundo Faoro (p. 352) à crônica de 18 mar. 1867, em que Machado de Assis, expressando um posicionamento político, relaciona a *República* de Platão ao *sistema republicano*, rejeitando-os. Nesse caso, a referência ao *platonismo*, o sistema adotado por Raymundo Faoro como fundamento da análise proposta em *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*, é interpretada não como expressão de uma concepção política do literato, mas como alusão “à plutocracia” que, na *transição* social e econômica brasileira da segunda metade do século XIX, entra em cena para substituir “um mundo [aristocrático] que envelheceu”.

A interpretação proposta por Raymundo Faoro, que discute a leitura da influência de Schopenhauer na produção literária de Machado de Assis, é rebatida por outro intelectual brasileiro que analisa, também demarcando sua produção a partir de um sistema filosófico. No contexto da comemoração do centenário da edição de *Memórias póstumas de Brás Cubas*”, em 1982, **Miguel Reale** publicou *A filosofia de Machado de Assis*. A edição das vinte páginas do texto da conferência proferida na Academia Brasileira de Letras contém uma segunda parte constituída por cento e dezesseis páginas da *Antologia filosófica de Machado de Assis*, uma seleção de segmentos de textos recortados da obra completa do literato brasileiro, complementação que justifica a abordagem proposta na conferência. Membro – eleito em 1975 para a cadeira de número 14 – da Academia Brasileira de Letras, o analista situa, para seus pares, a produção textual de Machado de Assis “no quadro de tantos valores metafísicos, transfigurados em valores estéticos ou artísticos”, resguardado que “filósofo não o foi, se analisado segundo a linha prevalecente de seu espírito”. Se nesse aspecto da argumentação há semelhança com a interpretação de Raymundo Faoro, o analista aprofunda a questão numa linha própria, tomando como “pacífico” que a “longa experiência introspectiva [...] preservou” o literato brasileiro “da falaz assepsia do realismo oitocentista, mantendo-se [Machado de Assis] fiel ao que havia de perdurável no ‘leite romântico’”¹ (Reale, p. 22), para concluir que

¹ O *existencialismo* é um termo de conteúdo abrangente que abarca temas como: “the individual, the experience of choice, and the absence of rational understanding of the universe with a consequent dread or sense of absurdity in human life. The combination suggests an emotional tone or mood rather than a set of deductively related theses, and existentialism attained its zenith in Europe following the disenchantments of the Second World War” (Dictionary of philosophy, 129-130). Relativamente a Heidegger, o Dictionary of philosophy (p. 169) o situa no debate da separação entre *pensamento* e *ser*, que se impõe ao ser humano: “Many of these themes, and especially belief in the possibility of escaping from metaphysics and returning into an authentic communion with independent nature, were commonplaces of German Romanticism, but Heidegger reworked them in a way that caught the 20th-century imagination”.

“num País como o nosso, que não viveu os embates da Reforma protestante, nem passou pela crise espiritual que se desenrola criadoramente de Descartes a Kant”. Quando trata da *Posição de Machado de Assis na História das Idéias*, Miguel Reale também classifica o trabalho do literato brasileiro,¹ como o faz Raymundo Faoro, mas opera com a concepção de que o Brasil é “numa Nação, onde as atitudes dogmáticas se sucedem, revezando-se, no domínio de nossa ‘Inteligentzia’^[2], os escolásticos, os espiritualistas ecléticos, os monistas ou os positivistas” (Reale, p. 22), para – de modo anacrônico –, identificá-lo com a sua própria filiação filosófica e torná-lo um *existencialista*, isto é, “um ‘heideggeriano’ *avant la lettre*”³ (Reale, p. 15). O trabalho de Machado de Assis é afirmado como “o fermento crítico injetado no cerne de nossa cultura [...], paradoxalmente visto como valor fundante e, ao mesmo tempo, destituído de sentido próprio na imanência de sua dolorosa e imprevisível trajetória” (Reale, p. 22).

Miguel Reale – fundador, com Plínio Salgado, da Ação Integralista Brasileira, em 1932, autor de “livros que ajudaram a solidificar a Doutrina do Sigma” e, na trajetória política, participante da “frustrada tentativa de tomada do Poder em maio de 1938”, preso por tal ato político, depois professor de Direito e Reitor da Universidade de São Paulo (cf. Reale, 2003a; e 2003b) – atribui o *existencialismo* a Machado de Assis “sobretudo pelo desconsolado sentimento de que a cada ser humano toca viver uma vida que ele não escolheu, e cujo começo e fim lhe escapa” (Reale, p. 15). A adoção do sistema filosófico de Martin Heidegger, filósofo alemão comprometido com o regime nazista na primeira fase de sua produção textual (Dictionary, 1996, p. 169-170), é o argumento que sustenta a proposta de que na “própria personalidade singular [de Machado de Assis] se encontra a fonte primeira de sua visão do homem e da vida”, essa que – não dos “espíritos que lhe eram mais afins” – “emana antes das raízes de sua própria ‘circunstância’”, como “debuxado pelo artista na figura singela de Dona Plácida, chamada [à vida] pelos pais, ‘num momento de simpatia’”:

mulato, epilético, gago e desprovido de recursos, ele era, em si e por si, a encarnação amarga de um ser projetado à sua revelia nos quadrantes do mundo, inserido numa ‘circunstância’

¹ Interpretação sustentada em segmentos de textos da crônica de 18 nov. 1894, do capítulo 80 de *Quincas Borba* e do capítulo 4 – *A idéia fixa*, de *Memórias póstumas de Brás Cubas*: “Antidogmático por natureza, embora não se considerasse um cético, Machado de Assis amava a filosofia, mas desde que fosse, consoante ele mesmo adverte, ‘leve e ridente’” (Reale, p. 5).

² A expressão, em italiano: *Intelligenza*.

³ Miguel Reale (p. 16) ressalva que Machado de Assis “antecipou-se, [...] sem o querer, aos modelos da Filosofia Existencial, em geral, e não do existencialismo estrito senso, elaborando, em seu irrenunciável projeto pessoal, o seu sentido trágico da vida”.

não querida, e que era mister superar, como superou, afrontando preconceitos e ressentimentos, sentindo a todo o instante o acicate da adversidade e a angústia de sua terrível moléstia (Reale, p. 15-16).

Machado de Assis é considerado, no estudo do jurista paulista, como o “precursor dos existencialistas”,¹ cuja “visão” sobre a “sociedade” está “longe de qualquer tipo weberiano que se lhe queira aplicar”² (Reale, p. 16; e 18, respectivamente), altercando contra a interpretação dos *tipos ideais* apresentada por Raymundo Faoro. Argumenta, no texto e ainda contra o jurista gaúcho, que por manifestar a “constante preocupação pelo sentido da vida humana, e, de maneira geral, pelo significado do mundo em que o homem desenvolve o seu drama vital, [...] já se pretendeu falar em ‘filosofia de Machado de Assis’, cotejando-se o seu pensamento sobretudo com os de Montaigne, Pascal e Schopenhauer”, além das referências feitas ao “seu amor pelos ensinamentos amargos do *Eclesiastes*” (Reale, p. 5). O analista reconhece “a *densidade filosófica*”³ da obra de Machado de Assis, registrada pela fortuna crítica e, como alternativa para fundamentar a própria leitura, adverte que procura verificar se “há efetivamente identidade ou correspondência entre o que Machado de Assis pensa e aquilo que ele põe na boca de suas personagens”, para encontrar “o **autor através de seus personagens**, que ora manifestam, ora dissimulam as suas reais convicções” (Reale, p. 6, sem grifo no original) e concluir pela relação de identidade⁴ entre autor e narrador dos textos literários.

¹ Asserção reiterada: “Ao relembrar essas perspectivas” – sobre “o drama existencial, onde a dor inevitável [...] vai compondo ‘a solidariedade do aborrecimento humano’”, que fundamenta no segmento de texto “A princípio era o *dó*”, do capítulo 9 – *A ópera*, de *Dom Casmurro* (Assis, 1994, v. 1, p. 819), destacado do contexto formado pelo conjunto dos capítulos 8 ao 10. “Ao relembrar essas perspectivas de Machado de Assis, no clima espiritual legado pela Filosofia existencial de Heidegger e Sartre, como não perceber”, afirma Miguel Reale (p. 21), “que elas adquirem um sentido antes oculto? Na realidade, os grandes espíritos dialogam com o futuro, ocultando-se no provir uma parte essencial de sua imagem”.

² No texto consta ainda, também sem referência nominal a Raymundo Faoro: “não me parece [...] que [Machado de Assis] tenha passado do humanismo [ou: *moralismo*] para o humorismo, pois se há uma constante em sua obra, é o ‘problema do homem’, ou a visão antropológica do mundo” (Reale, p. 22).

³ No subtítulo *Remediação de ‘O humanismo’ à luz de Darwin*, Miguel Reale (p. 17-18) refere, em nota e seguindo Raimundo Magalhães Júnior, o “tão grande [...] entusiasmo de Machado de Assis por Darwin e Spencer[,] que recomenda aos jovens a leitura desses ‘luminares da ciência’”; unindo autor e narrador, propõe que Machado de Assis, no *Humanitismo*, adotou a ciência comteana, rechaçando a seita da *Religião da humanidade*.

⁴ A atribuição da constituição da “carapaça social protetora consta a dor universal” por Machado de Assis: no subtítulo *As vias da libertação*, o analista com base no conteúdo de segmento de texto do capítulo 99 – *Na platéia*, de *Memórias póstumas de Brás Cubas* – “Vulgar coisa é ir considerar no ermo. O voluptuoso, o esquisito, é insular-se o homem no meio de um mar de gestos e palavras, de nervos e paixões, decretar-se alheado, inacessível, ausente. O mais que podem dizer quando ele torna a si, – isto é, quando torna aos outros, – é que baixa do mundo da lua; mas o mundo da lua, esse desvão luminoso e recatado do cérebro, que outra coisa é senão a afirmação desdenhosa da nossa liberdade espiritual?” (Assis, 1970, v. 13, p. 293-294). De acordo com Miguel Reale, a “poderosa afirmação do ‘ser por si’, em contraposição ao ‘ser para outrem’, [...] que antecipa, em intuição genial, tantos motivos da filosofia de Sartre, não é um brinco estético no desenrolar do romance, mas corresponde antes a uma profunda crença de um escritor, tão cheio de dúvidas e reticências, no valor originário do homem, no qual via, à maneira de Schopenhauer, toda a natureza resumida. Repercute, desse modo, na cultura brasileira, e por obra de um literato, e não de um filósofo, uma tese fundamental de raízes kantianas [na interpretação de Schopenhauer] sobre a compreensão axiológica da pessoa, em substituição ao conceito substancialista d[*o neoplatônico*] Boécio. Notem que não se trata de interpretação, sujeita a possíveis inclinações individuais, mas, como vimos, de asserção explícita de Machado de Assis, podendo ser apontadas outras análogas em sua multifacetada produção literária” (Reale, p. 19).

Machado de Assis, de acordo com o membro fundador do Instituto Brasileiro de Filosofia, “emprega a palavra *filosofia* pelo menos com três acepções distintas, às vezes complementares”: em “tom jocoso”; numa “acepção lata”, juízo “sempre envolto por um véu de humorismo”; e na “conotação mais profunda, concernente à franja inexplicável do real”, que aparece pela “palavra ‘metafísica’, entendida como desesperada ou tresloucada procura de uma ‘substância’ que é sempre a mesma, levando de roldão os indivíduos que, paradoxalmente, são suas ‘bolhas transitórias’”. O ressaltado é o de que “toda a sua compreensão da Natureza se subordina sempre a uma teoria do Homem, a um antropocentrismo fundamental”. O conceito *metafísica* indica, ainda, “algo que se afirma com ar de profundidade, sem maior esforço e sem obrigação de se demonstrar a verdade das asserções feitas” e, numa expressão que somente pode ser assumida – e não sem dificuldades –, dentro do sistema *platônico*. Miguel Reale (p. 3-5) afirma que “todos os sentidos atribuídos por Machado de Assis às palavras *filosofia* e *metafísica* não se conflitam, mas antes se combinam num plexo de imagens, graças às quais ao mesmo tempo se revela e se mascara uma cosmovisão transfigurada em representação artística” (Reale, p. 3-5).

Tratando do “struggle for life” e relacionando o tema ao darwinismo, em *As vias da libertação* (Reale, p. 18), para propor a releitura do *Humanitismo*,¹ a questão é encaminhada no subtítulo anterior, *Afinidades essenciais com Schopenhauer*, onde o analista avalia “que a visão pessimista de Machado de Assis” encontrou “abrigo e consolo na doutrina” do metafísico alemão, que é considerado “um de seus autores prediletos” (Reale, p. 12). Fazendo uma distinção entre a aceitação da “metafísica schopenhauriana”, esta que é objeto de “galhofa” na crônica de 16 jun. 1895, e a adoção dos dois últimos dos quatro “conceitos-chaves” daquela metafísica – “coisa em si, vontade, natureza e vida” – (Reale, p. 13-14), o jurista propõe, no subtítulo *A ironia machadiana*, que essa diferença pode ser aceita se considerado que “Montaigne e Renan [...] não transfundem ceticismo a Machado de Assis, mas o ensinam a dourar de ironia o seu pessimismo”, isso porque – aceito por Miguel Reale a atribuição de *dor* a Machado de Assis pelo fato do sofrimento por ser *mulato*; *epilético*; *gago*; e *desprovido de recursos* – “supera-se o ceticismo quando se aceita, embora com amargura ou contido protesto, o ‘resto’ que nos lega a vida”; essa anuência

¹ “Não há maior equívoco do que relacionar o Humanitismo com a Religião da Humanidade que assinalou a última fase do pensamento comtiano [...]. Salvo, porém, tais referências irônicas, pode-se dizer que o Humanitismo corresponde à anti-Religião da Humanidade, fundada que está na luta pela vida” (Reale, p. 17).

é, para o analista, o fator que define a “ironia machadiana”, considerada como motivo “bem distinto do *humour* inglês” (Reale, p. 12). Entrando no debate sobre a interpretação de Sylvio Romero, instituído por Alcides Maya em *Machado de Assis: algumas notas sobre o “humour”*, essa diferença encontrada pelo jurista resulta na afirmação da *ironia* como consequência da *visão pessimista de Machado de Assis*, esta que, de modo “nada extraordinário”, teve “abrigo e consolo na doutrina de Schopenhauer” e que é identificada nos “vários motivos”¹ em que, “na obra machadiana”, são tratados os temas da *natureza* e da *vida*, os que “valem como confirmação de crenças obscuramente brotadas de sua própria experiência” (Reale, p. 12). Seguindo Eugênio Gomes, Miguel Reale (p. 13) afirma que a idéia “da inexorabilidade do Destino” é “central” e governa “as principais obras de Machado de Assis”, mas, contra Raymundo Faoro,² aclara que não se deve “inferir” dessa identificação que o literato “tenha sido adepto da ‘*metafísica da vontade*’”, mas que está ligado “o seu pensamento ao naturalismo vigente na época, sob o influxo da teoria evolucionista de Darwin e Spencer”, numa interpretação que pode ser colocada em discussão se levado em conta o texto do artigo *A nova geração*,³ onde consta que essa

nova geração [de 1879] freqüenta os escritores da ciência; não há aí poeta digno desse nome que não converse um pouco, ao menos, com os naturalistas e filósofos modernos. **Devem,** todavia, **acautelar-se** de um mal: o pedantismo. [...] o modo eficaz de mostrar que se possui um processo científico, não é proclamá-lo a todos os instantes, mas aplicá-lo oportunamente. Nisto o melhor exemplo são os luminares da ciência: **releiam** os moços o **seu** Spencer e **seu** Darwin. **Fujam** também a **outro perigo: o espírito de seita**, mais próprio das gerações feitas e das instituições petrificadas. O espírito de seita tem fatal marcha do odioso ao ridículo [a tirania?]; e não será para uma geração que lança os olhos ao largo e ao longe, que se compôs este verso verdadeiramente galante: ‘Nul n’aura de l’esprit, hors nous et nos amis’. Finalmente, **a geração atual tem nas mãos o futuro**, contanto que lhe não afrouxe o entusiasmo. **Pode adquirir o que lhe falta, e perder o que a deslustra;** pode afirmar-se e seguir avante” (Assis, 1970, v. 4, p. 243).

¹ São citados: a “carência de sentido da vida no cosmo; a visão da espécie humana como imprevisto emergir de bolhas à tona do fluxo incessante e contraditório da natureza; a compreensão de que ‘todas as coisas são magníficas de ver, mas temíveis de ser’, ou ‘a dor e o tédio como sendo os dois inimigos da felicidade humana’ tal como o pensador germânico desconsoladamente nos sentencia; a atração pelo problema do nada; ou a ‘lei geral das compensações’” (Reale, p. 13).

² Miguel Reale (p. 13) ressalva: Raymundo Faoro reconhece que “Machado de Assis ‘não se submeteu inteiramente a Schopenhauer’”.

³ Publicado no ano anterior a *Memórias póstumas de Brás Cubas*, o artigo cita Hartmann (Assis, 1970, v. 4, p. 183); Comte (Assis, 1970, v. 4, p. 184); Sylvio Romero (Assis, 1970, v. 4, p. 187; 225-226); Taine (Assis, 1970, v. 4, p. 188); Tobias Barreto (Assis, 1970, v. 4, p. 190); Littré (Assis, 1970, v. 4, p. 217); Spencer (Assis, 1970, v. 4, p. 216; 224); e Darwin (Assis, 1970, v. 4, p. 224). Refere, ainda, o *jacobinismo Republicano* (Assis, 1970, v. 4, p. 211); “os olhos melancólicos do mendigo” (Assis, 1970, v. 4, p. 215); que “o realismo não conhece relações necessárias, nem acessórias, sua estética é o inventário” (Assis, 1970, v. 4, p. 220). Afirma, ainda, que a “realidade é boa, o realismo é que não presta para nada” (Assis, 1970, v. 4, p. 229); e que “a ciência é má vizinha” (Assis, 1970, v. 4, p. 230).

Ao determinar a leitura da produção textual de Machado de Assis, Miguel Reale continua a argumentação com a não-aceitação da “concepção *noumenal*”, exemplificando a “troça da teoria schopenhauriana”, dada na crônica de *A Semana* (16 jun. 1895), e dos “quatro conceitos-chaves da Metafísica de Schopenhauer (coisa em si, vontade, natureza e vida)” propondo que, “talvez se possa afirmar que Machado de Assis se contenta com as duas últimas, fundando sobre elas a sua cosmovisão artística, ficando entre parênteses qualquer indagação de tipo transcendental” (Reale, p. 13-14). A ascendência – “até mesmo no plano literário” – do “filósofo de Dantzig” é elucidada por Miguel Reale (p. 15) pela citação¹ de um segmento de texto dos *Aforismos para a sabedoria da vida*, anotando (sem a indicação de que se trata de um tema da tradição), que “essa referência ao ‘nariz’ [...] inspira ao romancista uma de suas páginas mais agudas” (Reale, p. 15).

A questão importante a salientar, dos estudos analisados, é a de que os autores atribuem uma filiação filosófica a Machado de Assis a partir do recorte de uma teoria adotada, que guia a explicação pretendida quanto ao material textual observado. Esse, por si mesmo, não seria um problema, se os analistas evitassem fazer uma relação direta, como no caso estudado, entre o vocabulário adotado no enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas* e o posicionamento que atribuem a Machado de Assis. Esse procedimento, além de comprometer de modo importante o resultado do trabalho de determinação de uma filiação do autor, traz um problema para o estudo do texto literário, onde a instituição do narrador permite a esse autor trabalhar com uma gama variada de ideários para estabelecer o enredo proposto, o que estrutura o jogo a ser compreendido numa proposta de interpretação.

2.2.1.2 O pequeno saldo desde o outro lado do mistério

O capítulo 160 – *Das negativas* registra o *pequeno saldo* – constituído pelo não ter tido *filhos* – na contabilidade pela qual “o defunto Brás Cubas” (Assis, 1970, v. 13, p. 7) avalia, de onde se encontra, os fatos ocorridos do *outro lado do mistério*. Para a análise do segmento de texto, em primeiro lugar, é necessário considerar que a *vida*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, é indicada como *mistério* também nos

¹ De Schopenhauer (apud Reale, p. 15): “O destino nos agarra e nos mostra que *nada* nos pertence e *tudo* lhe cabe, tendo ele direito incontestável sobre tudo que possuímos e adquirimos, mulher e filhos, e mesmo sobre nossos braços, pernas, olhos e orelhas e até sobre esse **nariz** que carregamos no meio do rosto” (sem grifo no original).

capítulos 8 – *Razão contra Sandice*;¹ 33 – *Bem-aventurados os que não descem*;² 86 – *O mistério*;³ e 90 – *O velho colóquio de Adão e Caim*;⁴ e, em segundo lugar, que o registro opõe-se ao ponto central do *sistema de filosofia* demonstrado por *Quincas Borba*, constituído pela afirmação de que “há só uma desgraça: é não nascer”. Num enunciado que pode ser considerado como uma aplicação do conceito *vontade de viver*,⁵ de Schopenhauer, para *Quincas Borba*, “Humanitas [...], o princípio das coisas, não é outro senão o mesmo homem repartido por todos os homens” e, por isso nesse *sistema*, o “princípio universal” está “repartido e resumido em cada homem” (Assis, 1970, v. 13, p. 330; 333, respectivamente). A *negativa* enunciada na última proposição do texto literário apresenta, se pensado na relação com o *Humanitismo*, o caráter de contrapor-lhe um juízo constituído do ponto de vista daquele para quem “a campa foi outro berço” (Assis, 1970, v. 13, p. 11) e, a partir dali, a *vida* passa a ser considerada um *mistério*. É pela constituição desse jogo, entre duas concepções opostas sobre a mesma *vida*, que a afirmação das *negativas* pode ser compreendida, sendo apresentadas como opostas, no texto, a de *Quincas Borba* e a do *defunto-autor*. Há, no texto, uma modificação que ocorre em *Brás Cubas* depois do encontro com *Pandora*, quanto ao modo de avaliar a *vida*, sendo essa modificação, no enredo, o fator que motiva o narrador a empreender a narrativa das *memórias*. A elucidação do jogo elaborado por Machado de Assis no texto literário, que é construído contando com o trabalho intertextual e com a mudança de leitura da realidade pelo narrador para a constituição dela, deve considerar que o sistema de pensamento atribuído ao personagem *Quincas Borba* (que morre, no capítulo 159 – *A semidemência*, depois de caracterizado como um fanático religioso), que foi seguido por *Brás Cubas* a partir do reencontro apresentado no capítulo 109 – *O filósofo*, é elaborado com base na epistemologia platônica e no vocabulário presente no *sistema* de Schopenhauer, a mesma base adotada pelos *realistas* ou *materialistas* portugueses – entre eles Antero de Quental e Eça de Queirós –, na

¹ Para a *Sandice*, “o da vida e o da morte” (Assis, 1970, v. 13, p. 41).

² *Mistério* apresentado como *enigma*: “Por que bonita, se coxa? por que coxa, se bonita? [...] fiquei eu a noite toda a cavar o mistério, sem explicá-lo” (Assis, 1970, v. 13, p. 126). A referência ao *mistério*, nesse segmento de texto, pode ser entendida pela mediação de uma observação de Montaigne (p. 300), inserida na discussão sobre a validade da atribuição de causa para um fenômeno, em *Dos coxos*, onde o *moralista* relaciona a situação física à sexualidade: “A propósito, diz-se na Itália que não conheceu o amor no que tem de mais doce, quem não dormiu com uma coxa”.

³ *Virgília* “afagou-me com um gesto maternal... Eis aí um mistério; deixemos ao leitor o tempo de decifrar este mistério” (Assis, 1970, v. 13, p. 261).

⁴ “Lá me escapou a decifração do mistério, esse doce mistério de algumas semanas antes, quando Virgília me pareceu um pouco diferente do que era. Um filho!” (Assis, 1970, v. 13, p. 272).

⁵ Cf., por exemplo: “es lo primero, la premisa de todas las premisas, y precisamente por esto aquello de que la filosofía debe partir, pues la voluntad de vivir no existe como una consecuencia del mundo, sino **el mundo como una consecuencia de la voluntad de vivir**” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 389, sem grifo no original).

década de 1870, e também pelos *realistas* ou *materialistas* brasileiros na mesma época, entre eles Sylvio Romero. No texto literário, essa base epistemológica que separa o *cotidiano* (vivido pelos seres humanos) do *real* (platônico) da *teoria*, esse *real* que no *sistema* de Schopenhauer só é alcançado pela contemplação daquela obra de arte considerada sublime, é o que torna a todos (inclusive o *Brás Cubas* de antes do *delírio*) *hipocondríacos*. A base platônica desse *sistema* é questionada, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, por meio do uso do vocabulário dos *realistas*, numa construção complexa que aparece no texto pela avaliação de *Brás Cubas*, organizada como lembrança do vivido e, simultaneamente, recordação realizada sob o critério do encontro com *Pandora*. Constituído a partir do evento do *delírio*, esse novo juízo do *defunto-autor*, ao mesmo tempo em que sustenta a apresentação do *caso* e a narrativa das *memórias*, enuncia a avaliação do resultado – negativo – da contabilidade como saldo¹ – positivo –, como indica o texto, uma vez que, de acordo com a interpretação do *defunto autor* sobre o sistema de *Quincas Borba*, a descendência implica também a *transmissão* do *legado da miséria* humana, isto é, a condenação à *eterna hipocondria*. Além disso, esse tema da *vida* como *mistério* – também abordado por Carlyle² –, quando enunciado pelo *defunto autor* sublinha a impossibilidade dos esforços por uma explicação dela que possa ser dada (por meio da linguagem ou da física), também passa a ser, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, um questionamento do *realismo*, porque este pretende, pela submissão do programa estético ao projeto político, organizar a sociedade numa dada direção considerada a *melhor*. É nesse contexto que pode ser compreendida a densidade do trabalho intertextual realizado por Machado de Assis em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, esse que, ao mesmo tempo em que evidencia o conhecimento de filosofia, de teorias estéticas e da produção literária do ocidente, concretiza por ela a possibilidade do questionamento do programa estético do *realismo*.

¹ Cf. a utilização da mesma expressão nos capítulos 109 – *O filósofo*: “ele não era o Quincas Borba; [...] era um negociante sem *deficit*”; e 123 – *O verdadeiro Cotrim*: “as virtudes devem ser como os orçamentos: melhor é o saldo que o *deficit*” (Assis, 1970, v. 13, p. 315; e 349, respectivamente).

² Cf.: “The speculative **Mystery of Life** grew ever more mysterious to me” (Carlyle, 1956, p. 125). O conceito é repetido, por exemplo, no livro I de *Sartor resartus*: “Nevertheless there is something great in the moment when a man first strips himself of adventitious wrap pages; and sees indeed that he is naked, and, as Swift has it, ‘a forked straddling animal with bandy legs’; yet also a Spirit, and unutterable **Mystery of Mysteries**” (Carlyle, 1956, p. 42, sem grifo no original); e também: “‘Happy he who can look through the Clothes of a Man (the woolen, and fleshly, and official Bank-paper and State-paper Clothes) into the Man himself; and discern, it may be, in this or the other Dread Potentate, a more or less incompetent Digestive-apparatus; yet also an inscrutable **venerable Mystery**, in the meanest Tinker that sees with eyes!’” (Carlyle, 1956, p. 50, sem grifo no original).

A avaliação dos projetos malogrados é apresentada pelo narrador ao leitor nos quatro primeiros tópicos através da construção do *capítulo todo de negativas*. Um desses projetos é constituído pela falta de êxito da *invenção* do “medicamento sublime [...] destinado a aliviar a [...] melancólica humanidade” (Assis, 1970, v. 13, p. 15), apresentado no capítulo 2 – *O emplasto*; outro fracasso ocorre com relação ao plano da *reforma política*, que é enunciada já no capítulo 59 – *Um encontro*: “– Por que não serei eu ministro? Esta idéia, rútila e grande, – trajada ao bizarro, como diria o padre Bernardes,^[1] – esta idéia começou uma vertigem de cabriolas e eu deixei-me estar com os olhos nela, a achar-lhe graça” (Assis, 1970, v. 13, p. 189). O terceiro insucesso advém da impossibilidade de concretizar o *discipulado filosófico*, a ser defendido pelo “jornal” (Assis, 1970, v. 13, p. 390), como introduzido no capítulo 146 – *O programa*. O último dos projetos malogrados, nessa relação, é o do *casamento*, indicando para o cume dado pela perspectiva épica da constituição do Estado. Como Carlyle,² num contexto que relaciona uma *Idéia* com a noção da seleção de um *ungido* para colocá-la em prática, Machado de Assis construiu o texto numa perspectiva de assunto grandioso e heróico, fazendo o narrador apresentar a conversa entre o *pai* e o *filho* a partir do verso da primeira estrofe de *Eneida*³ citando, logo depois, o autor da epopéia, Virgílio. O segmento inicia, no capítulo 26 – *O autor hesita*, com *Brás Cubas*, deixando-se “estar ao canto da mesa, a escrever desvairadamente num pedaço de papel, com uma ponta de lápis; [...] ao acaso, assim: *arma virumque cano*”, e alcança o capítulo 28 – *Contanto que...*, quando, na conversa, “interrompeu sentenciosamente [o] pai” de *Brás Cubas*: “Todo o homem público deve ser casado” (Assis, 1970, v. 13, p. 109; 113, respectivamente). Os três tópicos seguintes, caracterizando a situação econômica, social e intelectual de *Brás Cubas*, completam o quadro ao indicar as negativas para o sofrimento da pobreza e do trabalho; da

¹ Manuel Bernardes, padre e pregador oratoriano português (Bernardes, 2003b). Escreveu *Nova floresta ou Silva de vários apótemas*, constituído de comentários eruditos a *ditos de textos da igreja*. Antônio Feliciano de Castilho distingue o estilo do padre Bernardes do de Vieira: este “ainda falando do Céu, tinha os olhos nos seus ouvintes; Bernardes, ainda falando das criaturas, estava absorto no Criador”. Nas *Jaculatórias*, ou exemplos de orações “para atirar ao céu e ferir o coração de Deus”, que se encontram em *Luz e Calor*, os jesuítas são atacados – as *jaculatórias* “Vão repartidas em três como aljavas, conforme as três vias do Espírito, Purgativa, Iluminativa e Unitiva (que [o jesuíta] Molinos impiamente chamava o maior disparate da Mística)” (Bernardes, 2003a); a formulação das *Jaculatórias* indica para a base teológica semelhante à adotada pelos *jansenistas*.

² “But, like a generous, creative enthusiast, he fearlessly makes his **Idea** an Action; shows himself in peculiar guise to mankind; walks forth, a witness and living Martyr to the eternal worth of Clothes. We called him a Poet: is not his body the (stuffed) parchment-skin whereon he writes, with cunning Huddersfield dyes, a Sonnet to his mistress' eyebrow? Say, rather, **an Epos**, and **Clotha Virumque cano**, to the whole world, in Macaronic verses, which he that runs may read. Nay, if you grant, what seems to be admissible, that the Dandy has a Thinking-principle in him, and some notions of Time and Space, is there not in this life-devotedness to Cloth, in this so willing sacrifice of the Immortal to the Perishable, something (though in reverse order) of that blending and identification of Eternity with Time, which, as we have seen, constitutes the Prophetic character?” (Carlyle, 1956, p. 205, sem grifo no original). O termo *dandy* é utilizado por Machado de Assis (2003, v. 1, p. 542) em *Não é mel para a boca do asno*.

³ Cf. “**Arma virumque cano**, Trojae qui primus ab oris Italiam fato profugus Laviniaque venit Litora”: “I sing of arms and the man, who as first (among the Romans) came from the coasts of Troy to the Lavinian” (Virgilius, 2003, sem grifo no original).

pobreza e da solidão; e da pobreza e da demência. *Brás Cubas* avalia que não sofreu a condenação bíblica;¹ que não desperdiçou o auxílio recebido, como *D. Plácida* fez com o “pecúlio de cinco contos, – os cinco contos achados em Botafogo, – como um pão para a velhice”, o que a condenou a sair “da vida às escondidas, tal qual entrara” (Assis, 1970, v. 13, p. 221; e 387, respectivamente). Também não ficou “louco” – como *Quincas Borba* quando, já sem a herança de “alguns pares de contos de réis” que recebera “de um velho tio de Barbacena”, voltou de “Minas Gerais” para morrer – e “quase” como o “**mendigo**”² que morou “no terceiro degrau das escadas de S. Francisco, à esquerda de quem sobe” (Assis, 1970, v. 13, p. 416; 315; 192, respectivamente; sem grifo no original).

As proposições do capítulo 160 – *Das negativas* ressaltam a afirmação de *Brás Cubas* – herdeiro de “boas e honradas patacas” que se tornaram “grosso cabedal” (Assis, 1970, v. 13, p. 17) – de que o “último capítulo é todo de negativas”, inclusive o *pequeno saldo* determinado pelo *acaso* da “moléstia” que apanhou (Assis, 1970, v. 13, p. 418). As *negativas* podem ser apresentadas num esquema:

Brás Cubas, potencialmente um dirigente de empreendimento importante:

não alcançou celebridade do emplasto;
não foi ministro;
não foi califa; e
não casou.

Não comprou o pão com o suor do rosto;
não padeceu a morte de D. Plácida; e
não padeceu a morte de Quincas Borba.

O *acaso* – contra a perspectiva épica – **determinou** que o promissor *Brás Cubas*

não tivesse filhos,
não transmitisse a nenhuma criatura o legado da *miséria humana*, a condenação à
eterna hipocondria.

O papel *determinante* do *acaso*, que leva à morte do narrador e ao relato do juízo elaborado como *defunto autor*, acentua o valor positivo atribuído ao insucesso dos projetos – *emplasto*, *ministério*, *discipulado*, *casamento* – que poderiam ter sido viabilizados, dada uma situação de vida demarcada no

¹ Cf. Gênesis 3¹⁷⁻¹⁹.

² Descrito no capítulo 49 – *Um encontro*: “Imaginem um homem de trinta e oito a quarenta anos, alto, magro e pálido. As roupas, salvo o feitiço, pareciam ter escapado ao cativo de Babilônia; o chapéu era contemporâneo do de Gessler. Imaginem agora uma sobrecasaca, mais larga do que pediam as carnes, – ou, literalmente, os ossos da pessoa; a cor preta ia cedendo o passo a um amarelo sem brilho; o pelo desaparecia aos poucos; dos oito primitivos botões restavam três. As calças, de brim pardo, tinham duas fortes joelheiras, enquanto as bainhas eram roídas pelo tacão de um botim sem misericórdia nem graxa. Ao pescoço flutuavam as pontas de uma gravata de duas cores, ambas desmaiadas, apertando um colarinho de oito dias. Creio que trazia também colete, um colete de seda escura, roto a espaços, e desabotoado” (Assis, 1970, v. 13, p. 190).

texto, de um *Brás Cubas endinheirado, previdente, saudável*. Esse é um dos fatores que, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, chama a atenção para o tratamento do assunto *acaso*¹ e o seu contrário, a *determinação*, objeto de estudo da área acadêmica da Filosofia. Na História da Filosofia, o *acaso* foi um dos temas implicados na divergência de posicionamentos, por exemplo, entre Blaise Pascal e René Descartes; o primeiro pensador citado explicita e o segundo implicitamente em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Na lógica, o *acaso* aponta na direção oposta ao *determinismo*, este adotado, por exemplo, pelo mesmo Descartes e por Aristóteles, também referido explicitamente no texto literário. Na relação com o tratamento desses conceitos filosóficos, a construção apresentada no texto literário – do *acaso* como *determinante* da morte – ganha o caráter de ironia. O enunciado do capítulo 160 – *Das negativas*, se considerado irônico, tem paralelo,² em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, no capítulo 42 – *Que escapou a Aristóteles*. A construção, ali, também sublinha, do ponto de vista da análise do texto, o primado da linguagem – isto é, da lógica – em detrimento da observação dos fatos para tornar viável a aceitação desse *determinismo* e facilitar a afirmação de uma causa para um fenômeno. Essa forma de abordar o *real* é expressa por Aristóteles, por exemplo, na *Ética a Nicômacos*, relativamente à busca do *Bem* e da *Felicidade*. Constituindo a base para a tradição que se estabelece, primeiro entre os árabes e, depois, no baixo medievo, essa forma de fundamentação do pensamento chegou também ao *materialismo* – a corrente a que se filiou Sylvio Romero³ – do século XIX. Nessa *Ética*, o filósofo, “fundador de la ciencia de la

¹ O termo, utilizado por Machado de Assis, pode ser relacionado ao tema da *geometria*, tratado por Descartes e por Pascal, tendo-se constituído um dos motivos da divergência entre esses pensadores do século XVII. O tema é relativo ao *cálculo das probabilidades*. Sobre o assunto: cf. *Pensamento n. 233 – Infinito. Nada* (Pascal, 1973, p. 98-101); capítulo 2 – *A geometria do acaso* (In: Crusius, 1998, p. 10-25); cf., entre outras ocorrências, “Mas pode ser que Deus não tenha querido que eu seja decepcionado desta maneira, pois ele é considerado soberanamente bom. Todavia, se repugnasse à sua bondade fazer-me de tal modo que eu me enganasse sempre, pareceria também ser-lhe contrário permitir que eu me engane algumas vezes e, no entanto, não posso duvidar de que ele me permita. Haverá talvez aqui pessoas que preferirão negar a existência de um Deus tão poderoso a acreditar que todas as outras coisas são incertas. Mas não lhes resistamos no momento e suponhamos, em favor delas, que tudo quanto aqui é dito de um Deus seja uma fábula. Todavia, **de qualquer maneira que suponham ter eu chegado ao estado e ao ser que possuo, quer o atribuam a algum destino ou fatalidade, quer o refiram ao acaso** [hasard, no francês], quer queiram que isto ocorra por uma contínua série e conexão das coisas, é certo que, já que falhar e enganar-se é uma espécie de imperfeição, quanto menos poderoso for o autor a que atribuírem minha origem tanto mais será provável que eu seja de tal modo imperfeito que me engane sempre. Razões às quais nada tenho a responder, mas sou obrigado a confessar que, de todas as opiniões que recebi outrora em minha crença como verdadeiras, não há nenhuma da qual não possa duvidar atualmente, não por alguma inconsideração [inconsideration, no francês] ou leviandade, mas por razões muito fortes e maduramente consideradas: de sorte que é necessário que interrompa e suspenda doravante meu juízo sobre tais pensamentos, e que não mais lhes dê crédito, como faria com as coisas que me parecem evidentemente falsas, se desejo encontrar algo de constante e de seguro nas ciências” (Descartes, 1979, p. 87-88, sem grifo no original).

² Cf. a construção do metafísico alemão, citada por Roberto Rodríguez A. (In: Schopenhauer, 1993, p. XXV).

³ *Doutrina contra doutrina* apresenta os autores combatidos – os “Mendes de cá (ou *Bonzos*) e de lá (Comte)” isto é, os *positivistas*; os *sebastianistas*, os *socialistas* e os *jacobinos* (Romero, 1984, p. 146; 188; 112). O posicionamento adotado está apresentado já em 1878, em *A filosofia no Brasil*: “é sempre verdade que o grande edifício [do positivismo] já nos fica pelas costas. Vamos para adiante. Julgo-me, seja dito de passagem, com plena isenção de espírito para apreciá-lo; **outrora seu sectário**, na ramificação dirigida por Littré, **só o deixei quando livros mais desprevenidos e fecundos me chegaram às mãos**. Comte só foi largado por amor a Spencer, a Darwin, a Haeckel, a Büchner, a Vogt, a Moleschott, a Huxley, e ainda hoje o lado inatacável, aquilo que sempre restará de sua [do positivismo] brilhante organização filosófica [a *matéria* ou *fatos positivos*], me prende completamente”. Abordando o *materialismo*, Sylvio Romero (1878, p. 86) afirma, ainda: “aconselharia ao positivismo que, se não quer definitivamente morrer, comprometendo seu fundo de verdade, deixe a sua teimosia e **volva-se para o realismo**”

lógica” e chamado “el pensador más grande de la Antigüedad” por Marx (Diccionario, 1984, p. 24), insere a relação da falta de *felicidade* – essa falta que constitui a *melancolia* – com os *gênios*, isto é, os “homens de exceção, no que concerne à filosofia, à ciência do Estado, à poesia ou às artes”, além de relacionar essa *doença* com “os males dos epiléticos” e, ainda, como a “loucura”¹ que resulta da “bile negra”² (Aristóteles, 1998, p. 81).

Ocorrência estudada na historiografia e na literatura pelo médico e literato, membro da Academia Brasileira de Letras, Moacyr Scliar (p. 67-93) em *Saturno nos trópicos: a melancolia européia chega ao Brasil*, o tema da *bile negra* e a relação com a *melancolia* é um ponto a ser considerado para situar o tema da afirmada gagueira explorada como fato físico por uma vertente da fortuna crítica da obra de Machado de Assis. A abordagem privilegiada desse ponto, relativamente ao contexto da produção intelectual no Brasil da década de 1870, pode, além disso, contextualizar segmentos de texto de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, como, por exemplo, no capítulo 103 – *Distração*, onde o narrador cita o “planeta Saturno” quando questiona o valor de um “episódio [...] mofino” das supostas “lágrimas” de *Virgília*; e no capítulo 135 – *Oblivion*, que conclui referindo “a marcha da vida” como “espetáculo, cujo fim é divertir o planeta Saturno, que anda muito aborrecido” (Assis, 1970, v. 13, p. 303-304; e 369, respectivamente). Esse tema da *bile negra* situa a primeira ocorrência da atribuição da gagueira ao literato brasileiro, em texto de Sylvio Romero (1992, p. 122), onde ela é referida não como característica física, mas relativa ao “**estilo de Machado de Assis**”, estilo que “sem ter grande originalidade, sem ser notado por um forte cunho pessoal, é **a fotografia** exata do seu espírito, **de sua índole psicológica indecisa**”, porque “correto e maneiroso, não

(sem grifo no original).

¹ Quando trata, como metafísica do belo, dos temas La representación, independientemente del principio de razón e Las Ideas platónicas. El objeto del arte, em O mundo como vontade e representação, Schopenhauer (1950, v. 1, p. 410-411) relaciona a atuação do gênio com a falta de prudência, favorecendo que “un talento genial está sometido muchas veces a vivos afectos y a pasiones poco razonables”; a reflexão continua afirmando a fronteira tênue entre a genialidade e a loucura e a argumentação é feita pela citação de autores – Horácio; Wieland; Aristóteles; Sêneca; e Platão, no Mito da caverna – que considerariam “la inspiración poética” como “una especie de delirio”. Depois de citar Pope – “Great wits to madness sure are near allied, / And thin partitions do their bounds divide”, o metafísico afirma: “Yo mismo he de confesar que en mis frecuentes visitas a los manicomios encontré en ellos algunos sujetos de innegable mérito” relativamente à expressão das “ideas eternas”.

² Cf. *Dürer et le nouveau symbolisme de la mélancolie*, sobre a simbologia da *bile negra*, associada também ao “cão”: “Parmi les autres motifs spécifiquement mélancoliques, il faut rappeler le **chien**, dont l’organisme est dominé, selon une tradition très ancienne, par la rate [baço]. ‘Si cet organe, décrit comme particulièrement sensible, dégénère, le chien est supposé perdre sa vivacité et devenir la proie de la rage. C’est dans cette mesure qu’il symbolise l’aspect sombre de cette complexion. Par ailleurs on se fondait sur le flair et l’endurance de cet animal pour reconnaître en lui l’image du chercheur et du penseur infatigable. (...) Sur la gravure de Dürer l’ambivalence de ce symbole est enrichie surtout par le fait que l’animal est représenté en train de dormir : si la rate est à l’origine des cauchemars, les songes divinatoires sont l’apanage du mélancolique” (Dürer, 2003).

é vivaz, rútilo, nem grandioso, nem eloqüente. É plácido e igual, uniforme e compassado”. O analista afirma:

sente-se que o autor não dispõe profusamente, espontaneamente do vocabulário e da frase. Vê-se que ele [no estilo] apalpa e tropeça, que sofre de uma perturbação qualquer nos órgãos da palavra. Sente-se o esforço, a luta. ‘Ele **gagueja no estilo,^[1] na palavra escrita, como fazem outros na palavra falada**’, disse-me uma vez não sei que desabusado num momento de expansão, sem reparar talvez que dava-me destarte uma verdadeira e admirável **notação crítica**.

Realmente, Machado de Assis repisa, repete, torce, retorce, tanto suas idéias e as palavras que as vestem, que deixa-nos a impressão dum perpétuo tartamudear. **Esse vezo**, esse sestro, para muito espírito subserviente [quando] tomado por uma coisa conscientemente praticada, [é] elevado a uma manifestação de graça e humor, [esse vezo] é apenas, repito, o resultado de **uma lacuna do romancista nos órgãos da palavra** (Romero, 1992, p. 122, sem grifo no original).

Essa caracterização do *estilo* de Machado de Assis abre para a possibilidade da investigação de outros aspectos da tradição filosófica aristotélica que demarcam também a atividade da análise literária e um determinado estilo de elaboração textual. Entre os muitos elementos do real classificados por Aristóteles (2001, p. 114) está a atividade racional,² subdividida em uma faculdade “científica” e outra “calculativa”, tema que também serve de base para o enunciado do *Problema XI*: “Por que os gagos são melancólicos?” (Aristóteles, 1998, p. 72). Entre os médicos do mundo clássico grego que exploraram “as idéias de Hipócrates e Aristóteles” está “Rufus de Éfeso”, que, identificou “humores” resultantes de uma “bile negra não natural”, prejudicial ao “cérebro”; ele também propôs a distinção da *melancolia* em “dois tipos”, a “adquirida, sobretudo pela dieta” e a “congénita”, esta gerando a “proeminência intelectual, inclusive a capacidade da profecia, de prever coisas no futuro”; os doentes dessa forma da *melancolia* “também eram tristes, misantropos. E gaguejavam – porque a fala não conseguia acompanhar o fluxo

¹ Para situar a expressão, verificar o tópico *estilo* no capítulo 4 – *El grado de convergencia de los efectos*, da *Filosofía del arte*, de Hyppolite Taine (p. 342-343): “Un libro no es más que una serie de frases que pronuncia el autor o que pronuncian sus personajes; [...] cada forma de estilo determina un estado de alma, desaliento o interés, arrebato o indiferencia, lucidez o confusión, y que por esta circunstancia los efectos de situaciones y caracteres [dos personagens] se intensifican o debilitan según que los efectos del estilo actúen en el mismo sentido o en sentido contrario. [...] Los caracteres que las situaciones [do enredo] revelan al espíritu se valen siempre del lenguaje para penetrar en nuestros sentidos, y la convergencia de esas tres fuerzas dota al carácter de todo el relieve necesario. Cuantos más elementos distintos, susceptibles de producir un efecto ha destacado el artista, agrupándolos de modo convergente en su obra, mayor predominio adquiere el carácter que trataba de exteriorizar”.

² O molde do pensamento aristotélico está especificado na *Ética a Nicômacos* (Livro VI, 3-6). O ponto 1 indica a direção adotada: “Já dissemos anteriormente que **devemos escolher o meio termo**, e não o excesso ou a falta, e que **o meio termo é conforme a reta razão** [do ponto de vista de Aristóteles]. [...] Já dividimos as formas de excelência da alma e dissemos que umas são formas de excelência do caráter e outras do intelecto. [...] Dissemos antes que a alma se compõe de duas partes, uma dotada de razão e outra irracional; agora façamos uma distinção semelhante em relação à parte dotada de razão. Partamos do pressuposto de que há duas faculdades racionais: uma que nos permite contemplar as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis, e outra que nos permite contemplar as coisas passíveis de variação” (Aristóteles, 2001, p. 113, sem grifo no original).

rápido do pensamento” (Scliar, p. 71). É preciso considerar, ainda, nesse tema da produção do intelecto, que para o discípulo grego de Platão, as “técnicas cognoscitivas [1] sólo pudieron ser descubiertas cuando una clase de hombres gozó de tiempo libre (ocio)” (Aristóteles, 1986, p. 75-76), idéia secundada por Schopenhauer (1950, v. 2, p. 425), se considerado o enunciado do capítulo 31 do *Apéndice al libro tercero*, de *O mundo como vontade e representação*, que trata *Del genio*. Para o metafísico alemão, admirador do jesuíta Gracián,² “el mejor premio que puede alcanzar el genio es el de hallarse dispensado de toda ocupación práctica, puesto que éste no es su ambiente, y disponer de la libertad suficiente para consagrarse a sus trabajos”, uma atuação para a qual estava capacitado *Brás Cubas*, nascido numa família monarquista e católica³ – e recebido “nos braços [pela portuguesa] Pascoela, insigne parteira minhota, que se gabava de ter aberto a porta do mundo a uma geração inteira de **fidalgos**” (Assis, 1970, v. 13, p. 43, sem grifo no original).

O tratamento de um determinado conceito por diferentes autores da tradição e a cooptação desse conceito para fundamentar diferentes sistemas é um movimento que Machado de Assis satiriza no conto *Evolução*, tomando como objeto, nele, o tema do transporte ferroviário brasileiro considerado – na conversa que versava sobre o *progresso* – como “uma criança que está engatinhando”. O procedimento satirizado é o da apreensão e cooptação da metáfora ouvida pelo coletor de idéias, *Benedito*,⁴ cujo modo de funcionamento do intelecto é expresso pela comparação com “uma hospedaria bem afregesada, aonde iam ter idéias de toda parte e de toda sorte, que se sentavam à mesa com a família da casa” (Assis, 1994, v. 2, p.

¹ Explícitas na *Ética a Nicômacos* VI, 3-6 (Aristóteles, 2001, p. 115-117).

² Cf. Moreno C. (In: Schopenhauer, 2000, p. 13; e 20-21): “pensador y escritor barroco, doctísimo autor y maestro del estilo conceptista”, o autor preferido do metafísico alemão é “Gracián, cuyo *Criticon* consulto sin cesar”; essa obra e o “*Oráculo manual y arte de prudencia* (1647) fueron durante mucho tiempo libros de cabecera del filósofo ‘pesimista’”.

³ A adesão monárquica transparece na descrição do “jantar” para o “oportuno e indispensável celebrar” da “destituição do imperador” pelo grupo desejoso “de atolar a memória de Bonaparte no papo de um peru”, no “*Te Deum*” a que não faltaram “glosas” com “todas as rimas de *tirano* e de *usurpador*” (Assis, 1970, v. 13, p. 52-54). A família católica é afirmada pelo batismo e pelos votos dos tios: “Meu tio João, o antigo oficial de infantaria, achava-me um certo olhar de Bonaparte, coisa que meu pai não pode ouvir sem náuseas; meu tio Ildefonso, então simples padre, farejava-me cônego, – Cônego é o que ele há de ser, e não digo mais por não parecer orgulho; mas não me admiraria nada se Deus o destinasse a um bispado... É verdade, um bispado; não é coisa impossível. Que diz você, mano Bento?” (Assis, 1970, v. 13, p. 43-44).

⁴ *Inácio*, no início do conto, comparou “o Brasil a uma criança que está engatinhando; só começará a andar quando tiver muitas estradas de ferro”. A *idéia*, ouvida pelo *Benedito* dos “quarenta e cinco anos”, passou a ser, no final do conto (que refere Shakespeare, Lúculo, Platão, Stuart Mill, Thiers e Spencer), a do rascunho do discurso do “já então *Benedito* [...] deputado”, que pensa o Estado como um *corpo*: “No meio da agitação crescente dos espíritos, do alarido partidário que encobre as vozes dos legítimos interesses, permiti que alguém faça ouvir uma súplica da nação. Senhores, é tempo de cuidar, exclusivamente, – notai que digo exclusivamente, – dos melhoramentos materiais do país. Não desconheço o que se me pode replicar; dir-me-eis que uma nação não se compõe só de **estômago** para digerir, mas de **cabeça** para pensar e de **coração** para sentir. Respondo-vos que tudo isso não valerá nada ou pouco, se ela não tiver pernas para caminhar; e aqui repetirei o que, há alguns anos, **dizia eu** [*Benedito*] a um amigo [*Inácio*], em viagem pelo interior: o Brasil é uma criança que engatinha; só começará a andar quando estiver cortado de estradas de ferro...” (Assis, 1994, v. 2, p. 708, sem grifo no original).

704). A concepção sobre o modo de ocorrência de idéias, repetida no romance *Esau e Jacó*,¹ pode ser tomada para explicitar a recorrência, na tradição ocidental, do conceito *melancolia*. Como o anota Schopenhauer (2002, p. 20), “Aristóteles observou com inteiro acerto que todos os homens eminentes e superiores são melancólicos” e o repete Sylvio Romero,² esse conceito é abordado, na história das idéias, sob recortes específicos por diferentes autores desde a Idade Média e, por essa via, é tornado conceito importante também para os *românticos*. O mesmo conceito, *melancolia* passa a fazer parte de um outro conjunto de idéias, propostas como *sistema* em *O mundo como vontade e representação*, designado, pelo seu conteúdo, como *pessimista*. Uma das fontes que subsidia essa caracterização é o próprio texto, no qual o metafísico alemão identifica “mundo” com um “campo de carnificina onde entes ansiosos e atormentados vivem devorando-se uns aos outros”, esse que “os otimistas”³ pretendiam adaptar “ao seu sistema, e” apresentar “*a priori* como o melhor dos mundos possíveis”, *otimismo* que é avaliado pelo autor como “absurdo [...] evidente” (Schopenhauer, [s.d.], p. 53). Essa concepção de mundo, depois do “fracaso de la Revolución de 1848”, alicerçou “a los espíritus propicios para acoger la pesimista visión del mundo de Schopenhauer”, *espíritos* como o do músico Richard Wagner,⁴ que no “primer período de su creación, estaba llena del oscuro espíritu pesimista” (Störig, p. 563).

Esse determinado contexto, da elaboração de sistemas teóricos expressando a preocupação com a *felicidade* e com o *bem* da humanidade, e a abordagem do *legado da nossa miséria* – a *hipocondria* que

¹ Cf. capítulo 37 – *Desacordo no acordo*: “Há frases assim felizes. Nascem modestamente, como a gente pobre; quando menos pensam, estão governando o mundo, à semelhança das idéias. As próprias idéias nem sempre conservam o nome do pai; muitas aparecem órfãs, nascidas de nada e de ninguém. Cada um pega delas, verte-as como pode, e vai levá-las à feira, onde todos as têm por suas” (Assis, 1994, v. 1, p. 993).

² Cf. a avaliação expressa por Sylvio Romero (1992, p. 319-320): “é, a meu ver, **uma espécie de moralista** complacente e doce, eivado de certa dose de contida ironia, como qualidade nativa que de quando em quando costuma enroupar nas vestes de um peculiar humorismo, aprendido nos livros, e a que dá também por vezes uns ares de pessimismo, também aprendido de estranhos. [...] **No coração do notável fluminense é bem de crer** [uma conjectura?] que sérias **dores** tenham também passado, deixando lá os sinais que não se apagam. São as estalagmites coadas a gota na gruta dos sofrimentos. Elas **devem lá estar**, e a obra do romancista deixa-as ver aqui e além no travo da frase, no lancinante dos conceitos. Mas **tudo sóbrio, comedido**, temperado **pela brandura ingênita do homem**. Quando, pois, o escritor dá largas ao seu próprio temperamento [ajuizado por Sylvio Romero], produz [como *gênio*?] as melhores e mais espontâneas páginas de seus livros; quando se lembra [*racionalmente*?] dos preceitos e regras que aprendeu nas obras alheias, dos tiques que foi adquirindo aos poucos, resvala para o extravagante e gera os tipos enfezados de suposto terrível humorismo, como *Brás Cubas*, *Quincas Borba* e quejandos”.

³ O termo *otimismo*, na obra de Schopenhauer (1950, v. 2, p. 633, por exemplo), indica os *racionalistas*, isto é, os iluministas do século XVIII, entre estes sendo contado o *panteísta* Voltaire. Para Voltaire, *otimista* era o *sistema* metafísico de Leibniz, atacado, entre outros textos, em *Cândido ou o otimismo*.

⁴ Cf. citação de Machado de Assis (1970, v. 2, p. 130-131) em crônica de 1 out. 1876: “Conheço um homem que anda meio desconfiado de que não há guerra da Sérvia nem império turco; conseqüentemente, que não há sultões caídos, nem suicidados. Mas que são as notícias com que os paquetes vêm perturbar nossas digestões? Diz ele que é uma nova ópera de Wagner, e que os jornais desta corte traduzem mal as notícias que acham nos estrangeiros. A ópera, segundo este meu amigo, intitula-se *Os três Sultões ou o Sonho do Grão-Vizir*, música de Wagner e libreto de Gortchakoff. [...] A este meu amigo replico eu dizendo que a coisa não é ópera, mas guerra [...]. Respondeu-me que é ilusão minha. ‘há decerto um coro que entra cantando: *Pace, pace*, mas é um coro. Que queres tu? Antigamente as óperas eram música, hoje são isso e muita coisa mais. Vê os *Huguenotes*, com a descarga de tiros no fim. Pois é a mesma coisa a nova composição de Wagner. Há tiros, batalhões, mulheres estripadas, crianças partidas ao meio, aldeias reduzidas a cinzas, mas é tudo uma ópera”.

acomete a *nossa melancólica humanidade* –, podem ser considerados como pontos importantes para estabelecer o capítulo 160 – *Das negativas* como aquele que define o tema explorado por Machado de Assis e, ao mesmo tempo, o ponto de entrada para a interpretação do volume da prática da intertextualidade realizado na obra literária estudada. Para encaminhar o estabelecimento dessa relação intertextual entre *Memórias póstumas de Brás Cubas* e a abordagem do tema *melancolia* pelo místico,¹ podem, ainda, ser pontuados os seguintes dados, cuja análise deve ser aprofundada na análise do contexto histórico: **(a)** que o vocabulário utilizado no *sistema* de Schopenhauer, retomado por Machado de Assis em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, foi utilizado com outro conteúdo pelos intelectuais europeus – os *iluministas* ou *racionalistas* – desde o final século XVII; **(b)** que desde o século XVIII se estabelece, entre os *românticos* e outros grupos que se posicionam em outras linhas de pensamento, um embate quanto à definição do estatuto da *Natureza* em *sistemas*, já nessa época claramente elaborados fora da área da Teologia; esses sistemas abordam tanto a questão da existência ou não de leis de *conservação da espécie* e da *luta pela sobrevivência* e, ainda, a pergunta sobre uma possível *liberdade* do ser humano é confrontada com a afirmação da existência de um *determinismo* subordinando tudo a essa mesma *Natureza*, isso num contexto de início do período econômico denominado de *Revolução industrial*, caracterizado pela intervenção da ação humana sobre a natureza. Além dessas, devem ser contadas, também, as questões levantadas nesse debate, então secular, sobre a *felicidade* e sobre o *espetáculo*² da *evolução* humana (cf. Hazard, p. 326-352). Entre os dados a serem examinados estão, ainda, **(c)** os temas do *romantismo*,³ do *germanismo*⁴ e a discussão em torno da classificação correta elaborada para demonstrar as leis da *Natureza*,

¹ Cf. Rodríguez A. (In: Schopenhauer, 1993, p. XXXIII): “‘*Mi filosofía* – leemos en un manuscrito fechado hacia 1827– se diferencia de la *mística* en que, mientras ésta se alza desde adentro, aquélla lo hace desde afuera. El místico parte de su propia e íntima experiencia individual, en la que se reconoce como el centro del mundo y la única esencia eterna. Sólo que nada de todo ello resulta comunicable y, salvo para quien mantenga que se debe creer en su palabra, no puede llegar a convencer. Por el contrario, mi punto de partida son meros fenómenos que resultan comunes a todos y cuya reflexión al respecto se muestra perfectamente participable. Ahora bien, **cuando alcanza su máximo cenit, mi filosofía cobra un carácter negativo**, limitándose a **hablar tan sólo de aquello que debe ser negado y suprimido**, al deber describir cuanto se conquista con ello como una nada e indicando el consuelo de que se trate de una nada relativa y no absoluta; mientras el místico sigue un procedimiento enteramente positivo. **De ahí que la mística suponga un excelente complemento a mi filosofía**” (sem grifo no original).

² Sobre o contexto da expressão citada por Paul Hazard (p. 343): “Un pintor de estudio, Buffon, no contará menos; a partir de 1740, desplegará una colección de imágenes tal que los ojos del público no habían visto nunca nada semejante; imágenes que en seguida vendrán a precisar los ilustradores. [...] Lo ha enriquecido con la ‘multitud innumerable de los globos que encierra este vasto universo’. Lo ha enriquecido con todos los posibles”; e, ainda, “esta nueva ciencia pedía que se habituara uno al **espectáculo de su continua evolución**. La naturaleza dejaba de ser estable” (sem grifo no original).

³ Cf. a conferência de Constâncio Alves, em 27 ago. 1927, na Academia Brasileira de Letras, comemorando o centenário do *romantismo*.

⁴ Cf., por exemplo, o debate realizado pela *Revista Brasileira*, em 1879, entre Herculano Bandeira e Sylvio Romero, sobre *A filosofia no Brasil* (Romero, 1969, p. 149).

isto é, o *determinismo*,¹ fazendo parte do debate intelectual instaurado na década de 1870, no Brasil. A base para a elaboração do conhecimento científico, considerado especialmente o estudo da *sociedade* – sob o título de *Sociologia* – e da *evolução* dela, como abordado por Sylvio Romero, já em 1878, na avaliação da – falta da – produção filosófica brasileira. Nessa mesma época, esse analista tanto se empenha na reforma do ensino brasileiro² como considera pertinentes ao tema o estudo da literatura, e, como indicado no texto de 1894,³ estabelece a convicção a partir da qual passa a fazer a defesa do *evolucionismo* de Spencer e a atacar o *positivismo* de Comte. Deve-se ponderar, também, que **(d)** as idéias metafísicas – com nuances específicas – de Schopenhauer, de Th. Ribot, de Hartmann e Spencer, circulam nas Províncias⁴ e na sede do Império brasileiro na época da redação de *Memórias póstumas de Brás Cubas*;⁵ e **(e)** considerar que, na época, paralelamente ao interesse demonstrado por intelectuais brasileiros pelo aprendizado da língua alemã – tanto em Recife como no Rio de Janeiro –, ocorre uma intervenção, no ambiente intelectual jornalístico e literário, dos *brummer* Carlos Jansen e Carlos von Koseritz, se contada a repercussão, na Corte, das idéias defendidas pelo segundo, de participação política dos imigrantes alemães.

Dado o contexto, pode-se compreender que a questão apresentada por Schopenhauer sobre os meios para se chegar à *felicidade* está inserida no ambiente intelectual instituído no debate que ocorre na Europa desde o início do século XVII e que ele retoma uma vertente de pensamento que aborda a existência de uma *melancolia* da humanidade. Além disso, é preciso considerar, contra uma linha de interpretação dos dados que vigora no Brasil, que essa discussão chega ao país na época de sua ocorrência na Europa. No

¹ Cf. Lafayette Rodrigues Pereira (p. 71-72), como indicativo da presença de outra corrente filosófica em São Paulo: “É a sociologia [proposta por Spencer e Haeckel] uma ciência? T. Barreto sustenta que não, o Sr. Romero que sim. [...] A sociologia não é ainda uma ciência fundada, mas pode vir a sê-lo **dentro de certos limites**. Os atos e fatos que fazem objeto da sociologia são atos e fatos humanos e, por consequência, **subordinados** à vontade e à inteligência [humanas]. **A liberdade é vária. Não está sujeita a um determinismo absoluto e fatal como os fenômenos da natureza física**. É dirigida pela inteligência [humana]: sem a inteligência seria um poder cego. [...] Este poder a subtrai à fatalidade do determinismo” (sem grifo no original).

² Cf. texto de 1890: *Notas sobre o ensino público* (In: Romero, 1901, p. 127-216).

³ Cf. *Doutrina contra Doutrina: o Evolucionismo e o Positivismo no Brasil* (Romero, 1969, p. 247-496).

⁴ O registro indica claramente o Recife e o Rio Grande do Sul: Sylvio Romero (1955, p. 456; e 461, respectivamente), denomina Tobias Barreto de “evangelista do germanismo entre nós” no artigo *A prioridade de Pernambuco no movimento espiritual brasileiro*, de 1879, publicado na *Revista Brasileira*, a intelectualidade do Rio de Janeiro é atacada – “A crítica ciência [Darwin e Comte], pois, não nasceu na corte com a retórica do cônego Pinheiro ou com as divagações do Sr. Machado de Assis” –. Em *A filosofia no Brasil*, publicado no Rio Grande do Sul, em 1878, na “Typographia da ‘Deutsche Zeitung’” e com dedicatória “Ao distinto escritor alemão-brasileiro Carlos von Koseritz”, Sylvio Romero (1878, p. 140-141) registrou que “os homens que no Brasil se hão ilustrado por algum mérito do espírito nada deveram à Corte. [...] ou se educaram nas províncias, ou adquiriram suas idéias na Europa. [...] A nossa vida econômica é também eloqüente em denunciar os abusos da grande *ladra* que se chama – a *Corte*”. Propondo uma “cruzada santa” das *Províncias* “contra as más tendências da nossa capital”, o sergipano quer promover, contra “o *alencarismo* ou o *macedismo*”, a “mudança no curso das idéias”; para ele, “o *jovem Brasil*, tal deve ser o título dos novos voluntários da inteligência, à semelhança da *jovem Alemanha*, e da *jovem Inglaterra*, conhecidas na história literária deste século, só se ocupará da reforma do pensamento”.

⁵ Constam, na relação da biblioteca de Machado de Assis, com data anterior a 1880: de Th. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, contando com uma biografia; de Edouard de Hartmann, *La religion de l'avenir, Philosophie de l'inconscient*; e, de Herbert Spencer, *Introduction à la science sociale, Principes de Sociologie, Principes de Biologie* (Massa, 1961, p. 227; 224, respectivamente).

texto *Parerga y Paralipomena*, publicado em dois tomos na Alemanha, em 1851, Schopenhauer retoma o conteúdo já explorado em *O mundo como vontade e representação*. Em meados do século, o místico reafirma suas posições e compõe “tratados menores sobre los temas más diversos”, alcançando imediatamente a popularidade com a publicação dessas “obras secundárias y complementos” (Störig, p. 561). Entre outras peças desses *Ornatos e suplementos*¹ estão os célebres *Aforismos sobre a sabedoria da vida*, texto em que Schopenhauer adota o estilo da produção textual dos moralistas franceses, cuja tradução – os *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, de 1880 – faz parte da biblioteca de Machado de Assis (Massa, 1961, p. 227). A forma do texto, transmitindo “una imagen muy gráfica del modo de pensar y escribir” do metafísico alemão, mesmo não constituindo “una introducción a su sistema” (Störig, p. 561), é adequada à expressão de regras de vida com o objetivo de favorecer a *vida feliz*. As regras são enunciadas nos *Aforismos*, como “*Parêneses (exortações) e máximas*” (Schopenhauer, 2002, p. 139) e editadas em função do objetivo proposto, de instruir a humanidade para a *felicidade*. Ao contrário de *Brás Cubas*, que dá a conhecer, no capítulo 119 – *Parênteses*, “meia dúzia de máximas das muitas” que escreveu – os “bocejos de enfado” destinados a “servir de epígrafe a discursos sem assunto” (Assis, 1970, v. 13, p. 338), isso na época em que três “**forças**” (considerada esta noção como a apresentada no capítulo 42 – *Que escapou a Aristóteles*) o “compeliam [...] a tornar à vida” depois da partida de *Virgília* para a *Província*, sendo uma das *forças* constituídas por “Sabina” e a “candidatura conjugal de Nhã-loló”; outra por “Quincas Borba” e a exposição do *Humanitismo*; e, a terceira *força*, pelo “gosto de luzir, e, sobretudo, a incapacidade de viver só” (Assis, 1970, v. 13, p. 330; 337, sem grifo no original) – o solitário Schopenhauer se pretende claro na explicitação do objetivo das *exortações*:

Aqui, **menos** do que em qualquer outra parte [dos textos publicados], **pretendo a completude**; do contrário, teria de repetir as muitas regras de vida, em parte excelentes, dadas pelos pensadores de todos os tempos, desde Teógnis e o pseudo-Salomão, até Rochefoucauld [2]; com isso, também não poderia evitar os numerosos e conhecidos lugares-comuns. No entanto, **afastada a completude**, **afasta-se** também **boa parte da ordenação sistemática**. Consolemo-nos de ambas

¹ Tradução de Jair Barbosa. (In: Schopenhauer, 2002, p. 18).

² O moralista, autor de *Máximas*, é citado, no capítulo 115 – *O almoço*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, ao lado do nome do Conde Molé, político de crescente influência na França napoleônica e primeiro-ministro de 1836 a 1839 e em 1848 (Mole, 2003), e, como uma dentre influências estrangeiras – todas *não* vitais – que entraram “no Rio de Janeiro” da época (Assis, 1970, v. 13, p. 326). Cf., sobre a recorrência: “Il était nourri de nos moralistes français: La Rochefoucauld, Labruyère, Vauvanargues et surtout Chamford; il les cite à chaque instant” (Ribot, 1909, p. 19).

as perdas com o pensamento de que, **em coisas desse tipo** [completude e sistematização], **tem-se** por consequência quase inevitável **o tédio** (Schopenhauer, 2002, p. 139, sem grifo no original).

Já na primeira das *máximas* classificadas como “gerais” – em contraste com as seguintes “que concernem à nossa conduta em relação a nós mesmos, aos outros, e, por fim, ao curso do mundo e o destino”¹ – está situado o recorte que pode ser observado como o ponto de intertextualidade implícita com o capítulo 160 – *Das negativas* e que, ao mesmo tempo, encontra paralelo em enunciados de *O mundo como vontade e representação*. Tal *máxima* de Schopenhauer tem por “base” tanto a “regra de Aristóteles, [...] que nos exorta a direcionar nossa atenção não para os prazeres e comodidades da vida, mas para escapar, tanto quanto possível, dos seus inumeráveis males” (Schopenhauer, 2002, p. 140) como a verdade da “sentença de Voltaire, *le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle*”. Regra e sentença, no texto, são exemplificadas “com um fato observável diariamente” quando da emergência da dor física, sentida no “nosso corpo”, e econômica, sentida quando um negócio não se resolve de acordo com a “nossa vontade”. Numa argumentação que retoma o vocabulário contábil anteriormente utilizado em *O mundo como vontade e representação* – o que não torna o conteúdo mais claro para a interpretação –, o “*Doctor indefatigabilis*”² afirma:

Considero como **regra suprema de toda sabedoria de vida** uma **máxima enunciada** incidentalmente **por Aristóteles**, na *Ética a Nicômaco* (7, 12):

‘ο φρονιμος το αλυπον διωκει, ου το ‘ηδυ (*quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens*). A versão latina da sentença é fraca; em alemão, ela pode receber uma tradução melhor: *Nicht dem Vergnügen, der Schmerzlosigkeit geht der Vernünftige nach* [O prudente aspira não ao prazer, mas à ausência de dor. Tradução: Barboza]. Ou: *Der Vernünftige*

¹ O conteúdo do conceito *destino*, na obra de Schopenhauer, refere a entidade metafísica *Vontade (de viver)* (cf., por exemplo: “El papel del poeta, épico o dramático, es el papel del Destino, y, por consecuencia, habrá de ser inflexible como éste”. Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 480). A concepção, formulada dentro do esquema epistemológico platônico, significa a *vontade de viver* ou *perpetuação* – designada, na obra, por *conservação* e *propagação* – de uma natureza que sempre existiu e sempre existirá. Os analistas identificam esse conceito com aspectos do hinduísmo, aceito por Schopenhauer tanto relativamente a aspectos de fundamentação da *existência* da natureza como da hierarquia dos seres existentes. A partir dessa concepção, ocorre a classificação do *real*, como em Aristóteles, e são submetidos os tipos (mineral, vegetal, animal), a inteligência (elite/sábio, vulgo/néscio), as raças e o clima, aspecto sob o qual há a identificação com os temas – entre eles o da *evolução* – discutidos pelo *materialismo* do século XIX. No parágrafo 70 do *Libro cuarto*, sobre a *Afirmación o negación del deseo de vivir por la voluntad consciente de sí misma*, é dado o critério da classificação das raças, na afirmação do “**rancio dogma tradicional judío**” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 642-643, sem grifo no original); cf. também: Schopenhauer (1950, v. 1, p. 454). Explicitado, num contexto de ataque ao otimismo ao mesmo tempo em que valorizado o budismo, Schopenhauer ([s.d.], p. 34) afirma que o *judaísmo* “não tem absolutamente nenhum vestígio de imortalidade”; sobre o clima: “En los suaves climas de la India, de Egipto, de Grecia y de Roma, donde la defensa contra la intemperie es menos apremiante, la arquitectura puede perseguir sus fines estéticos con más libertad”; e, sobre a *Idéia* em verso de Homero, que representa “así ante nuestra fantasía, con unos pocos conceptos, todo el encanto del clima meridional” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 438, 467, respectivamente).

² Cf. Auguste Dietrich, sobre o epíteto de Schopenhauer “et son ‘apôtre’”, Jules Frauenstædt, “le propagateur le plus actif de sa doctrine” (In: Schopenhauer, 1905, p. 9). O metafísico do século XIX recebe a designação de acordo com o costume medieval, que tornava Alberto Magno o “doctor universal” e Tomás de Aquino o “doctor angelicus” (Cf. Störig, p. 290; e 292, respectivamente).

geht auf Schmerzlosigkeit, nicht auf Genuß [O prudente persegue a ausência de dor, não o prazer. Tradução: Barboza]. **A verdade desta máxima** reside no fato de que **todo prazer e toda felicidade são de natureza negativa**. **A dor**, ao contrário, **é de natureza positiva**. O desenvolvimento e a fundamentação desta máxima se encontram na minha obra principal, v. 1, § 58 ^[1] (Schopenhauer, 2002, p. 140, sem grifo no original).

Na interpretação que a *tradução melhor* cria, a lesão da *vontade*, tanto no caso da dor sentida no corpo, como na do mau negócio realizado pelo comerciante, faz ver, de acordo com Schopenhauer (2002, p. 140-141), “que sua satisfação [a ausência da dor ou o bom andamento dos negócios] sempre faz efeito apenas negativamente; por conseguinte, não é sentida de modo direto, mas, quando muito, chega à consciência [indiretamente] pela via da reflexão”, enquanto o “que bloqueia a vontade [a dor, o mau negócio] é algo positivo, portanto, anuncia-se por si mesmo”. O prazer (ou: *felicidade*), por isso, “consiste apenas na supressão desse bloqueio, em liberar-se dele”, do bloqueio (ou: a *dor*, o *mau negócio*) que é “de curta duração”. A fórmula pela qual enuncia a matéria tratada é a de que

quem quiser obter o **balanço da própria vida** em termos eudemonológicos, **deve fazer a conta não segundo os prazeres que fruiu, mas segundo os males de que fugiu**. Sim, a eudemonologia há de começar com o seguinte ensinamento: seu próprio nome é um eufemismo e, por ‘viver feliz’, deve-se entender ‘viver menos infeliz’, ou seja, de modo suportável. Decerto, a vida não está aí para ser gozada, mas para ser vencida e superada; isso também é o que indicam muitas expressões como a latina *degere vitam, vita defungi* [levar a vida, vencer a vida], a italiana *si scampa così* [assim vai-se vivendo], a alemã *man muß suchen, durchzukommen* [tem-se de tentar sobreviver], *er wird schon durch die Welt kommen* [ele há de sobreviver por esse mundo afora] e outras semelhantes (Schopenhauer, 2002, p. 141, sem grifo no original. Tradução: Barboza).

¹ “Toda satisfacción, o lo que comúnmente se llama **felicidad**, es, por su naturaleza, siempre **negativa**, nunca positiva. No es algo que exista por sí mismo, sino la satisfacción de un deseo, pues la condición primera de todo goce es desearle, tener necesidad de alguna cosa. Mas con la satisfacción desaparece el deseo y por lo tanto cesa la condición del placer y el placer mismo. De aquí que la satisfacción o **felicidad** no pueda ser nunca más que la **supresión de un dolor** [...]. Pero la satisfacción y el goce son conocidos, inmediatamente por el recuerdo del dolor y de la privación pasados, que cesarán a la aparición de aquéllos [sic]. De aquí que no sintamos ni apreciemos bastante los bienes y ventajas que poseemos, sino que creemos que son como deben ser, pues no nos hacen felices más que negativamente, apartando de nosotros el dolor. Sólo después de haberlas perdido conocemos su valor [...]” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 549, sem grifo no original).

A mesma concepção está expressa em *O mundo como vontade e representação*¹ e na *Metafísica de las costumbres*, onde, pela argumentação de *La negatividad de toda satisfacción* com segmentos de texto de Homero e de Cícero, Schopenhauer (1993, p. 62) afirma que “**toda satisfacción, o** lo que comúnmente se llama **dicha, resulta** por su propia naturaleza **meramente negativa** y, por ende, **nunca es positiva**” (sem grifo no original). Nessa explanação do *moralista* Schopenhauer (2002, p. 27), para quem “no mundo, não se tem muito além da escolha entre a solidão e a vulgaridade”² estão contidos segmentos de texto que podem ser contados como referidos implicitamente no capítulo 160 – *Das negativas*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. A *contabilidade*, nos *Aforismos*, é apresentada como um “plano de vida [...] orientado para evitar o sofrimento, ou seja, para o afastamento da carência, da doença e de cada necessidade” (Schopenhauer, 2002, p. 143-144). O autor, nesse esquema, quer deixar claro que “o insensato corre atrás dos prazeres da vida e se vê enganado, já o sábio evita os seus males”, mas, “se mesmo assim” o *insensato* “for infeliz, **a culpa é do destino** [e entidade *vontade de viver*], não da sua insensatez”. Correr atrás dos “prazeres”, que “são quiméricos”, é uma idéia favorecida “pelo otimismo” dos *racionalistas* do século XVIII e pelos “romances, poesias e também pela hipocrisia”, que fortalecem a “crença” do “jovem”, para quem “o mundo que ele ainda não viu está aí para ser gozado e é a sede de uma felicidade positiva, estranha apenas aos que não tem habilidade [pela renúncia ao prazer *positivo*] para conquistá-la” (Schopenhauer, 2002, p. 142-143, sem grifo no original).

¹ Cf.: (a) A partir da afirmação de Aristóteles – “vivir bien vale más que vivir” – Schopenhauer (1950, v. 2, p. 261) conclui “una doble contraposición, se sigue que no vivir vale más que vivir mal. Esto es evidente para la inteligencia, pero la casi totalidad de los hombres prefieren vivir pésimamente a no vivir de ninguna manera. Este apego a la vida no puede tener su razón de ser en su objeto, pues, como vimos en el libro IV [de *O mundo como vontade e representação*], **la vida es dolor continuo**, o al menos es, como se verá en el capítulo 28, **un negocio que no cubre gastos**. Luego debe consistir en el sujeto. Pero no es el resultado de una reflexión o, en general, de una elección; el querer vivir es algo que se comprende por sí mismo: es un *prius* del intelecto. [...] (sem grifo no original); (b) “La felicidad que se nos aparece colocada en lo porvenir o en lo pasado [...]. La vida, con sus amarguras [...] desbaratan todo cálculo, lleva tan ostensiblemente el sello de algo dispuesto para que nos apartemos de ella, que cuesta trabajo comprender cómo podemos engañarnos creyendo que existe para que la disfrutemos con gratitud y que el hombre ha sido creado para ser dichoso. Por el contrario, esas ilusiones y esas desilusiones perpetuas, así como **el carácter de la vida, parece que están calculados con intención para convencernos de que nada hay el mundo digno de nuestros vehementes deseos**, de nuestra actividad, en nuestras luchas; de que son vanidad todos los bienes, de que el mundo es, bajo todos conceptos, insolvente, y que **la vida es un negocio que no cubre gastos**, todo con el designio de mover a la voluntad a apartarse de ella. [...] A esto se debe el que **la vida se asemeje a un pago hecho en calderilla** [moedinhas], que hay que contar pieza por pieza y del cual es forzoso dar recibo; **la moneda son nuestros días; el recibo, la muerte**. El tiempo es quien, al final, publica la sentencia de la naturaleza contra todos los seres, destruyéndolos. ‘*Es justo, pues todo lo que nace merece perecer. / Por eso valdría más que nada hubiera nacido*’”, afirma Schopenhauer (1950, v. 2, p. 638-639) repetindo verso de Calderón de la Barca; e (c) “Un ejemplo cómico e insignificante, pero muy elocuente, de ese poder secreto e inmediato de la voluntad sobre la inteligencia, es que al contar nos equivocamos muchas más veces en nuestro favor que en perjuicio nuestro, lo cual sucede sin la menor intención de defraudar, por pura inclinación inconsciente a **disminuir nuestro Debet** [Debet?] y a **engrosar nuestro Credit** [Credit?]” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 238, sem grifo no original).

² A proposição faz parte de uma formulação que exemplifica o modo de Schopenhauer interpretar segmentos de texto da tradição, que, truncados, são subordinados ao *sistema*: “[...] a sentença de Jesus, filho de Sirac: ‘A vida do néscio é pior do que a morte’ [22,12]. Assim, no todo, acharemos que cada um será tanto mais sociável quanto mais pobre for de espírito, e, em geral, mais vulgar. Pois, no mundo, não se tem muito além da escolha entre a solidão e a vulgaridade”. Em nota para o termo *vulgar*: “O que torna o homem sociável é justamente a sua pobreza interior” (Schopenhauer, 2002, p. 27).

O exame da intertextualidade implícita – relativamente ao capítulo 160 – *Das negativas e Aforismos para a sabedoria da vida* – entre o enunciado da avaliação que estabelece oposição ao *sistema de filosofia* em que *Quincas Borba* formula a idéia de *não nascer* é a única *desgraça* que pode ocorrer ao indivíduo, pode ser depreendido também da verificação de outros enunciados do *sistema* de Schopenhauer, os que caracterizam um determinado *pessimismo*. No *Apéndice al libro cuarto* – incluído nos dois volumes redigidos, entre 1839 e 1843 e publicados em 1844¹ para explicar *O mundo como vontade e representação*, que não teve sucesso editorial – são reafirmadas as proposições sobre a vida da espécie² dentro do quadro do *realismo* platônico. Determinadas *doutrinas* filosóficas e religiosas³ são consideradas, ali, o *antídoto* contra a *certeza da morte*. No encadeamento desse esquema e contra os argumentos enunciados pelo *otimismo racionalista*, o *pessimista* encontra “la clave del **enigma** del mundo”, o *mistério* – dado no *sistema*, pela *vontade de viver* – cuja manifestação está, para o metafísico alemão, “concentrada en el acto genésico” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 633-635, sem grifo no original). O resumo dos enunciados que perpassam toda a obra está num segmento de texto contido no que pode ser considerado um subconjunto formado pelos capítulos 45 – *De la afirmación de la voluntad de vivir* e 46 – *De la nada y de los dolores de la vida*. Nesse subconjunto está apresentada a concepção contábil que define o valor da vida humana como parte do “**mundo visible**” que, “todo entero, no es más que la **objetivación, el espejo de la voluntad** [de viver]” (Schopenhauer, v. 1, p. 491, sem grifo no original), esta *vontade* formando a *essência* ou *Idéia*, a que é, por isso, ela mesma *eterna*:

La **vida humana**, lejos de revestir el carácter de un don, **reviste el** [el carácter] **de una deuda contraída**. Los requerimientos al pago se realizan por mediación de las necesidades apremiantes, de los deseos devoradores y de las miserias sin fin que crea la misma existencia. Por lo común, **la vida entera se invierte en satisfacer la deuda**, pero no se consigue más que pagar los

¹ Cf. a correspondência com o editor, sobre os “insuccès réitérés” de comercialização dos exemplares da obra (Dietrich. In: Schopenhauer, 1905, p. 4).

² “Es la esencia completa de un ente en cuanto común a muchos individuos. *Platón* concebía la especie como una idea existente en sí, suprasensible, de la cual participan las cosas individuales sensibles. Por el contrario, según *Aristóteles*, la esencia específica está entañada en los seres del mundo sensible, siendo la especie en cuanto tal (como universal) sólo un concepto” (Diccionario, 1983, p. 206).

³ “En el brahmanismo y el budhismo [sic], en donde el individuo aprende a considerarse como el ser primitivo, como el Brahma, al cual son, por su esencia, ajenos al nacer y morir, en este respecto recibirán mejor eficacia que en otras religiones que le dicen que el hombre ha sido creado de la nada [...]. Por esto los pueblos [ou: religiões?] de la India muestran una firmeza y un desprecio a la muerte incomprensibles para un europeo”; a proposta é a de que o europeu deve “elevarse a un punto de vista superior [o do metafísico alemão], desde el cual dichas opiniones [o *socialismo* e o *neo-hegelianismo*: deformações a que chegaram os operários ingleses pela via da religião creacionista] se desvanecen por sí propias” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 511-512).

intereses. El capital sólo lo pagamos con la muerte. ¿Y cuándo se contrajo la deuda? En el momento de la procreación (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 645).

A concepção de *dívida contraída* – completada, no *Apéndice*, pela afirmação de que “al hombre no debería decirse: ‘A partir de tu nacimiento empiezas a existir, pero eres inmortal’; lo que se le debería decir es: no eres una nada” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 543) – leva à repetição do registro, na obra, dos versos do “vate Calderón en *La vida es sueño*” – “Pues el delito mayor / del hombre es haber nacido”, (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 479; 587) – que secundam o ponto de vista enunciado. A primeira ocorrência dos versos está situada no parágrafo 51 do *Libro tercero*, que teoriza a *poética*, quando, contestando a formulação estética de Samuel Johnson,¹ Schopenhauer analisa o valor da *tragedia*;² a segunda, no parágrafo 63, sobre a *Afirmación o negación del deseo de vivir por la voluntad consciente de sí misma*; e, ainda uma terceira citação, nos fragmentos sobre *A arte*.³

Esse *delito* está explicado pela relação com o conceito *mundo* e, por isso, com o conceito *espelho*, uma vez que para Schopenhauer (1950, v. 1, p. 646, sem grifo no original) “la negación, la supresión y la conversión de la **voluntad** [de viver] es también la supresión y desaparición **del mundo, su espejo**”. Recorrente⁴ no texto de 1819, especialmente no *Libro tercero*, sobre o *mundo* como *representação* (da *Idéia*) e no *Libro cuarto*, sobre o *mundo* como *vontade* (a *Idéia*), essa abstração – *espelho* – pode ser tomada como o segundo ponto importante – sendo o primeiro o da formulação do capítulo 160 – *Das negativas* – para a interpretação do texto literário *Memórias póstumas de Brás Cubas*, sob o recorte da intertextualidade entre o procedimento de construção empreendida por Machado de Assis e o de constituição do *sistema* de Schopenhauer. Esse mesmo fator, considerado sob o critério da formulação do papel da obra de arte nesse *sistema*, pode explicitar a densidade do trabalho intertextual realizado por Machado de Assis em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Além disso, as *máximas* de Schopenhauer,

¹ “Por el contrario, la exigencia de que la tragedia refleje la llamada justicia poética supone el desconocimiento total de la esencia de este género, y aun de la esencia del mundo. Toda la ineptitud de esta pretensión aparece en la crítica que el doctor Samuel Johnson hizo de algunos dramas de Shakespeare, al reprochar al poeta haber prescindido de la justicia, lo cual es verdad, pues ¿de qué se puede culpar a las Ofelias, a las Desdémonas o a las Cordelias? Únicamente la concepción del mundo vulgar, optimista, racionalista, protestante, o para hablar con más propiedad, judaica, puede reclamar esta justicia dramática, sin la cual no se siente satisfecha” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 478-479).

² “El verdadero sentido de la tragedia es la comprensión de que lo que el héroe expía no son pecados individuales, sino el pecado original, la culpa de vivir” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 479).

³ “O verdadeiro sentido da tragédia é essa observação profunda, que as faltas expiadas pelo herói não são as dele, mas as faltas hereditárias, isto é, o próprio crime de existir: *Pues el delito mayor / Del hombre es haber nacido*. A tendência e o último objeto da tragédia é inclinar-nos à resignação, à negação da vontade de viver; a comédia, pelo contrário, excita-nos a viver, anima-nos” (Schopenhauer, [s.d.], p. 150).

⁴ Cf., por exemplo, Schopenhauer (1950, v. 1, p. 397; 405; 469; 472; 474; 478; 561; 645; e v. 2, p. 829).

editadas em 1851 – é necessário sublinhar – retomam idéias e o vocabulário apresentados em *O mundo como vontade e representação*, e esses pontos – idéias e vocabulário –, são acompanhados pela repetição, por parte do metafísico alemão, do procedimento adotado por Aristóteles, de fundamentar tanto os argumentos dos enunciados do *sistema* como os argumentos para a classificação do *real* pela citação,¹ truncada, de segmentos de texto de obras literárias. Esse procedimento é buscado por Machado de Assis e trabalhado dentro de uma forma determinada para a construção de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, enquanto outros, relativos a Schopenhauer, são acolhidos, com intencionalidade específica, no texto literário *Quincas Borba*.²

A consideração do segundo ponto proposto, do volume do trabalho intertextual realizado por Machado de Assis, deve levar em conta, também, que há recorrência, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, de uma quantidade significativa de termos do *sistema* de Schopenhauer. Pensada paralelamente a atribuições de relação relativa³ entre as obras, apresentadas por Sylvio Romero em *Machado de Assis: estudo comparativo de literatura brasileira*, essa recorrência observável de termos pode ter influído de modo

¹ Exemplos de leitura de poemas mediada pelo *sistema* metafísico adotado: (a) “El que de este modo se ha entregado a la contemplación de la Naturaleza, absorbiéndose y perdiéndose en ella, hasta el punto de convertirse en puro sujeto del conocimiento, comprenderá instintivamente que él, el sujeto puro, es como tal la condición, el fundamento del mundo y de toda existencia objetiva, porque ésta se le representará como dependiente de la suya. Por consiguiente, llevará en sí la Naturaleza, de tal modo, que la sentirá como in accidente de su propio ser. **Por eso dice Byron:** ‘Are not the mountains, waves and skies, a part / Of me and my soul, as I of them?’” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 400); e (b) “Com certeza, **como disse Schiller no poema ‘Resignation’**, nascemos todos na Arcádia, ou seja, aparecemos no mundo cheio de expectativas de felicidade e prazer, nutrindo a esperança desvairada de concretizá-las. Mas, em geral, logo chega o destino, que nos agarra rudemente, ensinando-nos que nada é *nosso*, mas tudo é *seu*, já que ele tem direito incontestável não só sobre todas as nossas posses e aquisições, sobre mulher e filhos, mas também sobre nossos braços e nossas pernas, sobre nossos olhos e ouvidos, até mesmo sobre o nosso nariz no meio do rosto” (Schopenhauer, 2002, p. 144-145). Cf. a referência satírica ao termo “Renunciación (*Entsagen*)” em *Sartor resartus* (Carlyle, 1956, p. 144).

² Por exemplo: (a) Schopenhauer que aspirava a fama e o reconhecimento público, incorpora no seu *sistema* muitos elementos provenientes da religião hindu: “El camino por el que Schopenhauer penetra en el interior de la naturaleza es el de la mística, en particular, la hindú. Brahmán, el alma del mundo, la voluntad universal, y Atmán, el alma humana, la voluntad humana, son una sola cosa. Lo que nos impide reconocerlo es el velo de Maya, el mundo de las representaciones. Lo que nos redime es la liberación de las ataduras a la tierra, de la sed, hundirse en el Brahmán o en el nirvana” (Störig, p. 575). Segundo nota de Auguste Dietrich (In: Schopenhauer, 1904, p. 18), “Il adorait son chien. ‘l’unique ami de l’homme’, affirmait-il [...]. Il ne sortait jamais sans lui [Cf. também Safranski, p. 474]. Comme le héros du *Mahabharata*, il aurait très vraisemblablement refusé d’entrer au paradis, s’il y avait cru, sans ce fidèle compagnon. Il donnait a tous le nom d’**Atma** (âme du monde), **et il coucha le dernier sur son testament**. ‘Ce qui me rend si agréable la société de mon chien, disait-il, c’est la transparence de son être. Mon chien est transparent comme du cristal... S’il n’y avait pas de chiens, je n’aimerais pas a vivre... La vue de tout animal me réjouit aussitôt et me dilate le cœur... La pitié envers les bêtes est si étroitement unie à la bonté du caractère, que l’on peut affirmer sans se tromper que celui qui est cruel envers les bêtes ne peut être bon envers les hommes’” (sem grifo no original). Th.. Tibot (p. 15), refere que “Atma formaient toute sa compagnie. **Ce chien était un personnage et son maître l’a mentionné dans son testament**. Schopenhauer trouvait en lui et dans sa race l’emblème de la fidélité”. O termo, *Atma*, é traduzido do hindu para o inglês como “self” (Atma, 2003). (b) O tema *cão*, enunciado no capítulo 142 – *O pedido secreto* (Assis, 1970, v. 13, p. 385), explica para *Quincas Borba* o valor da vida e o da luta pela sobrevivência. Este conceito repete a questão contida no capítulo 117 – *O Humanitismo*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas* são retomados no capítulo 6, em que ocorre nova exposição do mesmo *sistema*: “Imagina, por exemplo, **que eu não tinha nascido**, continuou o Quincas Borba; **é positivo que não teria agora o prazer de conversar contigo, comer esta batata, ir ao teatro, e para tudo dizer numa só palavra: viver**”; e “O mesmo direi **do indivíduo que estripa a outro**; é uma manifestação da força de Humanitas. Nada obsta (e há exemplos) que ele seja igualmente estripado” (Assis, 1970, v. 13, p. 332; e 333, respectivamente).

³ Além do segmento do capítulo 17 – *O pessimismo do autor de Brás Cubas: teoria de E. Rod*, cf. a afirmação de “*Papéis Avulsos, Várias Histórias, Brás Cubas, Quincas Borba...*” como “amostras desse humorismo pacato, desse pessimismo livresco e intencional, que atacou o espírito público, antes que ele tomasse gosto e jeito para passar adiante” e de “*Brás Cubas*” como resultado do autor “entregar-se ao humorismo de almanaque, ao pessimismo de fancaria [comércio de trabalho grosseiro, mal acabado; de camelô] que traz iludidos uns poucos de ingênuos que acham aquilo maravilhoso” (Romero, 1992, p. 158; 160, respectivamente).

significativo para a reiteração, na fortuna crítica, da interpretação de adesão de Machado de Assis ao *sistema* de Schopenhauer, isto é, para a afirmação do *pessimismo* do literato brasileiro.

Na comparação entre *Memórias póstumas de Brás Cubas* e o *sistema* indicado é possível verificar que Machado de Assis cita – explícita ou implicitamente – literatos e/ou segmentos de obras literárias;¹ filósofos e moralistas;² eclesiásticos e políticos,³ além de textos bíblicos referidos por Schopenhauer. Dentre as menções, muitas das que participam da obra do metafísico alemão podem ser encontradas – em alguns casos em mais de uma ocorrência – ao longo da obra do literato brasileiro, como, por exemplo,

¹ Por exemplo: *Hamlet* (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 427; 480; 554); *Tempest* (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 219); Shakespeare (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 445), Dante (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 420, 555); *Ofélia* (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 412); Petrarca (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 610); Byron (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 400; 411; 475); *Aquiles* (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 461); *Cid*, de Corneille (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 480); Voltaire (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 445; 514; 641); *Messiada* (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 448); *Eneida* (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 448); Cláudio (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 258). Cf. também: “Voltaire, en el *Cándido*, combatió al optimismo [de Leibniz, não o *racionalismo otimista* de Schopenhauer] con su arma habitual, la burla; pero Byron lo combatió a su manera, seria y trágica, en su obra inmortal *Cáin*” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 651).

² Por exemplo: Pascal (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 604); Parmênides (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 560); Hobbes (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 218, 507, 564; 573-574); Platão (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 575); Descartes (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 34; 527); Rousseau (epígrafe: “Sal de la infancia, amigo, y despierta”. Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 201; 411); *Contrato social* (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 379); Sêneca (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 410); Diógenes “en su tonel” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 642); o *moralista* La Rochefoucauld (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 564).

³ Por exemplo: Tertuliano (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 641); Lutero (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 646). Dos políticos: “É extremamente raro que um homem reconheça toda a sua horrorosa malícia no espelho das suas ações. Demais, pensam realmente que **Robespierre**, **Bonaparte**, o imperador do Marrocos, os assassinos que morrem no suplício, são os únicos **maus** entre todos? Não vêm que muitos fariam outro tanto se pudessem? Bonaparte, falando imparcialmente, não é pior que muitos homens, para não dizer a maior parte dos homens. Apenas tem o egoísmo perfeitamente vulgar que consiste em procurar o seu bem à custa dos outros. O que o distingue, é unicamente uma força superior para satisfazer essa vontade [...]. **Todo o garoto incorrigível** que, pela maldade, procura uma pequena vantagem em detrimento dos seus camaradas, embora seja insignificante o dano que cause, é **tão mau como Bonaparte** (Schopenhauer, [s.d.], p. 204-205, sem grifo no original).

aborrecimiento,¹ *espadim*,² *flor*,³ *formiga*,⁴ *hipocondria*,⁵ *melancolia*,⁶ *método*,⁷ *mimar crianças*,⁸ *moscas*,⁹ *pirâmide*,¹⁰ *quimera da felicidade*,¹¹ *relógio*,¹² *remédio*,¹³ *Saturno*,¹⁴ *Tártaro*,¹⁵ e “o corpo fazia-se-me planta, e pedra, e lodo, e coisa nenhuma”¹⁶ (cf., por exemplo: Assis, 1970, v. 13, p. 104; 53; 18; 122; 15; 104; 42; 44; 328; 20; 37; 54; 16; 303; 219; e 14, respectivamente). Deve ser especialmente considerado, para a análise desse material como parte do vocabulário utilizado por Machado de Assis para construir um jogo entre diferentes concepções trabalhadas em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, que há um volume importante de recorrência desses

¹ Por exemplo: “El carácter absoluto y originario de la voluntad explica que el hombre ame sobre todas las cosas una existencia llena de miserias, de tormentos, de dolores, de angustias y, por añadidura, de **aburrimiento**” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 388); cf. también: Schopenhauer (1950, v. 1, p. 541; 542; 544, sem grifo no original).

² Cf. Roberto Rodríguez A. (p. XIII) citando Schopenhauer, que se considera o crítico autorizado de Kant: “Pero lo peor de todo es que sus presuntos epígonos a pesar de que no logran comprender cabalmente las enseñanzas del maestro [Kant], gustan de revestirse con expresiones kantianas, ‘para dar a sus chismorreos una apariencia científica, poco más o menos como juegan los niños con el sombrero, el bastón y el **sable de papá**’” (sem grifo no original).

³ Por exemplo: “La generalidad de las obras humanas tienden a la conservación y mejora de nuestra existencia, a excepción de éstas [as obras do *gênio*], únicas que existen por si mismas, en cuyo sentido se las puede considerar como la flor de la existencia, como el beneficio líquido de la vida, obras que al gustarlas se ensancha nuestro corazón, porque nos elevan, en el fondo de las cuales vivimos” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 422-423); e “Pero no quiero largar ya más estas consideraciones, pues quizá en este tercer libro he sido demasiado prolijo [...] por otra parte, el mundo como representación cuando se le contempla aislado emancipándose de la voluntad para monopolizar nuestra conciencia, es el aspecto consolador de la vida y lo único puro que hay en ella, **tendremos que considerar el arte como la realización acabada de cuanto existe**, porque nos proporciona en esencia lo mismo que el mundo visible, pero de un modo más concentrado y perfecto, con reflexión y elección deliberada, de tal manera que podemos llamarle **la flor de la vida**, en la plena acepción de la palabra. Si el mundo como representación en su conjunto no es más que la voluntad haciéndose visible, el arte es esta misma visibilidad más clara todavía. Es la cámara oscura que muestra los objetos con mayor pureza y que nos permite abarcarlos de una ojeada; el teatro en el teatro, la escena en la escena, como en Hamlet (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 491-492, sem grifo no original).

⁴ Por exemplo: em Schopenhauer (1950, v. 2, p. 382).

⁵ Por exemplo: “En estos términos, la relajación del valor de vivir es la **hipocondria**, el espín. Su agotamiento trae la inclinación al suicidio, al cual se lanza el hombre por el motivo más nimio, a veces imaginario” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 388, sem grifo no original).

⁶ Por exemplo: “Pero considerada la cuestión desde un punto de vista más general, podréis observar que la **melancolía** que acompaña al genio depende de que cuanto más clara es la inteligencia que proyecta su luz sobre la voluntad de vivir, más claramente se percata también esa voluntad de lo miserable de su condición” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 416-417, sem grifo no original).

⁷ Por exemplo: “El divino Platón y el asombroso Kant unen su poderosa voz para preconizar la necesidad de una regla para el **método** de todas las filosofías, y aun de todas las ciencias en general” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 27, sem grifo no original); “Para perfeccionar el **método** de las matemáticas sería necesario que se renunciase al prejuicio de que la verdad demostrada es superior a la conocida intuitivamente [as *Idéias*], o la lógica, fundada en el principio de contradicción, a la metafísica, que es inmediatamente vidente y a la cual pertenece también la intuición pura del espacio” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 283, sem grifo no original).

⁸ Por exemplo: a *Máxima* n. 28: “Los hombres se parecen a los niños que toman malas costumbres cuando se les **mima**; así, que no hay que ser muy indulgente ni muy amable para con nadie” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 878, sem grifo no original).

⁹ Por exemplo: “La **mosca** que zumba en este momento alrededor de mí, si se duerme por la noche para comenzar de nuevo su zumbido, o si muere esta noche, y a la primavera otra mosca salida de algún huevo de la primera se pode a zumbare, todo es en sí la misma cosa. De ahí que un conocimiento que no considere esto como la misma cosa, sino como cosas distintas, no es un conocimiento absoluto, sino relativo, fruto de una inteligencia que no sabe ver más que el fenómeno, pero no la cosa en sí. Por la mañana, la mosca vuelve a estar presente” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 529, sem grifo no original).

¹⁰ Por exemplo: em Schopenhauer (1950, v. 2, p. 491).

¹¹ Por exemplo: em Schopenhauer (2002, p. 143).

¹² Por exemplo: “Es realmente increíble lo insignificante y fútil que, vista desde fuera, parece la vida en la mayor parte de los hombres y cuán melancólica e irreflexiva es en su interior. Es un deseo vago y atormentado; una marcha soñolienta a través de las cuatro edades de la vida hasta la muerte, con el acompañamiento de los más triviales pensamientos. Podríamos comparar a los hombres con **relojes** a los que se les da cuerda y andan sin saber por qué; y cada vez que un hombre es engendrado o nacido, el reloj tiene cuerda de nuevo para repetir al pie de la letra la sonata tocada tantas veces, compás por compás, con insignificantes variaciones. Cada individuo, cada rostro humano no es más que un breve ensueño de la eterna voluntad de vivir, del genio inmortal de la Naturaleza” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 551, sem grifo no original). Cf. también Schopenhauer (1950, v. 2, p. 233).

¹³ Por exemplo: em Schopenhauer (1950, v. 2, p. 511; 642); também: “antídoto” e “consideraciones metafísicas consoladoras” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 512); ou *medicina* (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 548).

¹⁴ Por exemplo: em Schopenhauer (1950, v. 1, p. 544); e Schopenhauer (1950, v. 2, p. 463; 463).

¹⁵ Por exemplo: em Schopenhauer (1950, v. 1, p. 35).

¹⁶ Cf., por exemplo, a relação entre *mineral-vegetal-animal*, em Schopenhauer (1950, v. 1, p. 503).

termos, com sentido diferente do que recebem no sistema metafísico elaborado por Schopenhauer, no capítulo 7 – *O delírio*, tais como *razão*,¹ *conservação*,² *desejo de ou querer viver*,³ *devorar–ser devorado*,⁴ *egoísmo*,⁵ *espetáculo*,⁶ *luta*,⁷ *nada*,⁸ e *Natureza*⁹ (Assis, 1970, v. 13, p. 29-39).

É importante salientar que os termos utilizados por Schopenhauer fazem parte do universo vocabular dos intelectuais da época, que pode ser encontrado nos textos dos *iluministas* do século XVIII, que formulam sistemas de pensamento diferentes daquele enunciado por Schopenhauer. Considerado o contexto exclusivo e o fato desses termos participarem, como conceitos importantes, do conteúdo do debate

¹ Por exemplo: em Schopenhauer (1950, v. 1, p. 292); cf. também “gracia eficaz” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 639). A expressão é traduzida, ironicamente, em *Memórias póstumas de Brás Cubas* como *razão ausente* (Assis, 1970, v. 13, p. 34). A noção de *causa*, que tem relação com o conceito *razão*, é satirizada por Machado de Assis no capítulo 42 – *Que escapou a Aristóteles*.

² Por exemplo: “El instinto de **conservación** sería solamente la afirmación de un fenómeno individual durante el corto período de su duración natural, si la voluntad de vivir no se manifestase en tal instinto; las penas y las preocupaciones de una existencia semejante no serían excesivas y la vida resultaría fácil y risueña. Pero como lo que quiere la voluntad de vivir lo quiere absolutamente y para todos los tiempos, se manifiesta también en el instinto de reproducción, que tiene por mira una serie infinita de generaciones. Esto es lo que concluye con la calma, la serenidad y la inocencia que acompañarían a una existencia puramente individual, lo que pone en la conciencia la agitación y la melancolía, y siembra la vida de catástrofes, tormentos y miserias” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 631, sem grifo no original). Cf., também: “Debemos recordar [...] que el conocimiento en general pertenece a la objetivación de la voluntad en sus grados superiores, y que la sensibilidad [...] así como otras partes del ser organizado, son expresiones de la voluntad en este grado, y de aquí que la representación por ellos engendrada también está al servicio suyo, como un medio [...] para la realización de [...] fines ulteriores y para la **conservación** de un ser de múltiples necesidades” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 541; 557; 561, sem grifo no original). Cf. esse sentido no capítulo 146 – *O programa* (Assis, 1970, v. 13, p. 390).

³ Por exemplo: em Schopenhauer (1950, v. 1, p. 549).

⁴ Por exemplo: “Criaturas miserables que sólo existen breve tiempo, y eso a condición de **devorarse unas a otras**” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 379, sem grifo no original); “El mismo Voltaire, que fué [sic] uno de los favoritos de la naturaleza y de la felicidad, reconoce expresamente la verdad de lo que he expuesto. ‘La dicha no es más que un sueño, dice, y el dolor es real’; y añade más tarde: ‘Hace ochenta años que lo experimento. No se me ocurre otra cosa que resignarme, pensando que las moscas has sido creadas para que las devoren las arañas, y los hombres para ser devorados por las penas’” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 640).

⁵ Por exemplo: “O egoísmo, por natureza, não tem limites; o homem só tem um desejo absoluto, conservar a existência, eximir-se a qualquer dor, a qualquer privação” (Schopenhauer, [s.d.], p. 164); cf. também Schopenhauer (1950, v. 1, p. 562-633). O sentido atribuído ao termo por Schopenhauer é utilizado no capítulo 79 – *Compromisso* (Assis, 1970, v. 13, p. 241-242).

⁶ Por exemplo: “**La vida de cada individuo**, si se considera en su conjunto y en general, sin fijarse más que en los rasgos principales, es siempre un **espectáculo** trágico: pero vista en sus detalles se convierte en sainete [peça teatral cômica] [...]. De este modo, como si el destino hubiera querido añadir a la desolación de nuestra existencia el sarcasmo, nuestra vida encierra todos los dolores de la tragedia, arrebatándonos la dignidad de los personajes trágicos” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 552, sem grifo no original); “Podemos afirmar que todo hombre de genio, por el hecho de serlo, es un niño grande que contempla al mundo como algo que no le afecta, como un espectáculo que para él tiene, por lo tanto, un interés puramente objetivo [como *Idéia*]” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 431). Machado de Assis utiliza o termo também no capítulo 135 – “*Oblivion*” (Assis, 1970, v. 13, p. 368).

⁷ Por exemplo: em Schopenhauer (1950, v. 1, p. 542; e 1950, v. 2, p. 646). Cf. também Hans-Joachim Störig (p. 570): “*Lucha*, guerra, horribles aniquilaciones, **devorar y ser devorado**, eso es la vida. Es algo que se muestra por igual en el reino animal y en la existencia humana. Los mismos poetas dramáticos no saben representar otra cosa. Ponen un *happy end* falaz, pero luego, dejan caer rápidamente el telón. El optimismo es un amargo sarcasmo de los innumbrables padeceres de la humanidad. Schopenhauer nos lleva por **hospitales, lazaretos y quirófanos**; por **prisiones, cámaras de tortura y mercados de esclavos**, por **campos de batalla y salas de procesamiento**, por **todas las tenebrosas moradas de la miseria**” (sem grifo no original). O termo, ao lado da concepção de *guerra*, aparece no capítulo 117 – *O Humanitismo*, e também nos capítulos 137 – *A barretina* e 141 – *Os cães* (Assis, 1970, v. 13, p. 333; 371; e 381, respectivamente). O termo, no contexto do *sistema* de Quincas Borba, aparece no capítulo 117 – *O Humanitismo*.

⁸ Por exemplo: “lo que queda después de la supresión total de la voluntad no es para todos aquellos a quienes la voluntad misma anima todavía, sino la **nada**. Pero también es verdad que para aquellos en los cuales la voluntad se ha convertido o suprimido, este mundo tan real, con todos sus soles y nebulosas, no es tampoco otra cosa más que la **nada** [el Pratschna Paramita de los budistas, el más allá del *conocimiento*: es decir, el punto en que no existe ni sujeto ni objeto. Nota do autor]” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 648, sem grifo no original).

⁹ Por exemplo: “La naturaleza, cuya esencia íntima es la voluntad de vivir, agujonea constantemente con todas sus fuerzas al hombre para que se reproduzca. Y una vez que ha obtenido de él lo que quiera, le abandona indiferente a su propia destrucción, pues como voluntad de vivir no se interesa más que por la conservación de la especie, no del individuo, que nos es nada para ella. Y como la esencia íntima de la Naturaleza, la voluntad de vivir, se manifiesta más enérgicamente que en parte alguna en el instinto sexual, los poetas y los filósofos antiguos, entre ellos Hesíodo y Parménides, decían, con sentido profundo, que Eros (el amor) era el primer principio, el principio creador de donde todas las cosas salieron” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 560).

intelectual de uma época, são quatro os aspectos específicos que podem subsidiar a análise dessa recorrência. Deve ser observado, em primeiro lugar, que a participação de termos como os acima indicados, na obra de Schopenhauer, acompanham a adoção, pelo metafísico alemão, do procedimento de classificação e de estabelecimento de hierarquização dos dados abordados ao modo do procedimento do filósofo grego Aristóteles. Para a compreensão dessa questão¹ é importante levar em consideração que, diferente da concepção epistemológica de Platão, a de Aristóteles é a do *realismo moderado*² ou “idealismo imanente”, isto é, que adota o princípio de que “las ideas están *en las cosas*” (Diccionario, 1983, p. 600). Trata-se de uma *episteme* que levava o preceptor de Alexandre Magno, sistematicamente, à identificação e classificação dos elementos do *real* a partir de critérios tomados como absolutos e com valor de Verdade, isto é, estabelecidos a partir de “un juicio unitario universal” dentro da “sabiduría (*sofia*)” que se ocupa “de las primeras causas y principios” (Aristóteles, 1986, p. 75-76). A esse procedimento, sendo o objeto classificado o comportamento humano, Aristóteles agregava o de exemplificar os elementos de cada classe indicada pela citação de segmentos de texto da tradição literária. Por exemplo, para caracterizar os *gênios*, os *homens de exceção* que formariam a elite política e intelectual *melancólica*, são indicados, no texto, personagens – históricos ou mitológicos como *Lisandro*, *Ájax* e *Belerofonte* (Aristóteles, 1998, p. 81) – cujas proezas tinham sido exaltadas pelos poetas, e esse mesmo modo de trabalhar com segmentos de texto da tradição literária, poética ou ficcional, é o utilizado por Schopenhauer para fundamentar o próprio sistema estético. Esse, observado como procedimento semelhante ao adotado por outros *realistas*, como Dante, é um aspecto importante a ser considerado para a compreensão do modo pelo qual Machado de Assis constrói, em 1880, a crítica ao realismo, pela elaboração dos eventos da *vida* do personagem do enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas* com o recurso à relação intertextual com diversos segmentos de textos da tradição. Em segundo lugar, deve ser ressaltado que o metafísico alemão procede desse modo sob o escudo da epistemologia platônica, isto é, do *realismo conceitual*.³ A atualização dessa concepção, no

¹ Cf. M. H. Abrams (p. 8-14) sobre a diferença entre as duas concepções *realistas* na teoria crítica da Literatura.

² O *realismo moderado* é o conceito utilizado por Josef de Vries, remontando-o a Aristóteles. Esse conceito, dado o conteúdo, “está conectado en la unidad concreta de un ente con las determinaciones que constituyen lo individual como tal, es decir, entre dicho contenido del concepto y las determinaciones mencionadas se da una distinción que no es real, sino de otro tipo” (Diccionario, 1983, p. 600; 469, respectivamente).

³ Influenciado pela *metafísica* dos *pitagóricos*, que conheceu nos períodos de exílio político, e dirigido pela pergunta sobre regras para o comportamento, Platão formulou “su teoría de las ideas”. Para o *platonismo*, “mientras que los sentidos sólo nos muestran el mundo del devenir y del perecer, que es un término medio entre el ser auténtico [o *real*] y la nada, el *vouç* (el intelecto) avanza hacia las ideas, formas o realidades eternas no-sensibles [o *real*], las cuales subsisten fuera o por encima de las cosas sensibles (*χωρισμός*, separación) y constituyen el auténtico significado del mundo y de la vida. Las cosas precederas participan de las ideas, las imitan. La ascensión a lo verdaderamente bello y bueno de

período moderno, foi apresentada por Descartes, *metafísico* francês, que – como *Brás Cubas* no romance – morreu de uma pneumonia. Ainda sob o peso da necessária demonstração de que “da corrupção do corpo não decorre a morte da alma, e assim, dar aos homens a esperança de uma segunda vida após a morte” (Descartes, 1979, p. 80), a linha adotada, no texto, é a de que há uma subdivisão a ser feita entre “substância” e “acidente”, sendo a última a característica do “corpo humano” e a primeira a do “espírito ou a alma do homem” (que o metafísico “absolutamente não” distingue do *acidente* [corpo]), *alma* que “é imortal por sua natureza” (Descartes, 1979, p. 80). É na formulação que está explicitada no *Resumo* das seis *Meditações metafísicas* que o antigo aluno da escola dos jesuítas explora sua concepção,¹ estabelecida com base no modelo inaugurado no *Mito da caverna*, por Platão. Essa concepção retoma, também, os conceitos *substância* e *acidente*, dos *materialistas* pré-socráticos,² na mediação elaborada pelo *tomismo* medieval e ela passa a influir em uma das muitas correntes de pensamento que, na Europa e a partir do século XVIII, abordam o tema *Natureza*. Combatida por outros grupos, essa formulação cartesiana sobre a *Natureza* pode ser percebida, por exemplo, tanto no *sistema* produzido por Rousseau como no *sistema* de Schopenhauer, neste está retomado o *realismo conceitual* sob outro vocabulário. No “tratado”, Descartes expôs que é preciso,

primeiramente, [...] saber que, em geral, **todas as substâncias**, isto é, todas as coisas que **não podem existir sem serem criadas por Deus**, são por sua natureza incorruptíveis e **jamais podem cessar de ser**, caso não sejam reduzidas a nada por este mesmo Deus que lhes queira negar seu concurso ordinário. E, em seguida, [...] que se note que **o corpo**, tomado em geral [isto é, como coletivo], **é uma substância**, razão pela qual também ele **não perece de modo algum**; mas que o corpo humano [como matéria], na medida em que difere dos outros corpos, não é formado e composto senão de certa configuração de membros e outros acidentes semelhantes; e **a alma humana**, ao contrário, não é assim composta de quaisquer acidentes, mas **é uma pura substância**.

las ideas acontece por la pasión del ἔπος, el amor (*platónico*) anhelante de lo bello y de la verdad. La idea suprema, absoluta, es la idea de lo bello y lo bueno, que constituye también la unidad absoluta” (Diccionario, 1983, p. 429). O *realismo conceitual* é indicado por Josef de Vries como “un **realismo exagerado**”; nele, “la *manera* de ser de las **quiddidades** es igual a la manera de ser pensado el concepto; lo mismo que en el concepto lo universal se piensa desligado del ser individual, así también existen esencias generales (o por lo menos no individuales), ya sea en las cosas misas, ya sea en una espera separada de ellas”, como no *platonismo* (Diccionario, 1983, p. 469, sem grifo no original). O termo *quid* é utilizado, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, no capítulo 88 – *O enfermo* (Assis, 1970, v. 13, p. 266).

¹ “Suponhamos, pois, agora, que estamos adormecidos e que todas essas particularidades, a saber, que abrimos os olhos, que mexemos a cabeça, que estendemos as mãos, e coisas semelhantes, não passam de falsas ilusões; e pensemos que talvez nossas mãos, assim como todo o nosso corpo, não são tais como os vemos. [...] Mas esse designio é árduo e trabalhoso e certa preguiça arrasta-me insensivelmente para o ritmo de minha vida ordinária. E, assim como um escravo que gozava de uma liberdade imaginária, quando começa a suspeitar de que sua liberdade é apenas um sonho, teme ser despertado e conspira com essas ilusões agradáveis para ser mais longamente enganado” (Descartes, 1979, p. 86-89).

² Cf. por exemplo, Anaximandro (cf. Lan; Juliá, v. 1, p. 87-143). O conceito *materialismo*, utilizado pelos sociólogos do século XIX, retoma a abordagem dos dois grupos de investigadores da *natureza* – “sobre el ser de las cosas” e “sobre el devenir y el cambio” (cf. Diccionario, 1983, p. 595-596) – classificados, na História da Filosofia, como *pré-socráticos*.

Pois, ainda que todos os seus acidentes [da alma, isto é, o pensamento] se modifiquem, por exemplo, que ela conceba certas coisas, que ela queira outras, que ela sinta outras, etc., é, no entanto, sempre a mesma alma; ao passo que **o corpo humano não mais é o mesmo pelo simples fato de se encontrar mudada a figura de alguma de suas partes** (Descartes, 1979, p. 80, sem grifo no original).

O *místico* francês,¹ nessa exposição, definiu não só para si mesmo os objetivos que permitiram – na vertente de pensamento *realista* – a desvinculação da explicação da natureza constituída em *sistema* orgânico de base teológica (no *tomismo*) para um *sistema*, também teleológico e orgânico, que permitia uma separação entre uma esfera divina de responsabilidade e uma esfera exclusivamente *racional*. Diferente da abordagem britânica sobre a *Natureza*, oriunda em grande parte da investigação dos franciscanos ingleses² do século XIV, a formulação *cartesiana* passou a influenciar especialmente no âmbito da investigação científica dominada pela formação intelectual oferecida nas escolas – elitistas – jesuíticas, entre elas contada a Universidade localizada nas margens do Mondego, na cidade de Coimbra. O período referido é aquele em que, no texto literário *Memórias póstumas de Brás Cubas*, nela estudou “o Luís Cubas”, o ascendente de *Brás Cubas* que “primou no Estado, e foi um dos amigos particulares do vice-rei Conde da Cunha”. (Assis, 1970, v. 13, p. 17). Expulsos da metrópole e das colônias no período *pombalino*,³ os jesuítas defensores da ciência *cartesiana* já haviam sido, nesse mesmo século, atacados por Voltaire, por exemplo, em *Cândido ou o otimismo* e, antes, por Pascal, nas *Cartas Provinciais*. Retomando espaço no ensino do Segundo Império brasileiro somente depois da década de 1860,⁴ os jesuítas voltaram a dirigir o

¹ Sobre o “arrebamento” que conduz Descartes à “iluminação” de sua “missão” para “unificar todos os conhecimentos humanos”, cf. José Américo Pessanha (In: Descartes, 1979, p. VI-VII).

² O tema da *Natureza*, como explorado na *via moderna*, é abordado por Umberto Eco, em *O nome da rosa*. Cf., especialmente, a referência à amizade do personagem *Guilherme* com “Guilherme de Ockham” (Eco, 1993, p. 74); a referência ao poema de Alan de Lille – “*omnis mundi creatura / quasi liber et pictura / nobis est in speculum*” – (Eco, 1993, p. 38); a oposição a Aristóteles, expressa por meio da refutação de Ockham e pela argumentação sobre a interpretação (Eco, 1993, p. 241-244; e 342-344); e, ainda, pela referência, no título, ao argumento lógico do franciscano inglês construído em torno do *nome da rosa*.

³ Sobre as características da *reforma pombalina* que, além de introduzir o *regalismo*, modificou também os estatutos e do modelo de ensino da Universidade de Coimbra na direção que foi acusada de tentativa de “*protentantizar* Portugal” (Teixeira, p. 43), cf. o capítulo *Aspectos da Ilustração em Portugal* (Teixeira, p. 23-66).

⁴ Numa demonstração da tensão entre os novos modelos político-ideológicos na América Latina, enquanto o México, em 1856, expulsava ordens religiosas católicas e confiscava terras, a ofensiva ultramontana organizava a formação do clero da região pela instituição do Colégio Pio Latino-Americano, em Roma, regido pelos jesuítas, “que imprimiram assim o selo de sua pedagogia, de sua espiritualidade e de suas idéias ao conjunto do clero diocesano dos vários países” (Beozzo, p. 195). É preciso relacionar essa ação católica com a expulsão de ordens que, na Europa, defendiam a política ultramontana; é nesse período, depois da década de 1860, de conflito entre *liberais* (anti-ultramontanos) e *conservadores* (pró-ultramontanos) brasileiros, que ocorre a entrada das ordens conservadoras no Brasil, especialmente no sul, acompanhando o movimento migratório incentivado pelo governo imperial. Essas ordens entraram, então, em conflito com o *regalismo* do Estado brasileiro (a política de subordinação da instituição eclesiástica ao Estado) e com a orientação do catolicismo *oratoriano*, cuja posição é a adotada por Machado de Assis, dado o vocabulário utilizado, por exemplo, na *Carta ao sr. Bispo do Rio de Janeiro*, publicada anonimamente, em 1862 (Assis, 1994, v. 3, p. 975-978) e pelo conteúdo satírico e crítico da crônica de 1 set. 1895, que refere “o que em pedagogia se chama ‘lição das coisas’” (Assis, 1970, v. 3, 428-434). Sobre os modelos pedagógicos de *Port-Royal* e dos oratorianos, bem como da relação d’*O Século XVII e a*

ensino em Portugal desde o reinado de D. Maria I. É justamente para Coimbra – onde também estudou Antero de Quental¹ – que *Brás Cubas* foi desterrado, na década de 1820, colocado numa “galera”, pelo *pai* para – de “pelintra” que, além de não ter zelado “o nome dos seus”, gastou “dinheiro em casas de jogo ou a vadiar pelas ruas” – tornar-se “homem sério e não [...] arruador e gatuno” (Assis, 1970, v. 13, p. 81; 74). Apesar do esforço do *pai*, o “acadêmico”, *desembarcado* na Europa, conquistou “uma grande nomeada de folião”; foi “estróina, superficial, tumultuário e petulante, dado às aventuras, fazendo romantismo **prático** e liberalismo **teórico**, vivendo na **pura fé dos olhos pretos** e das **constituições escritas**”; estudou as “matérias árduas [...] muito mediocrementemente”, ganhando “o grau de bacharel [...] com a solenidade do estilo” e “uma bela festa que [o] encheu de orgulho e de saudades, – **principalmente de saudades**” (Assis, 1970, v. 13, p. 89-90, sem grifo no original). Numa formulação em que se pode discernir ao mesmo tempo a crítica ao modelo de ensino adotado em Portugal do período pós-pombalino e que foi novamente utilizado, no Brasil e depois de 1860, numa caracterização do potencialmente *homem sério* ou *gênio*, informa, ainda, o *defunto autor*:

No dia em que a Universidade me atestou, em pergaminho, uma **ciência** que eu estava **longe** de trazer **arraigada no cérebro**, confesso que me achei de algum modo logrado, ainda que orgulhoso. Explico-me: o diploma era uma carta de alforria; se me dava a liberdade dava-me a responsabilidade. Guardei-o, deixei as margens do Mondego, e vim por ali fora assaz desconsolado, mas **sentindo já uns ímpetos, uma curiosidade, um desejo de acotovelar os outros**, de influir, de gozar, de viver, – de prolongar a Universidade pela vida adiante... (Assis, 1970, v. 13, p. 90, sem grifo no original).

Ambas questões, a adoção do *realismo moderado* e a dependência do *realismo conceitual*, devem ser consideradas tanto para a compreensão da abordagem específica da *Natureza* e do jogo intertextual realizado por Machado de Assis em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, como para a verificação de um terceiro aspecto, abordando o modo pelo qual Schopenhauer aprofunda a conceituação da obra de arte. O *metafísico* alemão situa a classificação da qualidade da *representação do real* – da *Idéia* espelhada – pelo *gênio*, no seu *sistema*, numa relação específica com a *Idéia* platônica. A conceituação do *belo* e do

Revolução pedagógica burguesa com uma nova formulação para a literatura, cf. Franco Cambi (p. 277-321).

¹ Cf., por exemplo, Sant’Anna Dionísio (In: Quental, 1946, p. 7): “Parte então para Coimbra (1855), onde conclui os preparatórios, como aluno interno do Colégio de S. Bento [...]. Em 1858 (16 anos) matricula-se na Universidade, para cursar os estudos jurídicos”.

sublime, ali, não está subordinada ao “conocimiento fundado en el principio de razón [*iluminista*], que [...] está al servicio de la ciencia”, esta que “es solamente útil” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 415). Sob a consideração da referência de Machado de Assis ao *realismo* como *escola estética*, nos textos de crítica literária redigidos antes de 1880, em um contexto em que essa formulação de Schopenhauer passou a ter aceitação, nos exemplos significativos de Tobias Barreto e Antero de Quental,¹ na mesma década, pode ser compreendida a modificação importante da forma do texto explicitada no romance *Memórias póstumas de Brás Cubas*, acompanhando o processo² já instaurado nos contos publicados até 1879, atividade retomada em 1881. A definição de um *principio de razão* – ou *iluminismo* – que valoriza a *técnica*, reafirma Schopenhauer num outro ângulo da argumentação, deve ser abandonada por não permitir o dualismo, isto é, porque, para o metafísico, a “contemplación estética”, no seu grau mais elevado, está constituída por “dos elementos inseparables”, um, “el conocimiento de los objetos no como cosas aisladas, sino como Ideas platónicas, esto es, como formas permanentes de todo un género de objetos”, e, outro, “la autoconciencia del que conoce, no en cuanto individuo, sino como sujeto puro y sin voluntad del conocimiento” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 415). Adotando, como em Platão, um plano de avaliação elitista – como indicado por Machado de Assis relativamente à política, na crônica de 16 dez. 1883 –, e a classificação em graus para essa hierarquização, seguindo Aristóteles, Schopenhauer afirma que é necessária a “objetividad”³ para a *contemplação estética*. É por esse motivo, sentencia Schopenhauer (1950, v. 1, p.

¹ A presença dos mesmos autores nas leituras do grupo da *Escola de Recife* e nas do grupo da *Geração Coimbrã* pode ser detectada pela ponderação dos textos de Sylvio Romero com o capítulo 3 – *O engajamento Realista: arte e realidade, arte e moral*, de *As estéticas literárias em Portugal* (Moisés, p. 235-329); e com a primeira parte – *O drama do ser*, de *Antero de Quental: história, socialismo, política* (Catroga, p. 11-146), ressalvado que, no texto, a argumentação se organiza para defender – contra os dados da produção analisada – a presença, nela, do *criticismo*: “Na verdade, o principal pecado filosófico do cientismo e do monismo naturalista estaria no fato de apresentarem uma visão totalizadora do universo, como se, a partir das ciências, se pudesse construir um saber geral e afirmar algo sobre a substancialidade das coisas. Aliás, mais do que quaisquer lições de conteúdo ético, não deixa de ser interessante notar que, do seu encontro com Schopenhauer e Eduardo de Hartmann (ainda na década de 70), Antero terá recolhido, sobretudo, instrumentos críticos contra as insuficiências desta filosofia da natureza” (Catroga, p. 39).

² Cf. a proposta que “vai de encontro à certa visão radical sobre a existência de *apenas ‘duas fases’*, tradicionalmente opostas, na obra do autor”, apresentada por Patrícia Lessa Flores da Cunha (p. 57), explicitada pelas referências intertextuais do contista ao literato norte-americano, Edgar Allan Poe, já desde 1866.

³ Este conceito, *objetivo*, está constituído na dependência do *realismo conceitual*: produzindo *êxtase*, “la pura contemplación” é atingida “**cuando los objetos** se prestan mejor a ella, es decir, cuando por la mayor precisión y claridad de sus formas **representan mejor su Idea**. En esto consiste precisamente su **belleza objetiva**” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 421, sem grifo no original). A “contemplación pura abstraída de toda voluntad y conocimiento de la Idea (fruto necesario de esa contemplación)” está “fuera de todas las relaciones determinadas por el principio de razón” dos *iluministas*. Como há distinção entre *gênios* e *vulgo*, o metafísico do século XIX adverte: “De aquí que haya en lo sublime diversos grados, así como también los hay en la transición de lo bello a lo sublime, según la condición mencionada sea fuerte, distinta, apremiante, inmediata o, por el contrario, débil, remota, lejana o poco marcada. Para el propósito que nos guía, creo más adecuado presentar ejemplos de lo sublime, comenzando por los grados medios las personas de sentido estético poco desarrollado y de imaginación apagada no comprendan más que [sic] los ejemplos de los grados superiores, que más adelante expondré. El lector que se encuentre en este caso [de grau superior de capacidade] deberá fijarse en los últimos ejemplos [que culminam com a *Santa Cecilia*, de Rafael] y hacer caso omiso de los primeros” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 423).

418) que “la mayoría de los hombres”, por “carecer de objetividad, es decir, de genialidad, permanecen casi siempre”, numa determinada situação de subordinação à *vontade* ou *mundo* – verificável, se pode supor, pela manifestação de *ímpetos, curiosidade e desejo de acotovelar os outros* – e não alcançam um grau elevado de *representação do mundo*. Por *subordinação* Schopenhauer (1950, v. 1, p. 418) entende o “conocimiento regido por el principio de razón”, quando “ya no contemplamos la Idea, sino que percibimos la cosa individual, o sea el eslabón de una cadena de la que nosotros mismos formamos parte y volvemos de nuevo a todas nuestras miserias”; a *representação em grau elevado* somente pode ser alcançada “por la fuerza interior de una disposición artística”. Essa *disposição* “de espíritu puramente objetiva [a *Idéia* platônica sendo a *objetiva* ou *real*], es favorecida y estimulada exteriormente por la visión de objetos que nos predisponen a ella, por la exuberante hermosura de la Naturaleza, que nos invita a contemplarla y que se impone a nuestra observación”, este conceito – *disposición estética* – tendo, de fato e para essa *Natureza* elevada à condição divina, o conteúdo de *contemplação* mística.

Diferente da caracterização dada por Voltaire,¹ e da atribuída à *Pandora*,² de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, a *natureza do melhor dos mundos possíveis* de Leibniz, para o leitor da mística alemã,³ ganha estatuto de divindade. Por “su hermosura, al aparecer de improviso a nuestros ojos”, informa Schopenhauer (1950, v. 1, p. 417-48), ela “consigue arrancarnos, aun cuando no sea más que por un momento, a la subjetividad [o cotidiano], a la esclavitud de la voluntad, transportándonos al estado del conocimiento puro [*objetivo*, isto é, o conhecimento da *Idéia*]”. Alcançar o “conocimiento puro y libre” ou êxtase⁴ é atividade

¹ Cf., sobre o *deísmo* de Voltaire: Paul Hazard (p. 388-401); e Leo Claretie (p. 9-52).

² Já em crônica de 16 jun. 1878, num tópico sobre a disputa política na região da cafeicultura paulista, Machado de Assis encerra o texto referindo a natureza da forma em que aparece no capítulo 7 – *O delírio*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*: “Encaremos os problemas que nos cercam e pedem solução. Liberais e conservadores [...]. batei-vos nas eleições de agosto com ardor, com tenacidade; mas por alguns dias, ao menos, lembrai-vos que sois lavradores, isto é, colaboradores de uma natureza forte, imparcial e cética” (Assis, 1970, v. 2, p. 42).

³ Relacionando a emergência da *melancolia* de Schopenhauer concomitante ao fato da morte do pai (1804) e ao início do romantismo na Europa, Rüdiger Safransky (p. 86-87) refere, para esse período, a leitura do livro *A mi hijo*, de Matthias Claudius, que o *metafísico* alemão recebeu do pai. Aquele *pietista* alemão, no livro, leva a cabo “la exégesis del mundo y de sí mismo” de um modo a “reflejar el dualismo entre lo interior y lo exterior. [...] La renuncia al mundo del pietismo inicial, torturada y convulsa, queda dulcificada en Matthias Claudius, convirtiéndose en una actitud que mantiene la distancia interior al tiempo que frena la acción”. Schopenhauer passa a elaborar sua estética na década seguinte, sob a concepção de uma “conciencia mejor”, que é descrita como “un estado en el que uno está ‘afuera’. El mundo no es ya objeto del juicio [pelo *principio de razão*], por lo que ni el ‘sí’ ni el ‘no’ resultan ya pertinentes. Schopenhauer se enterará más tarde con satisfacción de que los antiguos místicos alemanes (Jacob Böhme, el maestro Eckhart, Tauler) y la sabiduría india se acercan con palabras semejantes a esa nada sin nombre e ininteligible que lo es todo al mismo tiempo” (Safransky, p. 190).

⁴ Sobre o *nada*: “Pero si [...] quisiéramos formarnos a todo trance un concepto positivo de lo que la filosofía no puede expresar más que negativamente, llamándolo negación de la voluntad, necesitaríamos referirnos a lo que los hombres que llegaron a la absoluta supresión de todo querer sintieron, al estado de éxtasis, de arrobamiento, iluminación, unión con Dios, etc., aunque este estado no es conocimiento propiamente dicho, pues en él no se da la separación entre el sujeto y el objeto [*Idéia*] y pertenece exclusivamente a la experiencia personal, sin que pueda comunicarse a otro por medios exteriores” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 646).

possível para os membros de um grupo seletivo do qual o autor faz parte, como se deduz da afirmação de que a ação “**nos** sustrae a todas las servidumbres enteramente” (sem grifo no original). No *éxtase do gênio*

no existen ya para nosotros ni el dolor ni la dicha; no somos [incluído Schopenhauer, portanto] más que **puros sujetos del conocimiento**; somos como **un ojo del mundo común** [este formado pelo *homem vulgar*] a todo ser que conoce, pero que sólo se manifiesta libre del servicio de la voluntad [de viver] en el hombre, suprimiendo todo vestigio de individualidad hasta tal punto, que lo mismo da que el contemplador sea **rey** poderoso que un miserable **mendigo**. Pues ni la felicidad [riqueza?] ni el dolor [pobreza?] franquean esos límites (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 418, sem grifo no original).

O quarto aspecto a ser observado é o de que a fórmula da *contemplação estética* proposta, para ser operacional no *sistema*, necessita, ainda, da conceituação da atividade do *gênio*.¹ O *verdadero* artista, nessa ação, tem uma função específica porque, tendo-se emancipado a si mesmo – mesmo que sempre só por um momento –, torna-se o *puro sujeto do conhecimento*, isto é, transforma-se no *gênio*. É este que passa a proporcionar a possibilidade de contemplação da *Idéia da Natureza*, em grau diverso, ao *mundo comum*,² movimento que, exposto nos parágrafos 38 a 52 do *Libro tercero*, culmina no exemplo da *Santa Cecilia*, de Rafael.³ A obra mais importante, selecionada por Schopenhauer para exemplificar a ação do

¹ “**De la misma manera que el loco** conoce claramente el hecho actual y aun ciertos hechos pasados, pero pierde de vista sus relaciones y cae en el error y el delirio, **el genio** olvida el conocimiento de las relaciones, que está regido por el principio de razón, para no ver ni buscar en las cosas más que las Ideas, expresando de un modo intuitivo [aquí significando *éxtase*, e não os cinco sentidos], su esencia, en relación con la cual una cosa representa su género entero, y aquí [nessa formulação?] que, como dijo Goethe, un caso vale por mil. También **el genio pierde de vista las relaciones de las cosas entre sí**. Los objetos aislados que contempla aparecen a sus ojos con tan viva luz, que los demás eslabones de la cadena retroceden en la oscuridad y esto da lugar a fenómenos que tiene mucho parecido con los de la locura. **El genio elabora la Idea y la eleva a perfección**, separando en el objeto aislado que en él existe en estado imperfecto y empañado por múltiples modificaciones; **el genio ve en todas partes lo extremado, y esa es la razón de que su conducta sea también extremada** [como no *caso dos românticos?*]; no atina con la justa medida de las cosas, carece de moderación y ya hemos visto cuál es el resultado. Conoce muy bien las ideas, pero desconoce a los individuos” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 413-414, sem grifo no original).

² “Aunque de la exposición [§ 36] resulta que **el genio consiste en la aptitud de conocer las Ideas independientemente del principio de razón**, en lugar de limitar su conocimiento a las cosas individuales, que no existen más que condicionadas por diversas relaciones, y en ser el correlato de la Idea frente a esas mismas cosas, es decir, en perder su naturaleza de individuo para convertirse en puro sujeto del conocimiento; sin embargo, **esta capacidad**, si bien **en distintos grados y más escasamente**, es **patrimonio de todos los hombres**, pues **sin ella serían tan incapaces de apreciar las obras de arte como lo son de producirlas y en general carecerían del sentimiento de lo bello y de lo sublime**. Serían éstas palabras [sobre a *contemplação estética*] sin sentido alguno para ellos [o vulgo]. Por consiguiente, a menos de que se trate de personas desprovistas enteramente de todo sentimiento estético, hay que admitir que esa facultad de conocer las ideas y de prescindir momentáneamente de su propia individualidad, existe en todo hombre. La única ventaja del **genio** es que **posee esta cualidad en más alto grado y por más tiempo**, lo cual le proporciona **la reflexión necesaria para poder reproducir de algún modo el objeto así contemplado**” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 414).

³ “El placer de lo bello, el **consuelo que proporciona el arte**, el entusiasmo del artista que le hace olvidar las penas de la vida; ese privilegio del genio que le indemniza de los dolores crecientes para él en proporción a la claridad de su conciencia; que le alienta en la triste soledad a que se ve condenado en medio de una muchedumbre heterogénea, depende de que, como ya demostraremos, la vida en sí, la voluntad y la existencia misma son un dolor perpetuo, en parte despreciable, en parte espantoso; pero **esta misma vida considerada como mera representación o reproducida por el arte se emancipa del dolor y constituye un espectáculo importante**. Este lado del mundo, que cae bajo el conocimiento puro, y su reproducción por el arte, cualquiera que éste sea, es el elemento del artista. **El espectáculo de la objetivación de la voluntad** [objetivación da *Idéia* na obra] le cautiva, ante él permanece atónito, sin cansarse de admirarlo ni de reproducirlo, y **mientras esta contemplación dura**, él mismo es el que hace el gasto de la representación, es decir, es esa misma voluntad que se objetiva y permanece en constante sufrimiento. **Ese conocimiento puro, profundo y verdadero de la esencia del mundo se convierte en fin del artista**. Por eso no se convierte para él, como veremos en el libro siguiente, lo que sucede para el santo que ha llegado a la resignación, en un aquietador de la voluntad; **no le emancipa para siempre de la vida, sino que le libera de ella por unos instantes**. No es más que un consuelo provisional en la

gênio, indica – provavelmente – menos a preocupação com a qualidade *técnica* do artista – a questão de interesse secundário para o *sistema* – do que na valorização da significação da lenda encomendada para a representação elaborada dentro da concepção neoplatônica¹ e a adoção do tema no contexto da contra-reforma, como expressão no *maneirismo*.²



O quadro de *Santa Cecília*, padroeira da música sacra, foi comissionado ao pintor por Elena Duglioli Dall'Olio, de Bologna. No centro de uma *Sacra Conversazione*, típica de um período do trabalho de **Rafael**, a figura – que olha para o céu – é interpretada como a glorificação da pureza. Na representação, aparece cercada pelo evangelista João, patrono da igreja; por Paulo, simbolizando a inocência; e por Agostinho e Maria Madalena, significando a pureza alcançada através da expiação de pecados. O pintor enfatiza, no quadro, a lenda que narra o desejo da jovem de preservar a pureza, relativamente à sexualidade, numa situação de perigo (Raffaello, 2003).

O conhecimento do valor artístico da obra de Rafael³ é citado por Machado de Assis numa crônica, de 1 out. 1893, em que é referida a diversidade de interpretações possíveis sobre uma mesma questão, sendo ela enunciada no período do estado de sítio⁴ decretado, no Rio de Janeiro, em 25 de setembro de 1893. Tratando do *frio* e do *calor*, esse é o momento em que, na crônica, o narrador critica o *leitor* pelo

existencia, hasta que, habiendo desarrollado sus fuerzas en este ejercicio y cansado por fin del juego, vuelve a la seriedad. Como símbolo de esta conversación puede considerarse la *Santa Cecilia* de Rafael” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 492-493, sem grifo no original).

¹ Sobre a implicação da relação entre o neoplatonismo do século XVI e a expressão artística, interpretada via Plotino, nas formulações adotadas pelo *romantismo* do final do século XVIII e início do XIX, cf. M. H. Abrams (p. 42-46).

² Cf. a relação das obras de Rafael e El Greco, por exemplo, no contexto político-religioso do barroco (Rodrigues, 2003; e Rafael, 2003).

³ Indicando a data do aniversário, o narrador pede, ironicamente, um presente: “manda-me nesse dia alguma lembrança. Não quero prendas custosas, uma casa, cem apólices, um cronômetro, nada disso. Um quadro de Rafael basta; um mármore grego, um bronze romano, uma edição *princeps*, objetos em que o valor pecuniário, por maior que seja, fica a perder de vista o valor artístico. Sei que tais objetos podem não achar-se aqui, à mão; mas tens tempo”, recomenda ao *leitor*, “de os mandar buscar à Europa. Só na hipótese de não os haver disponíveis, aceite a casa, ou as cem apólices. Quanto a retrato a óleo, não aceite senão com a condição de trazer moldura riquíssima, a fim de que se diga que o acessório vale mais que o principal” (Assis, 1970, v. 3, p. 391-392).

⁴ A crônica pode ser analisada num subconjunto determinado pela abordagem do tema da *Revolta da Armada* (contra Floriano Peixoto e o poder dos cafeicultores), abarcando as de 17 set. a 26 nov. 1893. Retomando em determinados pontos o vocabulário romântico, a crônica de 24 set. constrói uma relação entre o poder bélico (*Alexandre Magno*) e o *pedantismo* do *dicionário*. Uma “Nota dos Editores” informa que “por ordem do governo esteve suspensa a *Gazeta de Notícias* durante o mês de dezembro de 1893” (Assis, 1970, v. 3, p. 434).

modo deste olhar para a *vida*: “**cuidas que é o mesmo livro que leram os outros homens**, – um livro delicioso ou nojoso, segundo for o teu temperamento, a tua filosofia ou a tua idade”, ajuíza o narrador: “**Enganas-te, amigo**” (Assis, 1970, v. 3, p. 390, sem grifo no original). Nessa formulação – para a qual, dada a época da redação, pode ser suposta mais uma alusão ao sistema constituído por *O mundo como vontade e representação* – está expressa uma concepção oposta ao proposto no *sistema* sobre a *Idéia* – que “siempre es la misma” – como aquela que pode ser acessada pelo *gênio* e que comunica, “por medio de la obra de arte”, essa *intuição* ou *êxtase* (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 415). O resultado, no *sistema*, é o de que “la emoción estética”, por isso, pode ser igualmente “producida por una **obra** de arte” e “por la contemplación inmediata de la **naturaleza y de la vida**. La obra de arte no es más que un medio de facilitar el conocimiento en que este placer consiste” (sem grifo no original). Distinguindo a “técnica del arte”, adquirida, da ação própria do *gênio*, daquilo que é “nativo en el”, que o faz descobrir com “su mirada” o que é “lo más esencial de las cosas, lo que éstas son en sí y fuera de toda relación”, como *Idéia* – na *episteme realista* – é definida a função do resultado dessa ação:

Como la obra de arte nos presenta claramente la Idea, cual si brotase inmediatamente de la naturaleza, y de la realidad[,] el artista, el cual sólo contempla la Idea y no la realidad, en su obra sólo reproduce aquélla, aislándola de la realidad y haciendo caso omiso de toda contingencia perturbadora.[¹] El artista nos hace ver el mundo [este que é o *espelhado* da *Idéia*] con sus ojos (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 415, sem grifo no original).

A caracterização, no *sistema* proposto pelo metafísico alemão, da *agitação do gênio*, é determinada como aquela que, no processo de *êxtase*, dá a conhecer o *mundo* como *vontade de viver*.² Essa *vontade* é constituída no *sistema* como uma entidade – metafísica – identificável somente pela mediação da *episteme* do *realismo conceitual*, no nível da *Idéia*. Ao concluir a exposição do *sistema* de Schopenhauer, o também tradutor de obras de Herbert Spencer para o francês, Th. Ribot (p. 144) situa essa *vontade* como “un principe inconnu, **une x** qu’aucun terme ne peut traduire, mais dont le mot *volonté*, au sens très général de

¹ Em *Estética*, o significado dessa posição pode ser evidenciado pela comparação com outra, oposta, tratando da questão da importância do(s) contexto(s) para a interpretação da obra de arte; uma delas a apresentada por Martin Heidegger em *A origem da obra de arte*, publicada na fase resultante da crise do final da década de 1930 e do abandono do platonismo, este sistema adotado em *Ser e Tempo* e que subsidiou a adesão à política nazista.

² Esse mesmo termo, na obra de Schopenhauer, significa, em determinados contextos, a *essência*, eterna, a *Idéia* que explicaria a existência e, por isso, daria sentido ao *mundo* em que ocorre a diversidade dos objetos; em outros, indica a manifestação da ação do indivíduo, situando a pluralidade das ocorrências; essa questão torna difícil o trabalho de interpretação e deve ser o motivo que levou o autor às constantes repetições das formulações.

force – est l’expression la moins inexacte, explique l’univers” (sem grifo no original). Dada a forma da proposição, pode-se considerar que o analista registra, na obra *La philosophie de Schopenhauer*,¹ a dificuldade de interpretação do vocabulário utilizado por Schopenhauer e ela pode advir do fato de que não é estabelecida, ali, a relação do conteúdo com o *realismo conceitual*. Adotando uma ênfase de interpretação que também está presente na abordagem dos textos² *Philosophie contemporaine*, de Amédée de Margerie; e *La philosophie*, de André Lefèvre, editados em 1870 e 1879, respectivamente, esse segmento de texto, de Th. Ribot, permite uma possibilidade de comparação com a *idéia pendurada no trapézio* que *Brás Cubas* trazia no *cérebro*, aquela que se apresenta ao potencialmente capaz de apreendê-la e de empreender a sua tradução para o *vulgo* e que sofre, enumerada ao lado de outros itens, a avaliação do *defunto autor* no capítulo 160 – *Das negativas*.

O evento do ascender do *gênio* à *Idéia* (que também pode ser tratado como o de descender – isto é, da encarnação da *Idéia*, dada uma especial capacidade mística do *gênio*) significa que ele seja pensado como o processo de tornar visível a *vontade* (a *Idéia*) pela *obra* produzida, como descrito pelo metafísico alemão no capítulo 31, *Del genio*, no *Apéndice al libro tercero*. Schopenhauer, em segmentos de texto contidos nos capítulos *La representación, independientemente del principio de razón*; *Las Ideas platónicas*; e *El objeto del arte*, aborda a descrição da noção – repetida na formulação de Th. Ribot – da independência do conteúdo da mensagem que se *apresenta* ao *gênio* para ser *representada*, como explorado por Machado de Assis no capítulo 2 – *O emplasto*. O *místico* alemão, na *episteme* peculiar adotada, modifica³ significativamente o conteúdo dos mesmos conceitos estabelecidos e utilizados no período inicial da *Revolução industrial*, conceitos acolhidos e explicitados na teoria do conhecimento kantiana. Da comparação entre **(a)** a proposição de Th. Ribot e **(b)** o segmento de texto do capítulo 2 – O

¹ A edição de 1874 está relacionada na biblioteca de Machado de Assis (Massa, 1961, p. 227).

² Presentes na biblioteca de Machado de Assis, ambos refletem a abordagem da História da Filosofia que dá o suporte para as posições *sociológicas* defendidas, em 1878, por Sylvio Romero. André Lefèvre estuda especificamente *M. Cousin et son école* e *Le matérialisme moderne*; Amédée de Margerie apresenta uma leitura seletiva dos dados históricos relativamente à filosofia, acentuando, no segundo de dois capítulos, o estudo da *matéria* – nos subtítulos *L’Univers*; *Le monde vivant* (evolução orgânica); *Le mécanisme intellectuel dans l’individu* (sensibilidade, entendimento, vontade); e *Le mécanisme intellectuel en face de l’univers et de la société* (interesses e paixões; legislação; moral e educação). Quando trata da era moderna, o autor destaca Berkeley e Hume como céticos; Rousseau é indicado pela reação sentimental aos Enciclopedistas (Voltaire, *deísta*); como *idealistas* são listados Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, von Hartmann e o *Monismo*. Esta classificação não indica análise da produção filosófica dos alemães, mas, sim, a ênfase que os *sociólogos (materialistas)* deram para a releitura dessa produção por autores que salientam o *fato positivo da evolução* dos diferentes *organismos*, como Stuart Mill, A. Bain e Herbert Spencer, essa sendo a questão explorada por Machado de Assis no capítulo 117 – *O Humanitismo*.

³ *O mundo como vontade e representação* é proposto para *corrigir* falhas da *episteme* kantiana. Schopenhauer, em *La crítica de la filosofía de Kant*, se apresenta como “su imediato continuador” (Schopenhauer, 1950, v. 1, p. 652).

emplasto, sobre o modo pelo qual pendurou-se “uma idéia no trapézio que [*Brás Cubas*] tinha no cérebro” quando, “um dia de manhã”, estava ele “a passear na chácara”; ela – conta o *defunto autor* – “uma vez pendurada, entrou a bracejar, a pernear, a fazer as mais arrojadas cabriolas de volatim que é possível crer” diante do espectador, que deixou-se “estar a contemplá-la”, a mesma que, dois capítulos adiante, é apresentada como a que, “depois de tantas cabriolas”, constituiu-se “idéia fixa” (Assis, 1970, v. 13, p. 15; 19, respectivamente), já é possível estabelecer, entre os segmentos de texto, uma relação de sátira construída pelo literato brasileiro. Essa possibilidade do caráter irônico é acentuada quando essa mesma *idéia*, descrita como a que subitamente, “deu um grande salto, estendeu os braços e as pernas, até tomar a forma de um X” e desafiou: “decifra-me ou devoro-te” (Assis, 1970, v. 13, p. 15; 19), é pensada em paralelo ao valor que recebe a expressão *enigma* na obra de Schopenhauer. A formulação, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, acentua o caráter irônico pela complementação da descrição da autonomia da *idéia* dada pelo recurso intertextual ao *enigma da esfinge*.¹ Essa relação subsidia o argumento de que *Memórias póstumas de Brás Cubas* estabelece uma discussão da proposta de *estética realista*, na forma que ela ganha no *sistema* interpretado por Th. Ribot, por Hartmann e também por Antero de Quental e Tobias Barreto na relação com autores, como Spencer, que definiram o *monismo* na perspectiva *evolucionista*. Para Schopenhauer (1950, v. 2, p. 413),

la manera de conocer **en el genio** se halla libre de la voluntad [de viver] y de todo lo relativo a ella, lo que produce en consecuencia que **sus obras** no sean el resultado de la intención o del capricho, sino de una necesidad instintiva. Lo que podemos llamar **agitación del genio, la hora en que se enciende el fuego sagrado, el momento de inspiración**, no es ni más ni menos que la liberación de la inteligencia [presente *no gênio*] en el instante en que al sustraerse por un momento a la servidumbre en que la voluntad [de viver] la tiene, en vez de permanecer quieta o abatida, comienza en ese breve período a **trabajar sola y libre**. Entonces, **toda pura**, se convierte en claro

¹ Originária do Egito, a lenda é construída sobre uma figura com corpo de leão e cabeça humana; dali, o tema é reproduzido na Assíria, onde a figura ganha asas de águia. O *status* de mito é atribuído quando a lenda chega à Grécia (como ocorre com outros monstros, que passam a formar uma família), em meados do segundo milênio antes da nossa era. Ali a figura torna-se feminina (esfinge é uma palavra feminina no grego) e é ligada aos relatos sobre a cidade de Tebas. Num dos textos sobre o tema, a figura é “enviada por Hera, diosa del matrimonio, para castigar al rey de Tebas, Layo, que había raptado y violado al joven Crisipo y que se negaba en cambio a dar un hijo a su esposa legítima. El monstruo se había instalado en una montaña próxima a la ciudad y devoraba a los viajeros que por allí pasaban después de plantearles unos enigmas que estos nunca conseguían resolver. Edipo fue el único que consiguió pasar la terrible prueba. La Esfinge, al verse vencida, se lanzó al vacío desde lo alto de las rocas y pereció” (Diccionario, 1996, p. 168-169). A forma do enigma proposto é, ao mesmo tempo, uma ameaça – *Decifra-me ou devoro-te* – e refere o ser humano (a criança que engatinha; o adulto, que caminha; e o velho, já usando a bengala), como o animal que utiliza quatro pés pela manhã, dois ao meio-dia e três à tarde. Antero de Quental (1982, p. 279), em *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*, insere a referência num contexto político: “o catolicismo dos últimos três séculos [...] tem sido no mundo o maior inimigo das nações, e verdadeiramente o túmulo das nacionalidades. ‘O antro da Esfinge’, disse dele um poeta filósofo, ‘reconhece-se logo à entrada pelos ossos dos povos devorados’”.

espejo del universo, pues **separada por entero de la voluntad** [de viver], fuente primera de ella, **se transforma en el mundo mismo de la representación concentrado en una conciencia** [a do *gênio*] **única**. En **estos sublimes momentos** se engendra el alma de las obras inmortales. Por el contrario, en toda meditación [pelo *princípio de razão*] a que nos entregamos deliberadamente, la inteligencia no es libre, porque la voluntad [de viver] la guía y le presenta su tema (sem grifo no original).

A apresentação da *idéia fixa* de *Brás Cubas* traduzida na obra do *emplasto*, constituída, por isso, com caráter *prático* e claramente dependente do aprimoramento técnico, na comparação com a concepção estética do *metafísico* alemão, enunciada no capítulo 31 – *Del genio*, acirra a característica de ironia. Assim também pode ser considerado, por exemplo, o segmento de texto que descreve, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, o comportamento intelectual – avesso à dor – do personagem, no segmento de texto – “Saí do grupo [...]. Segui caminho, **a desfiar uma infinidade de reflexões, que sinto haver inteiramente perdido**; aliás, seria matéria para um bom capítulo, e talvez alegre. Eu **gosto dos capítulos alegres; é o meu fraco**” (Assis, 1970, v. 13, p. 218, sem grifo no original) – ao qual segue uma avaliação do *episódio* sobrepondo a verificação do fato ocorrido ao conceito do *realismo moderado*, de *transmissão da força*, da “*predisposição*” (Assis, 1970, v. 13, p. 334) que, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, está explicitada, depois, no capítulo 117 – *O Humanitismo*: “Exteriormente, era torvo o episódio do Valongo; mas só exteriormente. Logo que meti mais dentro a faca do raciocínio achei-lhe um miolo gaiato, fino, e até profundo. Era um modo que o Prudêncio tinha de se desfazer das pancadas recebidas, – **transmitindo**-as a outro” (Assis, 1970, v. 13, p. 218, sem grifo no original). O contraste fica mais evidente sob a consideração da interpretação de Th. Ribot, centrado na descrição da autonomia do modo de conhecer do *gênio* que encontra base na formulação do metafísico alemão. Diferentemente do que acontece com o “hombre vulgar”, que, como o *Brás Cubas* constituído como narrador por Machado de Assis, “desaparece en el torbellino de la vida, a la cual pertenece por su voluntad” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 415), essa atividade do *homem de imaginação*,¹ a que *engendra obras imortais* – diferente daquela do *pai* de *Brás Cubas*, que “escapou à tanoaria nas asas de um *calembour*”, depois de malograda a “falsificação” da *genealogia* (Assis, 1970, v. 13, p. 18) –, além de *trabalhar sozinha e livre*, essa *imaginação* ocorre ao *gênio* quando, centrando a atenção nos conceitos,

¹ O conceito, que segue o proposto por Aristóteles, ilustra a concepção elitista do autor: “**El hombre dotado de fantasía puede**, permítasenos el concepto, **evocar espíritus que le revelan**, en el momento más oportuno, **las verdades que la simple realidad nos presenta pálidas**, escasas y por lo general a destiempo. **Entre un hombre con imaginación y otro que carece de ella**, podemos encontrar la misma diferencia que la que existe entre la ostra pegada al banco y obligada a esperar lo que el azar quiera enviarle, y el cuadrúpedo o el ave. No teniendo imaginación, no se tiene otra intuición que la positiva que los sentidos proporcionan, y hasta que esto sucede no le queda a ese ser otro recurso que rumiar conceptos y abstracciones, que en definitiva sólo son cáscaras y envolturas, pero no el núcleo del conocimiento, y no lograréis verle producir nada grande, como no sea en el campo de las matemáticas y el cálculo. Como medios de suplir en lo posible la imaginación, en los que no la tienen, podemos considerar a las obras plásticas y de la poesía y hasta de la música, las que, en los que la poseen, pueden servir para facilitar su empleo” (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 412, sem grifo no original).

la inteligencia libre de toda volición, vuela independiente sobre los objetos, desplegando una actividad enérgica sin ser estimulada por la voluntad [de viver], [nesse momento] estamos [os *gênios*] privados de ver el mundo en su color y forma verdaderos, ni [estão os *gênios* capacitados a] apreciarlo en su significación exacta, estado que es indudablemente contrario a la esencia y destino de la inteligencia [guiada pelo *princípio de razão*] y opuesto en cierto grado al orden de la naturaleza, razón por la cual [esse *estado*] es rarísimo y el genio consiste precisamente en que ese estado se produzca en un grado superior y de una manera permanente [no *gênio*], presentándose por excepción y débilmente en los demás hombres (Schopenhauer, 1950, v. 2, p. 414, sem grifo no original).

Esses quatro aspectos – o da adoção do *realismo moderado*; o da subordinação deste ao *realismo conceitual*; o do conceito de *obra de arte* adotado; e o da definição da *atividade do gênio* na concretização da *obra* – podem ser ponderados para a compreensão da forma da composição de *Memórias póstumas de Brás Cubas* como uma continuidade do trabalho do literato brasileiro na área da *Estética*, atividade que se manifestou claramente na formulação da crítica desde meados da década de 1860. A produção textual de crítica literária é interrompida por Machado de Assis, no final da década de 1870 e sua retomada – de modo esparso – ocorre somente no final do século, o que pode significar uma mudança de estratégia para a expressão do posicionamento no contexto de acirramento do conflito provocado, no debate local, pela emergência da *doutrina da escola realista* em relação ao tema *estética*. Essa exacerbação do conflito é fato que pode ser detectado tanto pelo texto de Sylvio Romero como pela mudança de ênfase na apresentação dos tópicos abordados na argumentação para expressar o posicionamento e na mudança do vocabulário empregado no texto crítico de Machado de Assis, relativamente ao proposto pela *escola realista*, como apresentado na análise de *O primo Basílio*, publicada em 16 de abril de 1878. O conteúdo é reafirmado na tréplica publicada duas semanas depois, em 30 de abril, e, ainda, no artigo *A nova geração*, de 1879.

Diferente da referência moderada à *estética realista*, feita em *Ideal de crítico*,¹ de 1865, e diferente, ainda, do registro de 1873, apresentado em *Literatura brasileira: instinto de nacionalidade* para o público

¹ “A tolerância é ainda uma **virtude do crítico**. A intolerância é cega, e a cegueira é um elemento do erro; o conselho e a moderação podem corrigir e encaminhar as inteligências; mas a intolerância nada produz que tenha as condições de fecundo e duradouro. É preciso que o crítico seja **tolerante, mesmo no terreno das diferenças de escola**: se as preferências do crítico são pela escola romântica, cumpre não condenar, só por isso, as obras-primas que a tradição clássica nos legou, nem as obras meditadas que a musa moderna inspira; do mesmo modo devem os clássicos fazer justiça às boas obras dos românticos e dos realistas, tão inteira justiça, como estes devem fazer às boas obras daqueles. Pode haver um homem de bem no corpo de um maometano, pode haver uma verdade na obra de um realista. A minha admiração pelo *Cid* não me fez obscurecer as belezas de *Ruy Blas*. A crítica, que, para não ter o trabalho de meditar e aprofundar, se limitasse a uma proscricção em massa, seria a crítica da destruição e do aniquilamento” (Assis, 1970, v. 4, p. 15-16, sem grifo no original).

norte-americano, onde é indicada a pouca influência¹ de “tendências políticas, e geralmente de todas as questões sociais” na literatura produzida no Brasil, e onde o romance permanecia “no puro domínio de imaginação, desinteressada dos problemas do dia e do século, alheia às crises sociais e filosóficas” (Assis, 1970, v. 4, p. 139, respectivamente), em 1878, a escola estética *realista* é avaliada como “**doutrina caduca**, embora no verdor dos anos” (Assis, 1970, v. 4, p. 177, sem grifo no original) e discutida: “**Dado**, porém, **que a doutrina** do Sr. Eça de Queirós **fosse verdadeira**, ainda assim cumpria não acumular tanto as cores, nem acentuar tanto as linhas” (Assis, 1970, v. 4, p. 166, sem grifo no original). A mudança da abordagem e do vocabulário incisivo, utilizado por Machado de Assis, é motivada pela afirmação do grau de aproximação da *doutrina* adotada por Eça de Queirós com a forma do texto literário analisado e se expressa na caracterização do autor de *O primo Basílio*, que “não quer ser realista mitigado, mas intenso e completo”, dali vindo “o tom carregado das tintas, que nos assusta” e que “para ele é simplesmente o tom próprio”. O crítico salienta, reforçando a importância da manifestação do próprio posicionamento, que dessa “escola em que o autor [de *O primo Basílio*] é aluno”, ele “aspira a tornar-se mestre” (Assis, 1970, v. 4, p. 166; 168, respectivamente). Porque “fiel e aspérrimo discípulo do realismo”, que “atirou-se ao inventário”, o material analisado provoca o posicionamento expresso do crítico: “o autor d’*O primo Basílio* tem em mim um admirador de seus talentos, [e um] **adversário de suas doutrinas**” (Assis, 1970, v. 4, p. 155; 157; 178 respectivamente).

Sobre o material literário analisado, propõe o crítico: “se o autor, visto que o realismo também inculca **vocação social e apostólica**, tentou dar no seu romance **alguns ensinamento** ou **demonstrar** com ele **alguma tese**, força é confessar que o não conseguiu, a menos de supor que a tese ou ensinamento seja isto: – A boa escolha dos fâmulos é condição de paz no adultério” (Assis, 1970, v. 4, p. 163). O vocabulário utilizado por Machado de Assis, manifesta o conflito – já presente no Brasil, se considerado o registro de Sylvio Romero de que os *positivistas* deveriam abandoná-lo e aderir ao *realismo* (1878, p. 86) – também entre *escolas* literárias, verificada a referência do crítico a “um dos meus **contendores**” que, numa das réplicas publicadas entre os dias 16 e 30 de abril, “persuade-se”, apesar do conteúdo expresso na crítica,

¹ A referência mais explícita, além de citar José de Alencar como o “primeiro [...] na nossa escola realista”, é a da presença “dos livros de certa escola francesa” (Assis, 1970, v. 4, p. 146; e 139, respectivamente).

“que o livro [de Eça de Queirós] podia ser expurgado de alguns traços mais grossos; **persuasão**, que no primeiro artigo [de 16 de abril de 1878] disse eu que era **ilusória**, e por quê. **Há quem vá adiante e creia que**, não obstante as partes condenadas, **o livro tem um grande efeito moral**” (Assis, 1970, v. 4, p. 176-177, sem grifo no original). Esta questão, que se estabelece na *doutrina* em função do objetivo político *republicano*,¹ alerta Machado de Assis, pode tanto ter resultado adverso² como colocar de sobreaviso aos que, numa situação escusa, tiverem a necessidade de escolher seus *fâmulos*, o que indica o acerto de *Brás Cubas* e *Virgília* quando, no que pode ser considerado uma referência intertextual de *Memórias póstumas de Brás Cubas* a *O primo Basílio*, contrataram a criada apropriadamente nascida *Plácida*. Outro tópico da argumentação, no primeiro artigo sobre *O primo Basílio*, é o do diálogo fictício entabulado com o autor que se tornara um expoente da produção literária *realista* portuguesa. Este, conjetura o crítico, poderia contra-argumentar, quanto a observações do crítico de que o romance estava construído para tornar efetivo o *programa realista*, de subsidiar a correção do comportamento humano a partir de um projeto político: “Não, [diria esse *Eça de Queirós*] não quis formular nenhuma lição social ou moral”, mas “escrever uma hipótese; adoto o realismo, porque é a verdadeira forma da arte e a única própria do nosso tempo e adiantamento mental; mas não me proponho a **leccionar** ou **curar**; exerço a **patologia**, não a **terapêutica**” (Assis, 1970, v. 4, p. 163). Rebatendo o contra-argumento do literato português – “um escritor esclarecido e de boa fé” –, no *diálogo*, o crítico Machado de Assis afirma, ainda, contar com duas vantagens nessa disputa:

Se escreveis uma hipótese dai-me a hipótese lógica, humana, verdadeira. Sabemos todos que é aflitivo o espetáculo de uma grande dor física; e, não obstante, é máxima corrente em arte, que semelhante espetáculo, no teatro, não comove a ninguém; ali vale somente a dor moral. Ora bem; aplicai esta máxima ao **vosso realismo**, e sobretudo proporcionai o efeito à causa, e não exijais a minha comoção a troco de um equívoco.

E passemos agora ao mais grave, ao gravíssimo.

¹ Cf. o programa da *Geração Coimbrã* e o posicionamento político de um de seus mentores, expresso nos textos *Defesa da Carta Encíclica de sua Santidade Pio IX contra a chamada opinião liberal*, de 1865; *A República*, de 1870; e na defesa da “República Democrática Social” (In: Quental, 1982, p. 352). Cf., também, o artigo *O que é a Internacional*, de 1871; e *Socialismo e Filantropia*, de 1885. Em 1878, Antero de Quental recebeu convite para candidatar-se, como deputado republicano socialista, pelo círculo de Alcântara (Loures, 2002).

² “Essa persuasão não é menos ilusória que a primeira impressão moral de um livro não se faz por silogismo, e se assim fosse. já ficou dito também no outro artigo qual a conclusão deste. Se eu tivesse de julgar o livro pelo lado da **influência moral**, diria que, qualquer que seja o **ensinamento**, se algum tem, qualquer que seja a extensão da catástrofe, **uma e outra coisa são inteiramente destruídas pela viva pintura dos fatos viciosos**: essa pintura, esse aroma de alcova, essa descrição minuciosa, quase técnica, das relações adúlteras, eis o mal. **A castidade inadvertida que ler o livro chegará à última página sem fechá-lo, e tornará atrás para reler outras**. Mas não trato disso agora; não posso sequer tratar mais nada; fogue-me o espaço” (Assis, 1970, v. 4, p. 177).

Parece que o Sr. Eça de Queirós quis dar-nos **na heroína um produto da educação frívola e da vida ociosa**; não obstante, há aí traços que fazem supor, à primeira vista, uma vocação sensual. A razão disso é a fatalidade [descrevendo o *mundo como vontade de viver?*] das obras do Sr. Eça de Queirós – ou, noutros termos, do seu realismo sem condescendência: é a [descrição da?] sensação física (Assis, 1970, v. 4, p. 163-164, sem grifo no original).

A referência à *cura* do mal, este representado no romance de Eça de Queirós pelo comportamento da heroína, remete ao programa *republicano*, como defendido por Antero de Quental, do cuidado preventivo que a sociedade (pensada como *orgânica e conceitual*) deve ter com relação à educação das mulheres. O tema dessa formação adequada ao Estado, definido no âmbito da essência (diferente do da existência) ou do *real* metafísico, como apresentado por Platão, em *A República*, e por Antero de Quental, em *Educação das mulheres* expressa, em ambos autores, a preocupação que o Estado deve ter com a observação – ou: censura – do conteúdo da literatura a ser tornada disponível para as mulheres, uma vez que estas são as educadoras, como mães ou amas, das crianças. Na versão do *realismo* do século XIX, a expressão literária deveria contemplar, pela descrição do comportamento humano condicionado pela *vontade de viver*, a indicação do exemplar castigo para o comportamento individualista ou burguês – no caso do autor português, do comportamento *liberal* –. Esse contexto pode elucidar a recomendação do crítico ao candidato a *mestre*, da atenção que deveria ser conferida ao “próprio **chefe da escola** [Émile Zola?]”, para quem “o perigo do movimento realista é haver quem suponha que o traço grosso é o traço exato” (Assis, 1970, v. 4, p. 166-167, sem grifo no original). Incentivando, no texto crítico, o seguimento dessa recomendação do *chefe da escola*, para o “interesse do talento” de Eça de Queirós, “**não no da doutrina** [clássica?] **que lhe é adversa**”. Com a publicação de outros títulos nessa filiação literária, afirma Machado de Assis, pode “suceder” que “**o realismo na nossa língua será**”, – afirma em 1878 –, “**estrangulado no berço**; e a arte pura, apropriando-se do que ele contiver aproveitável (porque o há, quando se não despenha no excessivo, no tedioso, no obscuro, e até no ridículo), a arte pura”, esclarece “voltará a beber aquelas águas sadias do *Monge de Cister*, do *Arco de Sant’ Ana* e do *Guarani*” (Assis, 1970, v. 4, p. 166-167, sem grifo no original). Em 1878, ao propor “voltemos os olhos para a realidade, mas excluamos o realismo; assim não sacrificaremos a verdade estética” (Assis, 1970, v. 4, p. 178) –, o crítico literário reage de modo

diferente da posição de 1873, mas ainda de modo menos agressivo do que o faz em 1879 – “a realidade é boa, o realismo é que não presta para nada” e “a ciência é má vizinha” (Assis, 1970, v. 4, p. 229; e 230, respectivamente) – ponderando, no artigo *O primo Basílio*:

parece que a certa porção de leitores desagradou a severidade da crítica. Não admira; nem a severidade está muito nos hábitos da terra, nem a **doutrina realista** é tão nova que não conte já, entre nós, mais de um **fervido religionário**. Criticar o livro, era muito; refutar a **doutrina**, era demais. **Urgia**, portanto, [aos *realistas*] **destruir as objeções e aquietar os ânimos assustados**; foi o que se pretendeu fazer [nos artigos dos *contendores*] e foi o que se não fez.

Pela minha parte, podia dispensar-me de voltar [em de 30 abril] ao assunto. Volto (e pela última vez) porque assim o merece a cortesia dos meus contendores; e, outrossim, porque não fui entendido em uma das minhas objeções (Assis, 1970, v. 4, p. 168, sem grifo no original).

Para situar esse embate na área da discussão sobre *estética*, ainda, há uma referência na tréplica de Machado de Assis (1970, v. 4, p. 178) à “eterna mofa” de Voltaire, tratada como “consolação do bom senso (quando não transcende o humano limite)”, pela citação parcial de um segmento de texto que trata de diferentes posições sobre o tema *Estética*: “*Très naturel aussi, mais je porte des culottes*” (Assis, 1970, v. 4, p. 178).¹ O conteúdo da citação, pela verificação da forma e a situação em um contexto de expressão de posicionamento em contraposição a um opositor em tema da *estética*, permite o recurso à outra expressão de Voltaire, registrada em carta a Rousseau, de 30 ago. 1755, em que o remetente acusa o recebimento do “novo livro contra o gênero humano” com que foi presenteado pelo autor. A abordagem de Voltaire, no agradecimento, refere a proposta contida no *Discours sur l’Inégalité*, que indica a reação do signatário, contrário ao posicionamento do autor, de modo semelhante ao que faz – mas não de modo tão acre – Machado de Assis na crítica de *O primo Basílio*:

O senhor [Rousseau] agradará aos homens, aos quais diz certas verdades, mas não irá corrigi-los. Não se poderia pintar com cores mais fortes os horrores da sociedade humana, de que nossa ignorância e fraqueza esperam tanto consolo. Jamais se empregou tanto espírito para tentar nos

¹ A expressão foi registrada por John Moore, um visitante em Ferney (1772): “Voltaire’s criticisms on the writings of Shakespeare do him no honor; they betray an ignorance of the author, whose works he so rashly condemns. Shakespeare’s irregularities, and his disregard for the unities of the drama, are obvious to the dullest of modern critics; but Voltaire’s national prejudices, and his imperfect knowledge of the language, render him blind to some of the most shining beauties of the English Poet; his remarks, however, though not always candid nor delicate, are for the most part lively. One evening, at Ferney, the conversation happening to turn on the genius of Shakespeare, Voltaire expatiated on the impropriety and absurdity of introducing low characters and vulgar dialogue into Tragedy; and gave many instances of the English bard’s having offended in that particular, even in his most pathetic plays. A gentleman of the company, who is a great admirer of Shakespeare, observed, by way of palliation, that though those characters were low, yet they were natural (*dans la nature*, was his expression). *Avec permission, Monsieur*, replied Voltaire, *mon cul est bien dans la nature, et cependant je porte de culottes*” (Moore, 2003).

tornar burros; **dá vontade de andar de quatro quando se lê sua obra**. No entanto, como há mais de sessenta anos perdi esse hábito, sinto-me, infelizmente, incapaz de retomá-lo, e **deixo esta postura natural aos que são mais dignos dela** do que o senhor e eu. Também não posso embarcar ao encontro dos selvagens do Canadá (Voltaire, 1994, p. 55, sem grifo no original).

A produção de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, nesse contexto de acirramento de posições, ponderada ao lado da publicação dos contos de Machado de Assis, pode ser analisada como mais uma intervenção no debate em curso, que segue paralelamente, da parte do literato brasileiro, à atividade de salientar diferentes abordagens do tema nos contos e nos romances – em *Quincas Borba*, *Dom Casmurro*,¹ *Esau e Jacó*,² *Memorial de Aires*³ – e explicitada pela contraposição a escolas como a do *romantismo* e a do *realismo*. Essa intervenção no debate da *Estética* culmina, quanto à expressão política da *estética* adotada – mas não sistematizada, provavelmente em correspondência ao posicionamento expresso no artigo de 1865 –, no empenho para a fundação e para o funcionamento da Academia Brasileira de Letras.⁴ Em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, **(a)** além do fato de que, na advertência de *Brás Cubas Ao leitor* há uma referência implícita aos textos satíricos⁵ – *Viagem à roda da Parvônia*; e *A Parvônia: recordações de viagem* – de outra *gente que viajou*, registrada em meio a dificuldades que o autor – Machado de Assis – argumenta ter para interpretar os objetivos do narrador – *Brás Cubas* –; **(b)** há, ainda, um segmento de texto introduzido, no relato do *caso*, a ser considerado para o estabelecimento de uma relação de *Memórias póstumas de Brás Cubas* com o contexto literário e com o contexto histórico. Nele, o narrador equipara o

¹ A abordagem centra a atenção no pensamento do *Casmurro*; todo o romance é construído com base na *idéia* do personagem-narrador. Elizabeth Robin Zenkner Brose (2003) propõe, desde o critério de análise da reminiscência, uma comparação entre segmentos de texto do romance e o tratamento do tema por Platão.

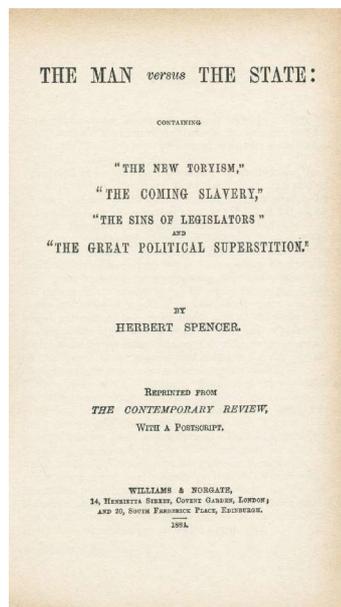
² A intertextualidade dada pelo título, que refere a história bíblica da luta pela precedência na herança, pelos irmãos *Esau e Jacó*, determina o romance construído com os gêmeos que recebem os nomes dos apóstolos, *Pedro e Paulo*. Na História da Igreja do Ocidente a diferença de posições sobre a abordagem da *natureza* são determinantes para a formulação de linhas teológicas que evoluem para correntes políticas antagônicas. Essas correntes, como os *irmãos* no romance, lutam pela precedência no poder político e na representação da *natureza* na ciência; a caracterização do poder, no enredo, é apresentada pelos partidos que os *irmãos* escolhem, e a *natureza* é caracterizada como *Flora*.

³ A constituição do narrador, no romance, estabelece a base para a possibilidade do enunciado das diferentes vias de interpretação de um fato. É, provavelmente, o narrador que expressa a base da formulação filosófica de Pascal.

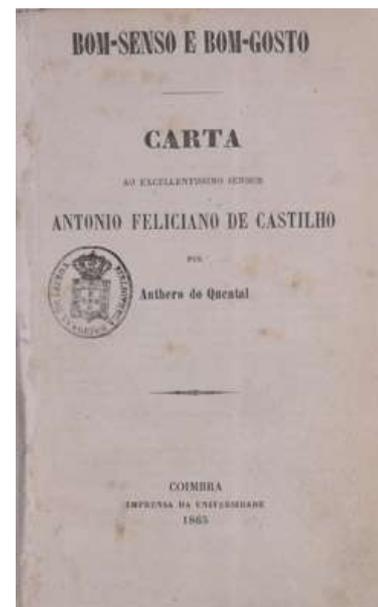
⁴ Cf. por exemplo, *Machado e a Academia* (Octávio, 1935, p. 63-65).

⁵ Textos disponíveis no Real Gabinete Português de Leitura. O primeiro, escrito por um grupo de literatos e atribuído a Gil Vaz, é teatro satírico. O enredo apresenta o *judeu errante* dando entrada na *Parvônia*, terra com costumes semelhantes aos de Portugal da época; contém anúncio de jornal, epitáfio, cita irmandades, autores e obras (*O crime do padre Amaro*; *O primo Basílio*). O segundo, de Marcos Pinto, impresso em 1868, insere linhas de pontos para indicar omissão de texto, dirige-se ao leitor, entre outros recursos característicos da sátira. No texto, além de remontar-se à tradição, é trabalhada a questão da verossimilhança: “É condão de todo o viajante, que se deita a contar o que viu por esse mundo além, o achar-se sempre face a face com um terrível dilema. Ou, para passar desde logo por verdadeiro, tem de reduzir os estranhos costumes a proporções conhecidas, medindo-os com exatidão pelos de sua terra, e chamam-lhe então – sensaborão; ou há de contá-los tais quais os viu, e então passa por mentiroso. Para me não achar na difícil posição de oscilar entre as duas alternativas, resolvi ater-me sempre à verdade nua e crua, e consolo-me com a idéia de que os Fernões Mendes Pinto, embora os contemporâneos façam dele Mendes Minto, voltam sempre, mais tarde ou mais cedo, a ser outra vez Mendes Pinto” (Pinto, p. 16).

leitor ao grau de entendimento de *Brás Cubas* – não de modo pejorativo, se o termo *anedota* refere o mundo do homem vulgar e o termo *reflexão* o mundo conceitual da *Idéia* – e o faz em meio a várias citações que secundam a concepção da dificuldade de determinar uma afirmação definitiva, com valor de *verdade*, que elimine outras posições possíveis de formulação pela linguagem; e (c) da modificação importante que ocorre na edição de 1883, com a substituição da epígrafe pela dedicatória, que é impressa na forma tipográfica empregada em folhas de rosto, também de livros científicos.



The man versus the State, de Herbert Spencer. Folha de rosto da edição de 1881.



Bom senso e bom gosto: Carta ao Excelentíssimo senhor Antonio Feliciano de Castilho, de Antero de Quental. Coimbra 1865.

No capítulo 4 – *A idéia fixa*, o *defunto autor* menciona o próprio objetivo, aquele que deveria ser o procurado, no fazer literário, também pelos “jovens talentos de ambas as terras da nossa língua” (Assis, 1970, v. 4, p. 177), e determina, por essa forma da proposição, um objetivo diferente daquele defendido pelos *realistas*, objetivo denominado, em *Bom-senso e bom gosto: carta ao Excelentíssimo Senhor Antonio Feliciano de Castilho*, de *apostolado*¹ por Antero de Quental (1942, p. 34) e, em 1878, de “messianismo

¹ A definição da tarefa do escritor e do poeta é definida como “um sacerdócio, um ofício público e religioso de guarda incorrível das idéias, dos sentimentos, dos costumes, das obras e das palavras”; para efetua-lo, “toda a altura, toda a nobreza interior são pouco ainda”, afirma, sendo necessária ao literato “a independência de espírito, toda a despreocupação de vaidades, toda a liberdade de jugos impostos, de mestres, de autoridades” (Quental, 1942, p. 33-34). A crítica daquele que não cumpre a missão, como é julgado o “**acrobata de estilo**”, o “sr. Castilho”, é assumida pelo defensor da missão “**despreocupado inteiramente com** o que se chama **vaidade, fama e nomeada**” (Quental, 1942, p. 87; e 93, respectivamente, sem grifo no original), ao contrário da motivação de *Brás Cubas* quanto ao *emplasto*, de “filantropia e lucro” (Assis, 1970, v. 13, p. 16, sem grifo no original). O fundamento filosófico adotado pelo *missionário*, retomando conceitos definidos por Schopenhauer, é explicitado em *Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade*, nos subtítulos *A Idéia de Ser; A missão fundamental da metafísica; A primordial antinomia: Ser e devir; Absoluto e Realidade; A Idéia de Realidade; e Análise da Idéia de Realidade* (Quental, 1946, p. 33-42). Os temas *materialismo* e *evolucionismo*, tratados em artigos, também são explorados nos poemas, por exemplo, em *A Idéia* e em *A História* e a influência dos “**apóstolos da Idéia Nova**” relativamente aos poetas brasileiros é afirmada no artigo *Antero no Brasil* (Silva, 1992, p. 237-246, sem grifo no original). Para situar o programa do romantismo, cf. *The use of Romantic Poetry* (Abrams, p. 326-335).

literário” por Machado de Assis (1970, v. 4, p. 177). Em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, o *defunto autor* explica-se:

Era fixa a minha idéia, fixa como... Não me ocorre nada que seja assaz fixo nesse mundo: talvez a lua, talvez as pirâmides do Egito, talvez a finada dieta germânica. Veja o leitor a comparação que melhor lhe quadrar, veja-a e não esteja daí a torcer-me o nariz, só porque ainda não chegamos à parte narrativa destas memórias. Lá iremos. **Creio que prefere a anedota à reflexão, como os outros leitores, seus confrades, e acho que faz muito bem.** Pois lá iremos. Todavia, **importa dizer que este livro é** escrito com pachorra, com a pachorra de um homem já desafrontado da brevidade do século, obra supinamente filosófica, de uma filosofia desigual, agora austera, logo brincalhona, coisa que não edifica nem destrói, não inflama nem regela, e é todavia **mais do que passatempo e menos do que apostolado** (Assis, 1970, v. 13, p. 20).

Especificamente quanto à afirmação da constituição de *Memórias póstumas de Brás Cubas* como parte da discussão de Machado de Assis relativamente aos objetivos da *estética realista*, a proposta é a de analisá-la como uma segunda estratégia utilizada na construção do texto literário, além da primeira indicada, de definir um personagem potencialmente capaz de genialidade, no qual a teoria proposta pelo *sistema* – este referido pela intertextualidade implícita – não funciona. Essa outra estratégia observada, que também coloca em discussão a proposta da *estética realista*, se define na forma do texto e é verificável na constituição da narrativa do *caso* e das *memórias* de *Brás Cubas*, pelo fato do autor operar com a citação de segmentos de textos literários da tradição com finalidade diferente da de *inventário da realidade*.

2.2.1.2.1 Sátira: recurso para a investida contra o *Realismo*

Pondo em prática o mesmo procedimento de Aristóteles, que pode ser encontrado também na formulação do *sistema* de Schopenhauer, de fundamentar a argumentação desenvolvida pela citação de segmentos de texto da tradição, Machado de Assis constitui a narrativa do *caso* que leva *Brás Cubas* à morte e à narrativa das *memórias* – enunciadas como *defunto autor* – com a adoção do mesmo recurso, pela referência a obras de arte da tradição. Quando procede desse modo, no entanto, compõe o texto numa intencionalidade diferente, subordinando essas citações à prática satírica,¹ de interpretação dos dados por

¹ Tal prática, diferente da classificação de Aristóteles (1993, p. 29; e 33), que pensa a comédia como imitação do ridículo, tem um objetivo: “Satire is usually said to lack plot, and it does not, indeed, in its abrupt, disjunct movements have the steady Aristotelian progression from a beginning, through a middle, to an end, which is usual in tragedy and comedy. But something does happen in satire: usually all the busy efforts and frantic activities of the fools eventuate in a regression, or the pure confusion implicit in their local activities. They rush madly about, scheme, plan, talk, and cover great distances, only to end in the same place they began. They make titanic efforts to raise themselves to godhead and

um outro ângulo possível de abordagem. Esse modo de conduzir o texto constitui um segundo nível de trabalho pelo qual a formulação textual pode ser considerada como de elaboração de um jogo lógico ou jogo na linguagem ou, ainda, da exploração de uma possibilidade “na infinita vertigem dos possíveis” (Eco, 1983, p. 536) na voz do personagem *Guilherme de Baskerville*, amigo de Ockham, em *O nome da rosa*. Tal jogo é praticável e torna-se compreensível se considerada a linguagem e a relação dela com o *real* na forma epistemológica enunciada na vertente em que se insere o filósofo Guilherme de Ockham.¹ A atenção de Machado de Assis para com essa possibilidade, que pode ser denominada de jogo com a linguagem, aparece explicitamente, também e por exemplo, nas crônicas de 15 mar. 1863² e de 7 jul. 1878.³ O modo pelo qual esse jogo se evidencia, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, é dado pelo fato de que o conteúdo de segmentos de texto utilizados intertextualmente pode, numa primeira observação, ser percebido como *inversão*, numa determinada direção, do texto sobre o qual o segmento é constituído e, uma vez considerado o conjunto, pode ser observada como característica adotada para o todo do texto literário.

A utilização do termo *inverter*, no caso de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, está relacionada à proposta enunciada no capítulo 160 – *Das negativas* e sua aplicação não pode ser considerada, como termo, isoladamente. Nesse contexto, por isso, não recebe a significação do conceito *carnavalização*, como proposto por Mikhail Bakhtin a partir da análise da obra sobre Rabelais,⁴ porque essa concepção está presa à noção que pode ser caracterizada pela expressão “epifania do mundo ao avesso” (Eco, 1983, p. 533), enunciada pelo personagem *Jorge* que, em *O nome da rosa*, tinha um objetivo e, como parte de sua consecução, procurava impedir a leitura do – suposto como existente no enredo – “segundo livro da Poética

overcome the limits inherent in nature, only to end lower than they started. They spread over all creation and master everything, only to reduce everything to nothing. The inevitability of their defeat and the scheme of the satiric plot is contained in the projects they pursue; alchemy, the invention of a perpetual motion machine, or the creation of utopia” (Satire, 2002).

¹ Relativamente ao texto literário *O nome da rosa*, além da referência explícita ao nome do filósofo, a referência está dada ao argumento dele, sobre a linguagem – “stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus” (Eco, 1983, p. 562) – situada numa área de trabalho diferente – a rosa – do *real*, e a relação entre as abordagens. A presença dessa corrente, no Brasil, ainda está para ser estudada, mesmo que o registro exista, se consideradas pelo menos três questões históricas: (a) a importância dela na *Reforma pombalina*; (b) o estudo desse conteúdo no seminário de Itu, no período em que nele estudou o regente Feijó, as implicações para a política de *regalismo* para a relação entre Estado e Igreja; e o debate, na década de 1870, da reforma do ensino público no Brasil (cf., sobre esses temas: Almeida, 1948a e 1948b; Azevedo; Beal; Chacon; Falcon, Fenton; Macedo, 1973; Novais; Pinheiro; e Pires, 1948 e 1949).

² Cf. a construção dos *Modelos e Despachos* da “Parte Forense” da crônica (Assis, 1970, v. 1, p. 222–227).

³ Cf.: “porque o folhetim requer um ar brincão e galhofeiro, ainda tratando de coisas sérias”, o cronista apresenta sua releitura do “relatório do diretor das escolas normais de uma das nossas províncias” na forma de pratos gastronômicos (Assis, 1970, v. 2, p. 65-75).

⁴ *A obra de François Rabelais e a Cultura Popular na Idade Média e Renascença*, publicada em 1965, foi elaborada sobre a “dissertação de doutorado, para o Instituto Górkí”, “Rabelais na História do Realismo” (Clark; Holquist, p. 281). O contraste com a epistemologia *realista*, adotada por Mikhail Bakhtin (cf. a época de formação, em Clark; Holquist, p. 43-87; e o *grotesco*, em Clark; Holquist, p. 318-320) pode ser observado na comparação com a análise da obra *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle: la religion de Rabelais*, de 1942, publicada por Lucien Febvre.

de Aristóteles” (Eco, 1983, p. 524) sobre o riso. Essa fórmula designada por *carnevalização*, que refere a inversão da hegemonia do poder instituído, poder político e/ou cultural, por um lapso de tempo, resulta da análise de um fenômeno cuja elaboração está subsidiada pela epistemologia *realista*. Tomada desde o romance¹ do autor italiano, professor de filosofia, ou pela análise dos norte-americanos Katerina Clark e Michael Holquist (p. 316), o conceito *carnevalização*, formulado por Mikhail Bakhtin, entre outros tópicos, indica uma inversão² dada por uma “festa” que é interpretada de um ponto de vista determinado, isto é, de uma dada teoria sobre a realidade, como “uma **vitória sobre o medo**. [...] Em seu âmago encontra-se [nessa festa] sempre a celebração da vida sobre a morte” (sem grifo no original).

O termo *inverter*, no caso da análise de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, passa a ser tomado a partir de uma outra base, como explicitação de uma das direções possíveis de interpretação adotadas – sempre no âmbito da linguagem – na relação com o conteúdo com o qual um segmento de texto se relaciona intertextualmente. Trata-se de um conceito que indica a formulação de uma outra possibilidade de abordagem de um determinado tema, entre as várias possíveis e, por isso, poderia ser melhor caracterizado pelo termo *subverter*, tomado no sentido de perturbar completamente; transtornar; ou, ainda, de desordenar um determinado sentido quando a formulação satírica é apercebida como uma dentre outras possibilidades na *infinita vertigem dos possíveis* dados na linguagem. A abordagem diversa, diferente daquela apresentada no *sistema* referido intertextualmente, como ocorre no capítulo 160 – *Das negativas*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, é proposta – numa tradição de forma que se apresenta como texto literário – com o objetivo de evidenciar, entre outros sentidos que também estão no texto, a fragilidade do valor de verdade e, portanto, da impossibilidade de hegemonia para a interpretação dos fenômenos por um *sistema* qualquer,

¹ “Claro que não. O riso é a fraqueza, a corrupção, a insipidez de nossa carne. [...] Elegei o rei dos tolos, perdi-vos na liturgia do asno e do porco, **representai as vossas saturnais de cabeça para baixo... Mas aqui**, aqui... [no fictício segundo livro da Poética] Jorge batia com o dedo em cima da mesa, [...] ‘aqui a **função do riso é invertida, elevada à arte**, abrem-se-lhe as portas do mundo dos doutos. Faz-se dele objeto de filosofia, e de pérfida teologia... [...] **a igreja pode suportar a heresia dos simples**, que se condenam sozinhos, arruinados por sua ignorância. O inculto desatino de Dulcino [de Navarra] e de seus pares **nunca porá em crise a ordem divina** [o *sistema* teológico adotado pela Instituição]. Basta que o gesto não se transforme em desígnio, que este vulgar não encontre um latim que o traduza. O riso libera o aldeão do medo do diabo, porque na festa dos tolos também o diabo aparece pobre e tolo, portanto controlável. Mas este [fictício] livro [de Aristóteles] poderia ensinar que libertar-se do medo do diabo é sabedoria. [...] deste livro quantas mentes corrompidas como a tua [Guilherme de Baskerville] tirariam o silogismo extremo, pelo qual o riso é a finalidade do homem!” (Eco, 1983, p. 532-533).

² “Ao contrário do ritual, o carnaval não é organizado por uma casta separada de especialistas que o criam de acordo com seus ditames exclusivos, religiosos ou estéticos. Todo mundo faz carnaval, cada qual é o carnaval: ‘O carnaval não é um espetáculo visto pelas pessoas, elas vivem nele, e todo mundo dele participa porque sua idéia mesma cinge toda a gente’. O carnaval estende uma espécie de hegemonia não apenas sobre o mundo, mas também por toda a parte: ‘**Enquanto dura**, [...] não há outra vida fora dele. Durante o tempo de carnaval, a vida está sujeita somente às suas leis [...] as leis de sua própria liberdade’. O carnaval é um **anti-ritual** minimamente ritualizado, uma celebração festiva do outro, as brechas e buracos em todos os mapeamentos do mundo delineados nas teologias sistemáticas, nos códigos legais, nas poéticas normativas e nas hierarquias de classe” (Clark; Holquist, p. 316, sem grifo no original).

porque qualquer *sistema* está elaborado na linguagem. Qualquer proposição é sempre dependente da operação dentro da lógica da linguagem e pode, uma vez enunciada, apresentar um dos modos possíveis de discussão do *sistema* ao qual se refere. A adoção do conceito *sátira* para caracterizar esse procedimento que opera no âmbito da linguagem tem em vista colocar em plano não importante a questão, também aberta por qualquer enunciado, da possibilidade de um conteúdo apresentado como obra literária impelir o leitor – como *apostolado* – na direção de uma mudança do próprio comportamento. Um paralelo possível desse limite dado pela *censura*, para exemplificar, poderia ser o do discurso político, partidário ou parlamentar, que, uma vez enunciado, não implica, necessariamente, a correção do comportamento daquele que é o objeto da admoestação; emenda de conduta que, para ocorrer, pode depender, por exemplo, de um ato de força justificado pelo poder judiciário. O conceito *sátira*, tomado sob essa premissa, permite adotar a definição enunciada por Enrique Suárez Ferreiro (Suárez, 2002), dela como “obra latina poética que pretende censurar”,¹ tomado no sentido de manifestar uma oposição – entre outras possíveis – a um determinado *sistema*, como formulado no contexto dos séculos III e II a.C, no cruzamento das “dinâmicas sociopolíticas” e “socioculturales” daquela época. O período de surgimento da *sátira* “como gênero” é adscrito pelo professor de filosofia espanhol ao contexto da “dinâmica expansionista” da “urbs de Roma” sobre a Magna Grécia, formulado especialmente quando dos conflitos militares relativos ao domínio da colônia Cartago. Esse contexto, ao mesmo tempo em que coloca em questão “la solidez de la Urbs como proyecto político”, mostra o caráter da “recepción de la tradición griega, ya helénica [...], ya helenística” que “fue cualquier cosa menos un proceso tranquilo y sosegado” numa Roma social e culturalmente, então, menos desenvolvida.

O segundo ponto a ser considerado é o da proposta da definição de *sátira romana* apresentada por Gilbert Highet no estudo *La tradición clásica: influencias griegas y romanas en la literatura occidental*, e isso por três motivos, um externo e dois internos ao texto. O motivo externo é o de que, como expresso em

¹ Cf. a *disputa* que Umberto Eco (1983, p. 157; 159, respectivamente) constrói, sobre as comédias latinas de “Apuleio e Luciano”, entre os personagens *Jorge* e *Guilherme*: “E João de Salisbury autorizou uma modesta hilaridade. E finalmente o Eclesiaste, do qual haveis citado a passagem à qual se refere a vossa Regra [daquela Ordem eclesiástica], onde se diz que o riso é próprio do tolo, admite ao menos um riso silencioso, de ânimo sereno.” ‘O ânimo é sereno [responde *Jorge*] somente quando contempla a **verdade** e se deleita com o bem realizado, e **da verdade e do bem não se ri**. Eis por que Cristo não ria. **O riso é incentivo à dúvida.**’ ‘Mas às vezes é justo duvidar.’ ‘Não vejo razão para isso [responde *Jorge*]. **Quando se duvida deve-se recorrer a uma autoridade, às palavras de um padre ou de um doutor, e acaba qualquer dúvida**” (sem grifo no original).

Moderna sátira brasileira, “a sátira sempre se esquivou a uma definição precisa”, propondo Malcolm Silverman (p. 9) para o trabalho empreendido, que a “definição da sátira através de um enfoque [...] amplo” apresentada por Gilbert Highet como a “visão” que “engloba a maior parte da prosa de protesto brasileira contemporânea, cuja pungência satírica cresceu bastante no último quarto de século, especialmente durante os períodos mais repressivos que sucederam à Revolução de 1964”. O *brazilianist*, no estudo da *sátira*, toma como material da observação os livros publicados no Brasil “aproximadamente do final dos anos [19] 50 [...] ao início de 1982”, em “prosa – ficção, crônica, humor e charges –”, sobre os quais “adota um enfoque temático” que salienta, ao lado dos “aspectos estilísticos específicos” (Silvermann, p. 10), a relação das publicações com *dinâmicas sociopolíticas* e *socioculturais* do contexto em que foram criadas.

Quanto aos aspectos relativos à formulação de Gilbert Highet, as duas questões a serem consideradas são (a) a definição do termo *sátira* e (b) o modo pelo qual ocorre a atualização dessa forma de texto. Quanto à primeira, o termo *sátira*, no latim, compartilha a raiz com “saturar”, cujo sentido é o de “una ‘olla podrida’, algo lleno de cosas diversas”, e “un término aplicable a todo, como ‘revista’, ‘miscelánea’ o ‘farsa’” (Highet, v. 2, p. 27-28) e essa característica se mantém nos autores referidos pelo historiador da literatura. A sátira romana apresentada em verso, afirma o historiador da literatura, por sua riqueza em técnicas e temas, influenciou mais do que a apresentada em prosa, mas, nas produções textuais editadas a partir do século XVI os autores não privilegiaram a primeira, tendo adotado “casi siempre la forma de algún otro género literario, inyectando en él los asuntos y el espíritu de la sátira, que es lo que en sus tiempos había hecho Luciano” (Highet, v. 2, p. 33). A afirmação desse trabalho de cooptação da forma e de sua atualização é exemplificada pelo historiador da literatura com a referência ao texto *The battle of the books: a full and true account of the battle fought last Friday, between the Ancient and the Modern books in St. James's Library*, de Jonathan Swift, avaliado como “una traducción en prosa de un fragmento de epopeya heroica” (Highet, v. 2, p. 33). Entre outros procedimentos semelhantes, que se tornam característicos na produção dos modernos, esses que, ao mesmo tempo, aprimoram a forma do texto, o historiador da literatura registra que

el *Cándido* de Voltaire es una caricatura de las novelas de viajes, lo mismo que *Der abenteuerliche Simplicissimus*; la obra de Rabelais es un libro de caballerías salido de quicio, y

termina con una parodia de la demanda del Santo Grial [sic]. Esto tiene la ventaja de dar gran libertad a los autores de sátiras y gran variedad a sus obras. Pero tiene la desventaja de malgastar y dispersar a menudo la vena satírica, porque la sátira viene a quedar revuelta con las actitudes y métodos peculiares de otros géneros literarios (Highet, v. 2, p. 33).

Quanto ao segundo aspecto, o estudo de Gilbert Highet situa o trabalho dos autores ingleses dos séculos XVII ao XVIII na relação com a tradição da comédia grega e da sátira romana presente no Ocidente desde a Baixa Idade Média, e, entre outros aspectos, introduz o tópico da importância do tema da *sátira* no contexto da produção romana, não excluindo a influência grega que esta recebeu e que a impulsionou ou atualizou, permitindo considerar, nessa influência, as tensões da integração de uma cultura dominada no quadro geopolítico imperial romano. Resguardadas as características peculiares desta, a definição proposta pelo historiador da literatura, “en gran medida aplicable a la sátira moderna”, diz:

sátira es un fragmento en verso, o en prosa mezclada con verso, de regulares dimensiones, escrito con gran variedad estilística y temática, pero casi siempre caracterizado por un abundante empleo del lenguaje coloquial, la frecuente intromisión de la personalidad del autor, su predilección por el chiste, el humor y la ironía, descripciones vividas y concretas, chocante obscenidad de temas y lenguaje, un tono de improvisación, alusiones tópicas, y la intención general de corregir a la sociedad exponiendo y fustigando sus vicios e necesidades. Su esencia se resume en la palabra *σπουδογέλοιοιον* = *ridentem dicere verum* = ‘decir, en chanza, la verdad’ (Highet, v. 2, p. 29-30).

Os autores estudados tanto pertenciam a grupos filosóficos distintos como se mostravam preocupados também com a recepção das próprias idéias e o estudo exemplifica a influência da literatura grega e romana que, a partir do Renascimento, contribuiu para a ampliação dos recursos utilizados pelos autores modernos na produção literária, contribuição que advém da observação dos diferentes métodos de construção textual e do aperfeiçoamento das técnicas dos antigos. Especificamente quanto aos satíricos romanos, o historiador da literatura inglês aborda os tópicos da **forma** e do **tema** e, quanto à implicação de ambos para o aprendizado do manejo da *sátira* pelos autores modernos, o analista trabalha especialmente sobre a elucidação do modo como especializaram a construção do texto em função da preocupação com o efeito do conteúdo junto ao público a que a obra se destinava. O estudo indica que a influência das *sátiras* e de *epigramas*, aliada à prática com “las sutilezas del estilo” fez que os autores modernos compreendessem

“cómo los estragos que un autor de sátiras puede causar con una estrepitosa y larga censura pueden ser más terribles aún si lo que dice es una frase epigramática, concisa, mordaz y lapidaria” (Highet, v. 2, p. 31).

A afirmação pode ser exemplificada pela referência às *sátiras* de Juvenal¹ e aos *epigramas*² de Marcial. Sobre o último, a indicação de María del Carmen Pérez Royo e María Luisa Ramos Morell é a de que os autores adotam propositalmente **a forma mais humilde de poesia** então em voga, com o objetivo de “expresarse con ‘la cruda verdad de las palabras’ (*lasciva verborum veritas*)” (sem grifo no original) sobre a vida em Roma, posicionando-se contra “un gusto clasicista que llenaba las obras de adornos mitológicos y retóricos, imponiéndose las declamaciones y descripciones de carácter épico”. O registro sobre Marcial³ indica, ainda, que a questão da recepção dos textos era levada em consideração, uma vez que em sua primeira obra, *Liber spectaculorum*, o autor introduz “un prefacio en prosa en el que se defiende de las críticas”. Sobre as *sátiras* de Juvenal, a ênfase dada por María del Carmen Pérez Royo e María Luisa Ramos Morell recai sobre o “carácter programático” delas, caráter apontado expressamente pelo registro do “deseo de escribir sátiras a la manera de Lucilio, realizando una agria crítica de la sociedad de su tiempo”. O caráter da obra é político, tendo o poeta dirigido “su **indignación** tantas veces sofocada contra la época” do imperador “Domiciano”⁴ (sem grifo no original).

Sublinhando que no trabalho textual dos modernos atuam também “ciertas influencias griegas” Gilbert Highet (v. 2, p. 28) ilustra a influência da *sátira* – a “única forma literaria inventada por los romanos” – no período moderno com a indicação de que a leitura predileta de Rabelais foi dada pelos textos de Luciano; de que Byron, quando ironizou a apoteose de Jorge III, estabeleceu, pela forma, um paralelo com o texto de Sêneca sobre o imperador romano Cláudio, o mesmo citado por Machado de Assis

¹ De Juvenal o autor cita a expressão “*panem et circenses*”, indicativa da “arte de burilar sobre el corazón humano con vitriolo puro”. A obra deste romano do século I está constituída de “expresiones parecidas, de sentencias que tienen la permanencia de una gran inscripción y el sonido inequívoco de la poesía sincera y perfecta”; a característica da obra é a de “ironía trágica de su actitud ante la vida” e seu poder de síntese chegou a poetas modernos que se expressam por meios distintos do adotado por Juvenal (Highet, v. 2, p. 31).

² Nome dado a “composiciones destinadas a ser grabadas en piedra”, originalmente “pensadas para su inscripción con carácter votivo o funerario”. O “epigrama literario, difundido extraordinariamente en época helenística”, tem como características: “brevedad, concisión, ingenio y vivacidad expresiva”; pensado, então, para “ser leído o recitado, extiende su temática y pasa a expresar la más variada gama de sentimientos”, abordando aspectos “eróticos, satíricos, costumbristas, festivos y, por supuesto, fúnebres” (Pérez, 2002).

³ Cf. a indicação de que a *sátira* é definida como gênero literário com influências do drama grego e da filosofia cínica; iniciada com o teatro, em Roma, as composições posteriores tomam caráter burlesco e moralizador. Entre os autores estão citados Ênio, Lucílio, Horácio, Pérsio, Juvenal, Menipo, Varrão, Sêneca e Petrônio, com destaque para Lucílio, criador desse gênero literário com forma autônoma. *Epigramas* literários tem Marcial, nascido em território espanhol do império romano, como autor que adotou a forma como único meio para expressar suas idéias (Pérez, 2002).

⁴ A quarta *Sátira* “es particularmente ilustrativa de cuáles son los motivos y las intenciones del poeta: desahogarse del horror experimentado en el inmediato pasado y resarcirse del obligado silencio. La crítica alcanza tanto al emperador, al que se censura su arbitrariedad y su crueldad, como a la clase senatorial, inclinada a la adulación y a la delación. Sin embargo esta crítica se hace extensiva al presente porque los defectos de la sociedad se perpetuaban y se hacían difíciles de eliminar” (Pérez; Ramos, 2002).

no capítulo 4 – *Idéia fixa*, de *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Swift, afirma Gilbert Highet (v. 2, p. 28-29), se inspirou nos contos de viagem dos clássicos para apresentar os temas da própria época, assim como fez Cyrano de Bergerac com “su viaje a la luna”, e Cervantes é relacionado entre os *satíricos* espanhóis¹ como um dos que recebem a influência romana, esta modelada pela forma *picaresca* da obra *Satírica*, de Petrónio. Como o salienta Maria Fernanda de Abreu (p. 171) no subtítulo *Os risos de Dom Quixote e o riso de Cervantes*, o reconhecimento crítico do personagem cervantino influencia também os autores portugueses, entre eles o tratamento dado por José Maria Latino Coelho à obra de Cervantes como “um livro engenhosamente satírico” e no registro da forma adotada por Camilo Castelo Branco nas *Memórias d’além da campa de um juiz eleito*.² Esse viés de produção textual da tradição literária também é registrado em Portugal, de acordo com o Dicionário de Literatura – editado por Jacinto do Prado Coelho – que, entre outros dados, salienta a reorientação da *sátira* objetivando “uma intervenção mais direta na vida política e social do País” (Dicionário, 1973, p. 995). A análise dessa abordagem é a de que essa prática antecipa “o domínio e a soberania que [a *sátira*] exercerá ao longo de todo o século XVIII”, dado que permite situar as referências de Machado de Assis (1970, v. 13, p. 55), no capítulo 12 – *Um episódio de 1814*, aos nomes de Nicolau Tolentino e Manuel Maria Barbosa de Bocage para o círculo de amizades lisboetas do personagem *Dr. Vilaça*. Relativamente ao século XVII, a indicação é a de que obras *satíricas* são publicadas em Portugal correspondendo a “condições [...] de ordem social, criadas pela ocupação filipina”. Nesse período em que Portugal e as respectivas colônias passaram, de 1580 a 1640, ao domínio do império espanhol,

a sátira funde-se com o panfleto político e o manifesto da resistência. É ainda hoje praticamente impossível [para a crítica literária] determinar a autoria de um imenso número de composições do gênero dirigidas contra o ocupante castelhano. A sátira multiplica-se e, até depois da libertação, continuará a visar quase todos os setores da vida nacional. **Esta literatura**, por razões óbvias, é redigida clandestinamente e **tem a sua origem no espírito popular, como o testemunham**, por ex., **as Cartas ou Testamentos escritos por Miguel de Vasconcelos no Inferno**. A sátira torna-se, por vezes, uma espécie de comentário crítico das efemérides nacionais,

¹ Gilbert Highet (v. 2, p. 35) informa que “en la España del Renacimiento hubo varios afortunados rivales de Luciano que escribieron sátiras en prosa. En primer lugar el erasmista Alfonso de Valdés (1490-1532), con su *Diálogo de Mercurio y Carón* y su *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, y después, hacia 1535, los desconocidos autores del *Crotalón* y del *Diálogo de las transformaciones de Pitágoras* [...]. Estas y otras sátiras desataron **una fecunda corriente lucianesca** que culminaría en el *Coloquio de los perros* de Cervantes, donde se mezcla con la corriente picaresca. Finalmente, Bartolomé Leonardo de Argensola, traductor de un *Diálogo de Mercurio y la Virtud* falsamente atribuido a Luciano, modeló sobre este autor su gracioso y divertido *Demócrito*, su acerado *Menipo litigante* y su sensacional *Dédalo*, cuyo asunto es un escándalo de la época” (sem grifo no original).

² Cf. também, sobre o tema, Maria Fernanda Abreu (p. 263; e 282-297).

mas nunca perde de vista o sentido histórico dos acontecimentos (Dicionário, 1973, p. 996, sem grifo no original).

O exame de um determinado material textual, portanto, não pode ser circunscrito à recorrência de “marcas peculiares do gênero” (Cândido, 1993, p. 19) de uma dada forma específica, para classificá-lo ou não numa determinada tipologia, justamente pela relação entre forma e conteúdo e pela sua dinâmica para se estabelecer como discussão de uma dada situação. Esse exame também não pode ser definido a partir de um critério teórico amplo adotado para suportar a classificação da obra de um autor, porque pode ocorrer, com esse procedimento, a perda da perspectiva dada pelo objeto específico de uma *sátira*. Esse é o tipo de risco que corre, por exemplo, a análise apresentada, por Alfred J. Macadam. O ponto de partida, no artigo *Machado de Assis: an introduction to Latin American satire*, publicada na Revista Hispânica Moderna, está demarcado pela afirmação de que “a new history of Latin American literature must be written” (Macadam, p. 180). Sob essa proposta, o literato brasileiro é estudado pela característica de que “he was conscious, as was his entire generation, of writing at the beginning of a national literature”, ressalvada que *beginning* significa – paralelamente ao citado exemplo de Zola como situado no início da novela francesa – que Machado de Assis inicia “a century of satire in Latin America” (Macadam, p. 182). *Memórias póstumas de Brás Cubas*, para o analista norte-americano, contém uma discussão sobre modelos literários, porque Machado de Assis pretendia que os leitores o percebessem “turning toward the eighteenth century satirists and Sterne instead of the more immediate and accessible literature of the nineteenth century” (Macadam, p. 182). Essa ampliação, baseada na premissa de uma idéia de representação da literatura, serve de base para uma leitura da produção literária com papel paralelo ao da crônica,¹ com o argumento de que os personagens criados pelo literato brasileiro têm existência “in a world in which **the external frame of the nineteenth century novel, dialectical history**, is absent” (sem grifo no original); para o analista, “Machado uses Brazil as a setting, and even when he writes about Brazilian affairs, as he does in *Esauí e Jacó*, he maintains a satirist’s attitude toward history”. A concepção dos personagens, propõe, apresenta-os “as sym-

¹ Cf. a proposta: “What unites contemporary Latin American prose writers is not a message or a style, but a vehicle, the means by which each one sets his personal vision into literary action. By examining satire, the particular genre which has dominated Latin American narrative since the time when Machado used it, we may approach Latin American narrative, and it is by returning to Machado’s writings that we may see why satire was the perfect vehicle for **representing** both Machado’s **personal concept of this world** and that **world as it expressed itself as a historical reality**. [...] The writing of extended narratives has a close association with the writing of historical chronicles, and this proximity has generated a tendency toward the representational in prose narrative” (Macadam, p. 180-181, sem grifo no original).

bols instead of personifications of the historical process with personalities”, porque para cumprir o objetivo, quando este não é o de representar o “Brazil”, o literato brasileiro pode mencionar dentro de um determinado interesse a sociedade brasileira, concluindo que Machado de Assis “reduces history to the level of stage prop” (Macadam p. 182).

Além do risco de que esta redução da análise não valorize a constituição da obra por sua apresentação como literária, para torná-la um paralelo da crônica histórica, um terceiro tipo de problema pode ser apontado para a interpretação de um determinado texto como satírico, problema demarcado pela definição de um conceito, para, a partir dele, proceder o exame do texto literário. Esse é o caso da adoção, por exemplo, de um conceito como o de *ironia*, um dos pontos que podem ser relacionados a pontos determinados que constam na sátira para definir a classificação do material observado, como se deduz da proposta apresentada em *Teoria e política da ironia*. Neste texto, sob um *corpus* conceitual específico para a identificação, por parte do espectador/leitor, da ironia construída por um autor em uma obra determinada e sob um procedimento no qual o exame da intertextualidade abarca um campo vasto, Linda Hutcheon propõe salientar a reação da crítica, do público e, principalmente, dela mesma,¹ sobre diferentes obras de arte e sob o critério da percepção de *marcadores* para a indicação da ocorrência de ironia. A identificação desses *marcadores* que determinam a *ironia* proposta por um autor na construção de uma obra específica tem, para a analista, sempre uma referência intertextual. Dentre o material examinado, chama a atenção a análise que a autora realiza sobre as atualizações apresentadas, no período das décadas de 1970 a 1990, por três produtores, sobre uma ópera de Richard Wagner. Os “marcadores intertextuais reflexivos” – constituídos nas respectivas montagens de óperas – por Ulrich Melchinger, Patrice Chéreau e Harry Kupfer são verificados por Linda Hutcheon (p. 237) a partir do proposto “enquadramento textual que fez a ironia aparecer”. A analista trabalha também com a consideração, ao lado da investigação da forma do material,

¹ Cf. o salto da observação pessoal para a conclusão formal, por exemplo, em: “Cada vez mais eu descubro que minha atribuição de ironia à sua [de Beauvais Lyons] obra se move da escala do objeto ou texto individual (onde, de fato, eu acho que os marcadores [intertextuais] estão mais e mais abrandados) para o contexto de seu espetáculo ou sua *œuvre* como um todo. Quando eu ouvi falar da posição ‘desconstrutivista’ em arqueologia, eu li mais e diferentes ironias literalizantes na obra de [Beauvais] Lyons: se [os arqueólogos] Michael Shanks e Christopher Tilley (em *Reconstructing Archaeology* e *Social Theory and Archaeology*) argumentavam que ‘o passado não existiu; ele é apenas um texto que nós escrevemos’ (Watson, 1990c: 673), então pode-se [a comunidade científica?] muito bem considerar que [Beauvais] Lyons criou o que Borges chamou de ‘hrönir’” (Hutcheon, p. 243). É preciso, além da atenção para esse salto favorecido pela utilização de analogia, colocar em discussão a citação atribuída, no texto, a Watson, de aplicação da metodologia *desconstrutivista* para o trabalho na área da Arqueologia, uma vez que os arqueólogos não discutem que houve um passado – porque isso impediria a base de pesquisa de qualquer projeto e, também, a possibilidade de argumentar pela liberação de verbas para a pesquisa –, mas, sim, trabalham com a noção de limites das interpretações construídas, limites dados pelo material levantado até o momento da elaboração daquela interpretação proposta.

do conteúdo do texto com o qual o trabalho está relacionado. Pelo fato de que são “os próprios marcadores que funcionaram para solicitar um [sic] interpretação irônica”, Linda Hutcheon se decidiu por afirmar que, dentre os proponentes das leituras atualizadas da ópera de Richard Wagner, “era [Harry] Kupfer que estava sendo, estranhamente, o mais fiel às intenções” do autor do século XIX, apresentadas em *Der Ring des Nibelungen*. Harry Kupfer, propõe a analista, “como um alemão que vivia e trabalhava na então Berlim oriental, [...] era conhecido por partilhar a crença de [Richard] Wagner [de] que o teatro pode influenciar idéias políticas e sociais, em parte porque ele oferece uma experiência coletiva e não individual. Como [Bertold] Brecht, [Harry Kupfer] pode ter querido perturbar a platéia, para” fazê-la “refletir sobre” a própria “experiência”, agindo pela *transcodificação* do conteúdo – a reflexão sobre o poder –, transformando a ópera “mítica e ‘atemporal’ em uma parábola politizada para uma época industrial, capitalista e nuclear” (Hutcheon, p. 237-238).

A conclusão – uma generalização com base na observação pessoal – apresentada em *Teoria e política da ironia* toma como base a abordagem do tema do papel do espectador/leitor para a atribuição de existência de ironia. Essa valorização do papel do espectador/leitor, mesmo com os limites da base do enunciado, é o fator que pode abrir para a consideração da importância do acervo cultural pessoal desse espectador/leitor para a decodificação de determinada obra – ou de segmentos dela – como irônica na relação com outra. Esse tema, além disso, salienta a importância, para análise, da identificação dos *marcadores* estabelecidos – como forma do texto – pelo autor de uma obra analisada (ou de segmento dela) para o entendimento do conteúdo tratado. Esse cabedal cultural necessário para decodificar um *marcador* determinado como irônico, utilizada a conceituação proposta por Linda Hutcheon, é formado tanto **(a)** pelos dados de que dispõe o espectador/leitor para a interpretação – um conjunto de dados que pode ser designado pelo conceito erudição –, como pela possibilidade de pesquisa (interdisciplinar; também em equipe) que possa ser empreendida a partir do material disponível ao alcance desse espectador/leitor, para que se estabeleça uma – também determinada – relação intertextual entre duas obras que estejam sendo comparadas, como **(b)** da fundamentação epistemológica adotada pelo espectador/leitor para a leitura interpretativa – entre outras possibilidades – como irônica.

Essa última questão que pode ser considerada a partir da análise de Linda Hutcheon, é significativa para a verificação do modo pelo qual, por exemplo, a interpretação de Sylvio Romero – em *Machado de Assis: estudo comparativo de Literatura Brasileira*, no subtítulo *O humorismo de Machado de Assis* – demarcou a fortuna crítica do trabalho do literato brasileiro. Essa mesma relação pode ser estabelecida desde o outro caso estudado pela analista, das instalações ou performances promovidas pelo “Dr. Lyons” – artista plástico e “professor adjunto de Arte na Universidade of Tennessee” – que promoveu ““ficções arqueológicas”” (Hutcheon, p. 241) operando a partir do modelo constituído pelo artista num trabalho intertextual constituído sobre o modelo dado no conto de Jorge Luis Borges¹ e seguindo a linha iniciada pela instalação *A civilização dos Llhuros*, de Norman Daly, que, “em 1972”, apresentou a primeira montagem “multimídia de um mundo de fantasia arqueológico” (Hutcheon, p. 239). A *ficção arqueológica* de Beauvais Lyons, apresentada no início da década de 1980, propõe a analista, estava demarcada por “sinais metairônicos” que deveriam ser percebidos pelo espectador e que “funcionavam para sugerir a possibilidade de jogo entre o histórico e o imaginado, o real e o falso” (Hutcheon, p. 341). Nos casos observados, propõe a analista, a exibição desses *marcadores* – inseridos propositalmente pelo autor no material apresentado –, operava de forma a permitir que “menções ecoantes de achados arqueológicos reais”² pudessem “**disparar** a atribuição de ironia” (Hutcheon, p. 241, sem grifo no original) pela identificação deles pelo espectador.

Essa conclusão, que nesse caso deveria ser relacionada à questão da ciência arqueológica como objeto de elaboração artística pelo viés da discussão de seu fundamento, também é apresentada para os casos das atualizações da ópera de Richard Wagner observadas, uma vez que, pelas indicações dadas pela analista, estava explicitada a relação intertextual com a obra referida, em que tais *marcadores* teriam que ser acionados para que os espectadores pudessem “enquadrar *Der Ring des Nibelungen*” na nova situação histórica, dada pela época de sua encenação, em que a atualização oferecia “um conjunto todo novo de

¹ “A conexão que [Beauvais] Lyons faz [...] entre ficção novelística e sua ficção ‘arqueológica’ não é acidental, pois, enquanto sua inspiração inicial veio de coisas tão diferentes como a *Utopia* de Thomas More, e a arquitetura hipotética de Piranesi, o paradigma foi tirado especificamente do conto ‘Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’, de Jorge Luis Borges, no qual uma sociedade secreta de *scholars* reconstrói[,] por meio da imaginação e de especulações[,] uma cultura inteira que eles só conhecem a partir de uns poucos fragmentos” (Hutcheon, p. 238-239).

² O termo *reais*, nesse contexto, deveria ser substituído por *autorizados*, porque os objetos ou fragmentos de objetos encontrados, de fato, existem, mas estão sujeitos, para serem validados como achados arqueológicos, à inserção em seriações de catalogações autorizadas por – pelo menos – uma instituição de pesquisa.

contextos para interpretar as palavras do libreto [da ópera], a narrativa encenada e mesmo a música” na direção que poderia ser chamada de *censura* – ou de *denúncia* – da nova forma tomada pela destruição da *Natureza* na segunda metade do século XX. Esse procedimento, afirma Linda Hutcheon (p. 238), é o que caracteriza o fazer “a ironia acontecer”, porque o espectador desempenha, “num certo sentido” a interpretação, “por meio da solicitação dos marcadores de desempenho de contextos circunstancial, textual e intertextual”. Isso significa, para a analista, que “‘reconhecer’ as ironias – por meio do enquadramento e da marcação de Lyons – é, em si mesmo, empreender uma atividade intencional [do autor]; assim, também seria o ato de [o espectador/leitor] ‘perder’ suas ironias intencionadas” (Hutcheon, p. 243).

Sobre essas conclusões é possível observar, primeiro, que ao propor *o jogo entre o histórico e o imaginado, o real e o falso* relativamente ao trabalho realizado nas *ficções arqueológicas* para estabelecer a possibilidade da leitura irônica de uma construção de artes plásticas, a autora deixa implicitamente registrada a base epistemológica que está sendo por ela adotada para a elaboração de uma teoria sobre a ironia. Essa base – *histórico/real* contraposto ao *imaginado/falso* – é outra, diferente daquela que estabelece o *jogo* ocorrendo na linguagem, esta mesma que é adotada na área de pesquisa científica da Arqueologia e também na da Pré-História. Em segundo lugar, tal base adotada para o estabelecimento da teoria é o fator que deixa transparecer que o reconhecimento dos *marcadores* e do *enquadramento* da obra como atividade intencional do autor implica também em ter como ponto de chegada da teoria a classificação, pelo crítico de arte, do espectador/leitor – se ele é ou não capaz de leitura irônica, se tal espectador/leitor *perdeu* ou não a identificação do *marcador* –, sem que tenha sido considerado que qualquer trabalho de interpretação é realizado a partir de um critério selecionado para tal procedimento e que um número *infinito* de critérios podem ser eleitos – utilizando a expressão do romance de Umberto Eco – para embasar diferentes interpretações válidas.

2.2.1.2.2 *O pobre rapaz sem experiência e embasbacado*

Esses dois pontos, a base epistemológica adotada pelo espectador/leitor de uma *sátira* proposta por um autor e a classificação desse espectador/leitor de acordo com a capacidade de decodificação, permitem estabelecer a base tanto para o exame de artigo publicado na *Gazeta de Notícias*, de 12 e 16 jan. 1892,

sobre o romance *Quincas Borba*, publicado por Tristão de Alencar Araripe Júnior na mesma década da edição, por Sylvio Romero, de *Machado de Assis: estudo comparativo de Literatura Brasileira*, como para o entendimento do modo pelo qual essas leituras, fixando determinados conceitos, demarcaram a fortuna crítica. Para estabelecer o paralelo sob a questão da base epistemológica, deve-se considerar que, em artigo na *Revista Brasileira* de 1898, Araripe Júnior referira o autor de *História da Literatura Brasileira* que, pela falta da “sagacidade” ou da “polidez artificial das grandes capitais” dava, quando chegou ao Rio de Janeiro, a impressão de ser “uma casca **caseavel**, vinda dos sertões de Sergipe, [que] tinha-se emboscado à Rua do Ouvidor e ameaçava a todo o mundo com a violência de sua mortífera peçonha”; que, tendo-se apresentado “na arena nu, como um atleta antigo”, esse “crítico foi recebido à maneira de um bárbaro”, mesmo que tivesse “um **cérebro iluminado pelos focos científicos do neocriticismo [neokantismo] alemão**” (Araripe Júnior, 1960, v. 3, p. 273, sem grifo no original). Essa avaliação da receptividade das idéias de Sylvio Romero na Corte, a colaboração, mesmo que efêmera, dos dois críticos na edição da revista *Lucros e Perdas: crônica mensal dos acontecimentos*, do início da década de 1880, além da presença, nos textos críticos, do mesmo vocabulário – por exemplo, *flor da cultura; filantropia; mundo/raças civilizadas; republicano platônico; Schopenhauer; estática* (Araripe Júnior, 1960, v. 1, p. 45; 341; 342; 346; 510; e 39, respectivamente); *capadocismo; e filosofia e pessimismo* (Araripe Júnior, 1960, v. 2, p. 459; e 459, respectivamente); *humanitismo e o socialismo românticos; utopia do humanitismo* (Araripe Júnior, 1960, v. 3, p. 312; e 324, respectivamente) – que é utilizado por Machado de Assis em construções com intencionalidade diferente e específica, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, são fatores que também não podem ser desprezados na análise do tratamento que os críticos deram ao material textual produzido por Machado de Assis.

Uma amostragem do posicionamento de Araripe Júnior vem dos artigos *Quincas Borba*, publicado em 1892, que aborda, predominantemente,¹ a personalidade de Machado de Assis; e *Idéias e sandices do*

¹ “As [personagens] mulheres do autor de *Quincas Borba* são, em regra, incolores, sem expressão. O motivo desta fraqueza acha-se na estrutura do talento de quem as imaginou. Os grandes pintores do gênero feminino foram sempre eméritos conquistadores [...] ou insignes mexeriqueiros [...]. / Machado de Assis, asceta dos livros e retraído ao gabinete, não as invadiu por nenhum destes aspectos. [...] / Outro tanto não sucede relativamente aos tipos masculinos. É certo que estes distanciam-se muito da **verdade, encarados como reflexo do mundo objetivo**; mas, atendendo a que o autor tira os elementos com que os constrói, em grande parte, da observação de si mesmo, **esses tipos ganham em excentricidade o que perdem em exatidão**, e por tal motivo tornam-se de um interesse palpitante para o leitor desprevenido, apenas preocupado com o desejo de entreter-se através do livro, com o espírito do escritos. / Sob este ponto de vista, folgo de poder hoje repetir o que, em 1883, dizia a respeito das *Memórias póstumas de Brás Cubas*: ‘O livro mais esquisito de quantos se têm publicado em língua portuguesa’” (Araripe Júnior, 1960, v. 2, p. 294).

ignaro Rubião, de 1893, em que, propõe o crítico, “o romancista andou revolvendo intencionalmente os carvões da sátira, para bulir com as respeitabilíssimas manias de alguns” dos “filósofos” antigos e modernos (Araripe Júnior, 1960, v. 2, p. 307; 309). Em outro artigo, *A Sátira. Suas origens. Os verdadeiros satíricos*, publicado, em fev./mar. 1893, no *Jornal do Brasil* – no período que é classificado por Alfred J. Macadam como de início da adoção dessa prática textual na América Latina – o primo de José de Alencar, ao considerar o tema, revela o modo pelo qual o crítico literário está reconhecendo os, na denominação de Linda Hutcheon, *marcadores da ironia* em obras enquadradas como *satíricas*. A leitura realizada por Araripe Júnior (1960, v. 2, p. 390), diferente das propostas de Enrique Suárez Ferreiro e de Gilbert Highet, parte da concepção de que, “antes de ser um fenômeno social e literário”, a *sátira* “é um fenômeno fisiológico”. Exemplificado esse *fenômeno* pela “malignidade” – a “hostilidade dirigida contra a fraqueza, a miséria, que raramente deixa de confundir-se com o ridículo” – manifesta também nos animais das “espécies inferiores”, como “os cães alterosos e soberbos de casas fidalgas” que se atiram “sobre o pobre [cão] lazarento, faminto”; o “frangote, garboso e de linda plumagem”; “o macaco e a raposa”, como o expressa, para o analista, o “bom senso do observador popular” nas “fábulas de Lafontaine” (Araripe Júnior, 1960, v. 2, p. 390), tal *fenômeno* é definido de um modo que contextualiza juízos expressos por Sylvio Romero, porque aparece

irritação do forte, sadio e triunfante, contra o fraco que se arrasta na sua impotência, na sua tristeza, intanguido [sic] pelo aleijão, a sátira, em sua expressão mais pura, não passa da **malignidade** produzida pela exuberância vital, momentaneamente desviada do eixo sobre o qual giram [organicamente] todos os fenômenos da vida universal. **Diferenciação do riso**, que, **como bem o definiu Spencer**, é a válvula por onde se dão as descargas do sobreexcesso [sic] de vida e de satisfação, ele [o *fenômeno fisiológico* que é a *sátira*] **começa a manifestar-se desde o irracional**, e, ascendendo até a vida social, na sua característica estética, **apresenta em todas as suas fases o mesmo sinal – a preponderância dos sentimentos maus sobre os benignos** (Araripe Júnior, 1960, v. 2, p. 390, sem grifo no original).

Marcando a diferença entre “o riso sadio” dos “satíricos orgânicos” e a “malignidade traduzida em estilo poético” de Swift e Sterne;¹ o critério aplicado por Araripe Júnior (1960, v. 2, p. 391) para definir

¹ Tratá-los como *humoristas sadios* é um “equivoco [...] prejudicial à boa inteligência dos textos”; e, ainda, “Swift, que nascera para pregador, doutrinário, fez-se poeta e procurou a forma do apólogo para traduzir o seu profundo pessimismo religioso, político e filosófico. Do encontro do seu mundo de idéias com a forma antagônica que lhe propunham resultou a ilusão de efeitos que deu a lugar a que dissessem: – Swift é um

quem o é, entre os vários autores citados, é explicitado no julgamento da obra de Juvenal. Sendo “repreensível erro” tratá-lo completamente como *satírico orgânico*, “apesar de ter dado ao seu livro o nome de *Sátiras*”, o autor romano “**não se purgou bastante do caráter de puro moralista**[²] para que a sua malignidade tomasse a **conveniente orientação**” (sem grifo no original), significando que *satírico organicista* é o autor *moralista* que fere “os **vícios**” que lhe parecem “ridículos”, que apresenta uma “alma indignada”, que é profundo psicólogo “e ainda mais profundamente saturado das **enfermidades do seu tempo**”, tirando “da clarividência do espírito toda a força e eloquência existente nos escritos” que nos legam. O “verdadeiro satírico, portanto, é um psicólogo a *rebours*” e não o é “o irônico, nem o pessimista, nem o cômico, nem o humorista doente” (Araripe Júnior, 1960, v. 2, p. 392, sem grifo no original). É essa abordagem da *sátira* como *psicologia* que adota *um caminho errado* que leva Araripe Júnior à adoção da conceituação da *sátira* como proposta por “A[uguste] Comte”, de “sistematização do espírito destruidor” e, desviando-se de argumentar contra muitos autores com opiniões manifestamente divergentes entre si e da exposição de “erudição”, propõe-se a indicar o trabalho de Gregório de Matos Guerra, um *satírico orgânico* – um verdadeiro *moralista* como Aristófanes e Diógenes – para tornar claro o ponto de vista adotado (Araripe Júnior, 1960, v. 2, p. 392-393).

Esse recorte teórico adotado é o que permite compreender o motivo pelo qual Araripe Júnior é o crítico, entre os observados, que deixa mais evidente que houve o reconhecimento, já na época da publicação dos textos por Machado de Assis, dos *marcadores* colocados tanto em *Memórias póstumas de Brás Cubas* como em *Quincas Borba* para indicar *ironia* quanto a determinados pontos de *sistemas* que estavam em discussão – provocando manifestações veementes – na Corte, no último quartel do século XIX. Esses *marcadores* foram reconhecidos, mas, provavelmente pelos respectivos compromissos com as teorias *satirizadas*, não foram percebidos como *ironia* mas, sim, como *erro*. No artigo *Idéias e sandices do ignaro Rubião*, a exposição da *doutrina do Humanitismo*, em *Quincas Borba*, constitui, para Araripe

satírico. Sterne fez a mesma coisa. Era uma alma mística, de asas cortadas e arrojada ao lamaçal de uma sociedade, por suposição sua, corrupta, desorientada, e convictamente louca. A resultante foi esta: Sterne fingiu voar com os cotos das asas sobre o lameiro, em que ele se sonhava submerso; e o seu sonho ainda repercutiu na consciência dos críticos, como se se tratasse de um Luciano ou de um Apuleu [sic]” (Araripe Júnior, 1960, v. 2, p. 391-392).

² A conceituação de *sátira organicista* pelo termo *moralista*, no *sistema* proposto, é o fator que deve ter levado, em determinado momento da fortuna crítica, a adoção dessa designação, relativamente a Machado de Assis, como ocorre nos textos, por exemplo, de Afrânio Coutinho e de Raymundo Faoro.

Júnior (1960, v. 2, p. 307) “o eixo de toda a filosofia excêntrica”, portanto, *desviada do eixo sobre o qual giram todos os fenômenos da vida social*, “que Machado de Assis procurou desenvolver através dos personagens do seu último romance”. Enumerando os *desvios* ou *erros* apresentados na obra *Quincas Borba*, como o da escolha do cão para a continuidade do nome do *filósofo*; o atropelamento que causou a morte da avó como registro do “fato insignificante [do qual] nasceu toda uma filosofia” – ela foi “o obstáculo” anteposto ao “proprietário” de um veículo, um “forte”, que queria chegar ao hotel e ao almoço programado, uma manifestação de que “Humanitas estava com fome” –, a descrição do “transcendentalismo da religião da humanidade” ou “princípio” de tudo; a apresentação da “outra lei universal: o *struggle for life*”; e, ainda, a teoria “acerca das batatas”, Araripe Júnior conclui que no romance “temos, portanto, o filósofo de Barbacena sustentando do mesmo modo as duas filosofias do século XIX que mais se tem hostilizado. Auguste Comte de um lado; de outro, Carlos Darwin. E [Machado de Assis] pretendeu que se abraçassem, que se beijassem” (Araripe Júnior, 1960, v. 2, p. 308-309).

A identificação dos *marcadores* e o não-entendimento do texto como *irônico* relativamente aos *sistemas* de Comte e Darwin está dado pela afirmação que segue no artigo: “Verdade é que Borba, tal qual o pinta Machado de Assis, era um simples, que não conhecia, ou quase não conhecia, autores e tratados; mas tinha fundo próprio, grande *stock* de idéias, adquiridas por uma espécie de endosmose intelectual, e intuição de todas as teorias inventadas e por inventar”, para designar outro objeto visado pelo “autor das *Crisálidas*”.¹ Conclui Araripe Júnior (1960, v. 2, p. 309) sobre Machado de Assis, este *filósofo* que *saiu a passeio em lugar de entrar em classe*:

Com um pouco mais de industrialismo e americanismo, [*Quincas Borba*] teria aberto à Rua do Ouvidor uma botica filosófica, onde combinasse, dosasse e vendesse as triagas^[2] à vontade do freguês. [...] / [Machado de Assis] fez de *Quincas Borba* um instrumento epigramático contra as duas grandes teorias do século. / Neste ponto Machado de Assis foi crudelíssimo com o pobre **Rubião**.

¹ Raimundo Magalhães Júnior (1981, v. 3, p. 32) registra que, em 1870, Araripe Júnior “hostilizara Machado de Assis” quando da publicação de *Falenas e Contos fluminenses*.

² “Medicamento em cuja composição, variável, entravam dezenas de ingredientes e que os antigos supunham eficaz contra picadura de qualquer animal venenoso; era apresentado sob forma de eletuário, com mel” (Dicionário, 2000).

Quem nos diz que este personagem não seja o Brasil?^[1] / De um lado, temos o Quincas Borba. / Machado de Assis elevou-o nas asas de uma imensa filosofia; fez desse louco sublime um rival de todos os rivais. / Quincas Borba prevê o futuro. Riquíssimo de dinheiro, lega toda a sua fortuna a [Rubião,] **um homem de espírito estreito e incapaz de compreendê-lo, um ignaro**, seu herdeiro universal e executor das suas últimas vontades. [...] / Machado de Assis não declarou no livro se Quincas Borba, instituindo essa espécie de tutela ao cachorro, o fez levado por impulso consciente de perversidade, por ironia filosófica ou por maldade de caráter mórbido. / Tenho como certo, entretanto, que o autor [Machado de Assis] da obra quis divertir-se à custa de coisas muito sérias, tais como devem ser consideradas as afecções mentais [a loucura?], e, para não perder todo o efeito da sua concepção, [Machado de Assis] **escolheu esse cachorro e principalmente este ignaro Rubião para cabeça-de-turco das suas cóleras de filósofo buissonnier** (Araripe Júnior, 1960, v. 2, p. 309, sem grifo no original).

A manifestação de Sylvio Romero e a adoção do *realismo* como modelo estético por Araripe Júnior – mesmo criticados os excessos, como manifesto nos artigos sobre *Germinal* – são dois dos fatores que podem justificar o registro, no Dicionário de Literatura (1973, p. 1001) editado em Portugal, da conclusão, relativamente à presença da redação de textos satíricos no Brasil, de que “a sátira constitui-se, no panorama histórico da literatura brasileira, num capítulo de secundária importância, mercê de uma generalizada tendência para o lirismo amoroso e sentimental e para uma bonomia pachorrenta que raro se transforma em agressividade”, *capítulo* que apareceu no final do século XIX com a preocupação de “ridicularizar a Monarquia decadente e colaborar na campanha [do Partido Republicano] pela abolição da escravatura”, publicada em paralelo ao “panfleto político”. Observada a poesia, de acordo com o autor do verbete, ela, “com o Realismo, [...] artificializa-se, de modo a repelir a *sátira*, exceto nas caricaturas de Aloísio de Azevedo e Raul Pompéia, ou nos poemas galhofeiros dum poeta que, qual um Gregório de Matos redivivo, era, essencialmente, um satírico e um repentista: Emilio de Menezes. Num caso e noutro, porém, trata-se tão-somente de atitude ‘literária’, destituída de intuítos renovadores”.

¹ Cf. Raimundo Magalhães Júnior (1981, v. 3, p. 32): “De todo o volume *Papéis avulsos*, Araripe Júnior destacou”, em 1882, “apenas um dos trabalhos. ‘A Teoria do Medalhão – aliás [anota Magalhães Júnior] com passagens muito parecidas com as de um ensaio de Luciano de Samosata intitulado ‘O Professor de Retórica’ –, para dele tirar ilações políticas”, dizendo que “três vezes venturosos são aqueles que, longe do bulício da política, mergulhados na vida ideal do gabinete, conseguem sanear o próprio espírito com a contemplação da natureza e da humanidade em abstrato. Tem carradas de razão o estimado poeta Machado de Assis em ocupar os seus lazeres com a composição dos seus belos livros. / É muito melhor, muito mais fortificante preocupar-se a gente com o que devia ser o Brasil do que como que ele é na realidade. [...] / Somos com efeito um país de medalhões; e o autor dos *Papéis Avulsos* faz ressaltar o caráter atrofiante com que essa espécie funesta desenvolve-se, difunde-se em todas as relações da vida pública no Brasil. / Os medalhões são as **moléculas** que compõem todo este **grande corpo** que afronta o Atlântico [...]. / Suprimi-as, e já não teremos o país singular que conhecemos, em que vegetamos, em que nos contorcemos por falta de espaço para movermo-nos” (sem grifo no original).

Do ponto de vista do exame de uma narrativa literária como *Memórias póstumas de Brás Cubas*, a alternativa para a adoção da metodologia centrada na recepção do leitor, pelo tipo de limite que impõe para a análise, pode ser colocada em segundo plano para assumir o exame da construção do texto por sua forma e pelo conteúdo explorado como *sátira*. Esta proposta considera, principalmente, o modo de trabalho do autor, de atuar também sobre o procedimento de fundamentação dos argumentos como o fizeram Aristóteles e Schopenhauer, para subverter os segmentos de texto referidos numa determinada direção, pela intertextualidade praticada. Por essa prática, *Memórias póstumas de Brás Cubas* pode ser analisado como inserido numa tradição literária que remonta, por exemplo, ao trabalho de Aristófanes,¹ ao de autores romanos,² ao de Rabelais³ e ao de Cervantes⁴ e que inclui Luciano.⁵ A possibilidade da adoção desse viés comum de análise para as obras desses autores pode ser definida pelos fatores da utilização, no texto literário, do vocabulário dos sistemas filosóficos da época e, entre outros recursos textuais adotados, pela referência a nomes de filósofos; a sistemas pedagógicos, estéticos e/ou políticos; e pelo trabalho elaborado sobre a forma de edição dos textos da época. Os autores, se considerada essa como uma tradição, nesses

¹ Diferente de Araripe Júnior, Maria de Fátima Silva (p. 9), a partir da análise das comédias de Aristófanes, propõe que o autor “adota o tom peremptório de quem está seguro do projeto que defende, o de ter, junto à comunidade, **uma palavra de intervenção**” (sem grifo no original). Na obra *Cavaleiros*, propõe, o autor faz um inventário do “passado da comédia e estabelece os marcos principais na tradição de que se sente herdeiro”; “dois concorrentes políticos”, nessa obra, “disputam com denodo o título de ‘demagogo perfeito’”.

² O recurso, fixado como gênero presente na cultura romana desde o século IV a.C., época em que os jovens romanos adotaram a prática de pôr em cena diálogos em verso, nos quais jocosos personagens, com aspecto e linguajar de campônios, pilheriam a custa das figuras do tempo” (Sousa. In: Horácio; Ovídio, p. 5), é utilizado na forma de epigramas, em Marcial, na forma de poesia, como nas *Sátiras* de Horácio, e em *Os fastos*, de Ovídio. Arlete José Mota e Ivone da Silva Rebello (p. 113) afirmam que “o satirista” Juvenal parodiava “o gênero épico”, lançando “sua indignação contra a ideologia política vigente. Para Enrique Suárez Ferreiro, o contexto de enunciação das formas satíricas específicas dos romanos Catão, Ênio e Lucílio é aquele em que a cultura helênica determinava o ensino da elite patricia (Suárez, 2002).

³ O texto crítico de *Gargantua e Pantagruel*, organizado pelo professor de filosofia Louis Barré – presente na biblioteca de Machado de Assis – contém uma detalhada informação biográfica de Rabelais e destaca a abordagem satírica, em prosa, do contexto cultural e filosófico-teológico da época. Tendo Iniciado a carreira eclesiástica como noviço franciscano em 1511, Rabelais é apresentado em conflito constante com os “sorbonnistes”; a edição inclui uma *Clef supposée des allégories du Gargantua et du Pantagruel*, enumerando a possível referência dos personagens em personalidades da época (Barré. In: Rabelais, 1856, p. 10; 599-600, respectivamente). Na reconstrução ideológica – as reformas religiosas –, “Rabelais remplit ce rôle à la tête de l’armée intellectuelle de son époque. Il osa le premier, attaquer tout ce que les temps antérieurs avaient légué au sien des germes avortés et corrompus. Vieilles idées, vieilles coutumes, antiques préjugés, croyances absurdes, respects usurpés, il sapa hardiment tout ce que s’opposait à l’établissement d’un ordre nouveau fondé sur le développement autonome de la raison et de la science” (Barré. In: Rabelais, 1856, p. 6).

⁴ Nomeado como processo *paródico* por Maria Fernanda de Abreu (cf., especialmente, o capítulo 5 – *Os fios da meada: rir-se, fazer rir, modos de rir*), a importância de *Dom Quixote* pode ser estudada pelas traduções publicadas na Europa (cf. Moretti, p. 172). A incorporação de recursos apresentados em *Dom Quixote* em outros textos dessa tradição (como em *Tom Jones*, por exemplo) pode ser verificada também pela forma do texto, como no caso do título dos capítulos, que imitam a forma dos subtítulos de documentos oficiais dos Estados imperiais da época. Comparar a forma dos títulos, por exemplo, com o “Capítulo CLXXII. Que trata da festa, e aparato, que os tupinambas fazem para matarem em terreiro a seus contrários” ou o “Capítulo CLXXVII. Que trata, de como entre os tupinambas há muitos mamelucos, que descendem dos francezes, e de hum indio, que se achou muito alvo”, do relatório “Notícia do Brazil, descrição verdadeira da costa daquele Estado, que pertence à Coroa do Reino de Portugal, sítio da Bahia de todos os santos”, apresentado por Gabriel Soares de Souza ou por Francisco da Cunha, em 1589, ao Conselho de Estado português (Collecção, p. 341, grafia original).

⁵ A *sátira menipéia* é caracterizada por “obras em prosa, com breves interludios em verso que suelen ser parodias”. Trata-se de um “estilo inventado por el filósofo cínico griego (o más bien sirio) Menipo de Gábara, que floreció hacia 290 antes de nuestra era, y que al parecer se sirvió de él para ridicularizar a ciertos filósofos adversarios suyos”; quanto à dependência da prosa satírica moderna dos satíricos clássicos, a dependência é pequena, exceto no que se refere a Luciano (Highet, v. 2, p. 28; 35, respectivamente). A indicação dessa relação com *Memórias póstumas de Brás Cubas*, somente como dependência relativamente à forma do texto e não quanto ao debate de idéias filosóficas da época, foi estudada por Enylton de Sá Rego (1983; e 1989).

casos, tanto **(a)** atualizam para novos contextos a discussão de *sistemas* – filosóficos, políticos e/ou estéticos – de pensamento elaborados numa determinada época e com características específicas, os *sistemas* apresentados com a pretensão de absolutos; como **(b)** trocam de contexto a afirmação do *sistema* referido na obra produzida, exacerbam o conteúdo ou, ainda, subvertem o sentido da proposta, o que provoca um jogo elaborado e apresentado na linguagem; e, ainda, **(c)** podem cooptar a forma criada por outros autores dessa – observados os dados retrospectivamente – dinâmica tradição, para apresentá-la num novo contexto.

Nesse segmento da atividade literária, colocado o conteúdo em sua perspectiva política e considerado o texto literário por sua forma específica num determinado contexto, é que pode ser verificada a atualização constituída por Machado de Assis em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. O estudo da **forma** do texto literário e do conteúdo abordado, por isso, primeiro, é constituído por um levantamento – importante, não exaustivo – dos recursos textuais utilizados no texto, para, então, tratar especificamente do ponto de vista literário e da relação deste com o ponto de vista histórico de análise do texto, considerados sempre sob o pano de fundo dado pelo debate na área da *Estética* em curso no Rio de Janeiro de fins da década de 1870. A abordagem do contexto histórico, no estudo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, por isso, privilegia a investigação da *sociologia*, como enunciada em meados do século XIX, como formulação científica – *materialista* – defendida com a pretensão de compor um padrão para a produção da arte.

A análise da forma do texto *Memórias póstumas de Brás Cubas*, para subsidiar o exame do contexto literário e do contexto histórico dessa produção, pode ser realizada sob a consideração do *método* da *ciência* não só como o autor o apresenta no capítulo 9 – *Transição* da obra estudada, mas também como apresentado na crônica de 17 maio 1896:

A cidade estivera agitada por motivos de ordem técnica e politécnica. Outrossim, era a véspera da eleição de um senador [...]. Dois candidatos e dois partidos disputavam a palma com alma. Vá de rima; sempre é melhor que disputá-la a cacete, cabeça ou navalha, como se usava antigamente. A garrucha era empregada no interior. Um dia, apareceu a lei Saraiva, destinada a fazer eleições sinceras e sossegadas. Estas passaram a ser de um só grau. Oh! **ainda agora me não esqueceram os discursos que ouvi**, nem os artigos que li por esses tempos atrás, pedindo a eleição direta! A eleição direta era a salvação pública. Muitos explicavam: direta e censitária. **Eu, pobre**

rapaz sem experiência, ficava embasbacado quando ouvia dizer que todo o mal das eleições estava no método; mas, não tendo outra escola, acreditava que sim, e esperava a lei. A lei chegou. Assisti às suas estréias, e ainda me lembro que na minha seção ouviam-se voar as moscas (Assis, 1970, v. 4, p. 176-177, sem grifo no original).

Esse modo de construir a expressão de uma concepção, no caso de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, está centrado na estruturação da **forma** do texto, que pode ser observada pela articulação das temáticas da tradição literária da cultura ocidental, constituídas pela narrativa de uma vida, que se apresenta como *memórias* e *caso*, trabalhadas sobre segmentos de texto de obras da tradição, questão que também pode colocar em discussão a classificação dessa narrativa literária, dada pela História da Literatura Brasileira, como obra *realista*; e pela adoção, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, da concepção de *livro do mundo* – presente na tradição filosófica desde o medievo – em oposição à concepção de *mundo* como *espelho*. O encaminhamento do estudo da narrativa do *caso* e da narrativa das *memórias* feita a partir da consideração do texto como uma elaboração satírica, toma como ponto de partida o capítulo 160 – *Das negativas*, onde o narrador enuncia como o resultado positivo do balanço que fez da *vida* não o prazer fruído – como ocorre no *cálculo* de Schopenhauer – mas a tomada de consciência dos *males* de que fugiu. Essa contabilidade é radicalizada, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, quando o autor adota como ótica privilegiada para o enunciado do saldo, pelo narrador, aquela que pode indicar – de modo conclusivo, uma vez que o narrador está morto – a não existência da descendência e, por isso, desacredita o ponto fundamental da *vontade de viver* da *natureza* no sistema enunciado por Schopenhauer. Esse saldo constitui a *derradeira negativa* dentre as enunciadas no capítulo 160 – *Das negativas*, principalmente se considerado o júbilo manifesto por *Brás Cubas* no capítulo 90 – *O velho colóquio de Adão e Caim*, quando da expectativa do nascimento de “um filho! um ser tirado do meu ser!” (Assis, 1970, v. 13, p. 272). Esse resultado da avaliação do *legado da miséria humana* é apresentado, no texto, pela constatação da não-ocorrência da procriação, esta mesma que é apresentada como sorte inevitável dada no *determinismo* do *mundo físico* (o *positivo*), de acordo com o sistema filosófico organicista que está sendo satirizado. A conclusão, que reafirma a apresentação do capítulo 1 – *Óbito do autor*, é explicitada, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, pela formação de dois subgrupos de texto, dos quais os capítulos 2 – *O emplasto*

ao 9 – *Transição* constam da *exposição sumária do caso* que o levou o narrador à morte e à elaboração da contabilidade que anuncia o *saldo*, e os capítulos 10 – *Naquele dia* ao 159 – *A semi-demência*, da *exposição das memórias*.

2.2.2 Exposição do caso: *Processo extraordinário*

O primeiro dado a ser destacado para a investigação da **forma** do subgrupo de capítulos que apresentam a *exposição sumária do caso* que provocou a morte do narrador foi introduzido no último parágrafo do capítulo 1 – *Óbito do autor*, que aborda a morte por *pneumonia* provocada por uma *idéia grandiosa e útil* e ali já está indicada uma formulação que é constante do material que segue: “Julgue-o por si mesmo” o leitor, propõe *Brás Cubas* (Assis, 1970, v. 13, p. 14). Na seqüência da exposição aparecem, por exemplo, a *idéia do emplasto como remédio anti-hipocondríaco* e como produtor de “vantagens pecuniárias”; como ação “verdadeiramente” cristã e como “amor da glória”, as últimas configurando as diferentes duas posições defendidas pelos dois tios, respectivamente o “cônego” e o “militar”, para o que o narrador propõe: “decida o leitor” dentre as possibilidades (Assis, 1970, v. 13, p. 15-16). No capítulo 3 – *Genealogia*, está presente a mesma característica, pois o “fundador” da linhagem *Cubas* era tanto fabricante de tonéis como “lavrador”, mas o crédito de sê-lo foi para o filho, o “rapaz” que “estudou em Coimbra” e que “primou no Estado”. Um trocadilho deu a possibilidade, informa o narrador, da tentativa de modificar a origem do sobrenome da linhagem, isso “depois de experimentar a falsificação” – na referência ao, de fato, fundador de uma das cidades importantes da história da formação da colônia como parte do império dos Bragança –, *falsificação* que, aparentemente, resulta no nome do personagem *Brás Cubas* (Assis, 1970, v. 13, p. 17-18). Essa pode ser considerada como mais uma indicação possível, porque os nomes *Brás* e *Cubas* participam também da tradição satírica. *Hudibras* é o personagem da sátira – em verso – de Samuel Butler, que Jan Veldkamp (p. 2; 45; 90, respectivamente) relaciona ao trabalho de “the

great Spaniard Cervantes [1] and the great Frenchman Rabelais”², denominada “a mock heroic poem, or burlesque romance as Morley calls it”, e discute o poema sob o critério da influência da sátira menipéia. O poema de Samuel Butler, publicado em 1806 com notas de Zachary Grey, referindo os temas políticos, filosóficos e literários abordados pelo autor, faz parte do acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro;³ o mesmo não acontece com o *auto* espanhol, denominado do *Brás Quadrado*, mas ele é referido por Camões no *Auto do Filodemo*.⁴ O sobrenome do personagem criado por Machado de Assis, *Cubas*, além de aludir à tradição filosófica de *Diógenes*,⁵ que vivia numa pipa, também pode ser relacionado ao poema do mestre-cantor e sapateiro Hans Sachs, *El sastre y la canasta*, este um cabaz para o transporte de alimentos; o traje tendo inspirado *Sartor resartus*, de Carlyle.⁶

O capítulo 4 – *A idéia fixa* retoma aquela designada antes, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, só por *idéia*, a que *se pendurou no trapézio* que o narrador tinha *no cérebro* e logo, no texto, é referida como “idéia móbil, vaga ou furta-cor” (Assis, 1970, v. 13, p. 20). A demonstração da *idéia* – transformada em *fixa* – como causa da morte é apresentada pelo narrador: “Deus te livre, leitor, de uma idéia fixa; antes” não ver nenhuma fazendo *as mais arrojadas cabriolas de volatim* num *trapézio* do *cérebro*, afirmação transposta, no texto, para a terminologia bíblica, subvertido o conteúdo daquela expressão:⁷ “antes” ter “um argueiro, antes uma trave no olho” (Assis, 1970, v. 13, p. 15; 19). A noção enunciada pelo narrador não é nova para o

¹ “Butler has certainly **not copied** Cervantes. What **he has borrowed** from the Spaniard is **the design of the work**. [...] The dozens of romances of chivalry which were ridiculed by Cervantes, did the same” (Veldkamp, p. 173, sem grifo no original).

² *Hudibras*, I, 1, 147-148: “words congealed in Northern Air”. Sobre o verso, Jan Veldkamp (p. 212) anota: a expressão, originalmente, foi “borrowed by Rabelais from Plutarch, where we find: ‘For Antiphanes said by way of a joke, that in a certain town the voices were at once frozen by the extreme cold, and that there upon in the summer, when they thawed again, one might hear what had been said in the winter: in the same way, he said, most people hardly understood in their old age what had been told them by Plato in their youth’”.

³ No acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro constam também os volumes *Hudibras, with an introduction by Henry Morley*, de 1885; e um exemplar dos poemas, editado em 1822, todos indexados na coleção do Visconde de Taunay.

⁴ “Filodemo: ‘Ora dais me a vida. Vamos ver se por ventura aparece, porque Venadoro, irmão da senhora Dionisia, é fora à casca, e sem ele fica a casa despejada; e o senhor Dom Lusidardo anda no pomar todo o dia; que todo o seu passatempo é enxertar e dispor, e outros exercícios d’agricultura, naturais a velhos; e pois o tempo nos vem à medida do desejo, vamo nos lá; e se lhe puderdes falar, fazei de vós mil manjares, porque lhe façais crer que saís mais desperdiçado d’amor que um **Brás Quadrado**’” (Camões, 2003).

⁵ Diógenes, exilado em Atenas por causa do envolvimento da família na falsificação de moedas, obrigou o cínico Antístenes a aceitá-lo como discípulo. Entre as anedotas que são referidas à sua vida estão as de que morava em um tonel; que andava com uma lanterna na mão, procurando um homem honesto; e que afirmou “Dogs and philosophers do the greatest good and get the fewest rewards” (Diógenes, 2002a; e 2002b).

⁶ “If aught in the history of the world’s blindness could surprise us, here might we indeed pause and wonder. An idea has gone abroad, and fixed itself down into a wide-spreading rooted error, that Tailors are a distinct species in Physiology, not Men, but fractional Parts of a Man. Call any one a *Schneider* (Cutter, Tailor), is it not, in our dislocated, hoodwinked, and indeed delirious condition of Society, equivalent to defying his perpetual fullest enmity? The epithet *schneider-mässig* (tailor-like) betokens an otherwise unapproachable degree of pusillanimity; we introduce a *Tailor’s-Melancholy*, more opprobrious than any Leprosy, into our Books of Medicine; and fable I know not what of his generating it by living on Cabbage. Why should I speak of **Hans Sachs** (himself a Shoemaker, or kind of Leather-Tailor), with his *Schneider mit dem Panier*? Why of **Shakespeare**, in his *Taming of the Shrew*, and elsewhere? Does it not stand on record that the **English Queen Elizabeth**, receiving a deputation of Eighteen Tailors, addressed them with a ‘Good morning, gentlemen both!’ Did not the same virago boast that she had a Cavalry Regiment, whereof neither horse nor man could be injured; her Regiment, namely, of Tailors on Mares? Thus everywhere is the falsehood taken for granted, and acted on as an indisputable fact” (Carlyle, 1956, p. 217, sem grifo no original).

⁷ Cf. Mateus 7³; e Lucas 6⁴¹.

autor, que a utilizou em *A mão e a luva*, na voz do personagem *advogado*: “sem idéia fixa não se faz nada de bom neste mundo”¹ (Assis, 1994, v. 1, p. 161), e a apresentação dessa noção como objeto principal da atenção do narrador e num contexto textual específico, por isso, é o que precisa ser compreendido. Num enquadramento textual em que a própria questão da interpretação é o objeto de observação e em que ela mesma é indicada ou como não suficiente – uma vez que *natureza* e *história* não são confiáveis – ou apresentada sob ressalva ou, ainda, ironizada pela fragilidade da fundamentação, é que *Brás Cubas*, expondo ainda mais o problema de estabelecer o fundamento da formulação teórica ou doutrinária para uma determinada prática, argumenta, relativamente ao *caso* da própria morte: “Vê o Cavour; foi a idéia fixa da unidade italiana que o matou”, ressaltando em seguida o narrador, no texto: “Verdade é que Bismarck”, em 1880 e também padecendo da *idéia fixa* da unidade alemã, “não morreu” (Assis, 1970, v. 13, p. 19).

A relatividade de qualquer interpretação proposta pelo narrador para com fatos ocorridos e a fragilidade da organização lógica da linguagem para a justificativa de determinada conclusão são questões exploradas na seqüência do texto, que aborda essa “volúvel história”, isso porque ao *defunto autor* “cumpre advertir que a natureza é uma grande caprichosa” e não se submete à “história[,] uma eterna loureira”, e que tampouco ocorre o contrário (Assis, 1938, v. 5, p. 19-20). O último termo da proposição, a *história*, recebe, em outro ponto do capítulo, a conotação popular de *meretriz*, como o faz entender a expressão, também utilizada, “a história com os seus caprichos de dama elegante” (Assis, 1970, v. 13, p. 20). Para, por exemplo, interpretar os dados disponíveis sobre os dois contendores pelo poder – Cláudio, o *césar* romano, e Lucrecia Borgia (filha do papa Alexandre VI e irmã de César Borgia. Cf. *Els Borgia*, 2003; e *Alexandre*, 2003) –, o narrador deixa-se “estar entre” os *poetas* Sêneca e Victor Hugo² ou entre os *historiadores* “Suetônio” e “Gregorovius” (Assis, 1970, v. 13, p. 19), autores, respectivamente, de *De vita Caesarum* e de *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*. Reforçando a possibilidade de discutir o estatuto de qualquer interpretação, novamente propõe ao leitor, na seqüência do texto, que escolha “a comparação que melhor

¹ A baronesa opunha às sugestões do advogado a resistência mole e atada de quem deseja aquilo mesmo que recusa. – O doutor é terrível, dizia ela. Em se lhe metendo uma cousa na cabeça, ninguém mais o tira daí. – Justamente, é uma **idéia fixa**. Sem **idéia fixa** não se faz nada bom neste mundo” (Assis, 1994, v. 1, p. 161, sem grifo no original).

² O drama em prosa *Lucrecia Borgia* (1833) pertence ao período mais produtivo da carreira do novelista, poeta e dramaturgo francês; a partir de 1830, Victor Hugo assegurou, na França, o êxito do *Romantismo* (Hugo, 2002).

lhe quadrar”, sem “torcer [...] o nariz”, entre as alternativas enunciadas para definir o quanto “era fixa a minha idéia”. Expressamente, afirma que a preocupação do narrador é com a “reflexão”, do âmbito das *Idéias*, enquanto o leitor “prefere a anedota”, isto é, os *fatos* ou fenômenos que configuram a “parte narrativa” das “memórias” (Assis, 1970, v. 13, p. 20).

No segmento de texto que configura a *anedota*, a narrativa dos *casos* que compõem as *memórias*, pode ser encontrada a indicação da mesma questão da inconstância na interpretação dos fatos, agora relacionada ao comportamento humano. A *irmã de Brás Cubas*, *Sabina*, por exemplo, quando disputa a “velha prataria do tempo de D. José I, a porção mais grave da herança, já pelo labor, já pela vetustez, já pela origem da propriedade” (Assis, 1970, v. 13, p. 156) argumenta pelo não casamento de *Brás Cubas*, promovendo o contrário quando do risco de escândalo causado pela relação extraconjugal mantida pelo irmão: “– Não sei, não sei, objetou Sabina; casa de homem solteiro... Você precisa casar, mano. Também eu quero uma sobrinha, ouviu?”, argumento que provocou a reação do cunhado, que “reprimiu-a com um gesto, que não entendi bem. Não importa; a reconciliação de uma família vale bem um gesto enigmático” (Assis, 1970, v. 13, p. 248). O mesmo tipo de indicação sobre a interpretação de fatos ocorre com relação ao cunhado, que no capítulo 25 – *Na Tijuca* é indicado como tendo passado “de estróina a circunspeto” com o progresso econômico conquistado quando “labutava de manhã até à noite, com ardor, com perseverança” no comércio “**em gêneros de estiva**” (Assis, 1970, v. 13, p. 103, sem grifo no original), atividade esclarecida no capítulo 123 – *O verdadeiro Cotrim*. Num novo contexto, a descrição do cunhado feita por terceiros, como “bárbaro”, é contraposta à outra, de que esse julgamento se devia ao “único fato alegado neste particular” constituído pelo *cunhado* “mandar com freqüência escravos ao calabouço, donde eles desciam a escorrer sangue”. A responsabilidade do comerciante, na argumentação, é atenuada, porque “além de que ele só mandava” para a prisão subterrânea “os perversos e os fujões, ocorre que, tendo longamente **contrabandeado em escravos**, habituara-se de certo modo ao trato um pouco mais duro que **esse gênero de negócio** requeria” (Assis, 1970, v. 13, p. 349-350, sem grifo no original). Esse desvio do comportamento é explicado pelo narrador numa construção que indica a prevalência da lógica em detrimento dos fatos, tornando o *Cotrim* um homem com “caráter **ferozmente** honrado”, pai amoroso, um “modelo” de

comportamento – apesar das acusações “de avareza” por pessoas “que tinham razão” –, este explicado não pela atividade de traficante de escravos mas pelos benefícios obtidos com a “filantropia” praticada pela participação em irmandades religiosas (Assis, 1970, v. 13, p. 349, sem grifo no original). No novo contexto, quando do acerto do casamento entre *Brás Cubas* e a sobrinha do Cotrim, “a avareza” passa a ser “a exageração de uma virtude e as virtudes devem ser como os orçamentos: melhor é o saldo que o *deficit*”, na argumentação em que o narrador recorre a uma fundamentação vigente tanto na teologia católica, como no *romantismo* e também na teoria sociológica *materialista* do século XIX para secundar a argumentação do homem *bom* corrompido pelo *meio* social: “não se pode honestamente atribuir à índole original de um homem o que é puro efeito de relações sociais” (Assis, 1970, v. 13, p. 349-350).

No capítulo 68 – *O vergalho*, o narrador procede do mesmo modo na argumentação quando sobrepõe a *reflexão* sobre a *anedota*, dirigindo o objeto da atenção para a indicação de outro tipo de inconstância no comportamento de *Prudêncio*, citado também no capítulo 11 – *O menino é o pai do homem*. Ali, como o “cavalo de todos os dias”, o jovem escravo, do mesmo modo que outros da casa, padecia nas mãos do “menino diabo” *Brás Cubas*, protegido do *pai*, e era obrigado a servir de montaria, “recebia um cordel nos queixos, à guisa de freio, [*Brás Cubas*] trepava-lhe ao dorso, com uma varinha na mão, fustigava-o, dava mil voltas a um e outro lado, e ele obedecia, – algumas vezes gemendo, – mas obedecia sem dizer palavra, ou, quando muito, um – ‘ai, nhonhô!’ – ao que [*Brás Cubas*] retorquia: – ‘Cala a boca, besta!’” (Assis, 1970, v. 13, p. 47). O mesmo narrador que, no capítulo 11 – *O menino é pai do homem* se explica depois do relato – “Não se conclua daqui que eu levasse todo o resto da minha vida a quebrar a cabeça dos outros” (Assis, 1970, v. 13, p. 46-47), ao deparar-se com uma situação em que um dono espancava o escravo, apresenta-a como motivo de pavor e chama de “torvo” o “episódio” em que reconhece o seu “moleque Prudêncio”, libertado pelo *pai* de *Brás Cubas* “alguns anos antes”, vergalhando o escravo de sua propriedade “na praça”. *Brás Cubas* pede ao proprietário do escravo pelo perdão daquele que, durante a surra já pedira “perdão, meu senhor; meu senhor, perdão!”. *Prudêncio*, subserviente ao “nhonhô”, informa o narrador, atende, informando: “– Pois não, nhonhô [*Brás Cubas*]. Nhonhô manda, não pede. Entra para casa, bêbado!” (Assis, 1970, v. 13, p. 217-218). O procedimento adotado pelo narrador,

como uma constante também do próprio comportamento, é explicado, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, como avesso à utilização de *regras* necessárias para o funcionamento de um *sistema* moral ou científico:

Outrossim, afeiçoei-me à contemplação da injustiça humana, inclinei-me a atenuá-la, a explicá-la, a classificá-las por partes, a entendê-la, não segundo um padrão rígido, mas ao sabor das circunstâncias e lugares. Minha mãe doutrinava-me a seu modo, **fazia-me decorar alguns preceitos e orações**; mas eu sentia que, mais do que as orações, me governavam os nervos e o sangue, e **a boa regra perdia o espírito**, que a faz viver, **para se tornar uma vã fórmula**. De manhã, antes do mingau, e de noite, antes da cama, pedia a Deus que me perdoasse, assim como eu perdoava aos meus devedores; mas entre a manhã e a noite fazia uma grande maldade, e meu pai, passado o alvoroço, dava-me pancadinhas na cara e exclamava a rir: Ah! brejeiro! ah! brejeiro! (Assis, 1970, v. 13, p. 47-48, sem grifo no original).

Num capítulo em que estão salientadas as diferenças de interpretação sobre fatos políticos, como o da unificação da Itália e da Alemanha; o do despotismo romano ou renascentista; a vitória dos gregos sobre os persas em “Salamina” ou a afirmação de fé dos luteranos contra os católicos com a “confissão de Augsburgo”, a *reflexão* do narrador está apresentada também sob esse mesmo critério da inconstância ou da, pelo menos, dupla possibilidade de interpretação de um fato, falta de constância aqui relacionada a um tema político: “pela minha parte, se alguma vez me lembro de Cromwell, é só pela idéia de que Sua Alteza, com a mesma mão que trancara o parlamento, teria **imposto** aos ingleses o [produto comercial] *emplasto Brás Cubas*” (Assis, 1970, v. 13, p. 19-21, sem grifo no original). A revolução inglesa, *puritana*, e a francesa – “a **arraia-miúda**, [...] se acolhia à sombra do castelo feudal; caiu este e a arraia ficou. Verdade é que **se fez graúda e castelã**” (sem grifo no original) – são utilizadas para explicar (mal: “a comparação não presta”) o exemplo escolhido: “Quem não sabe que ao pé de cada bandeira grande, pública, ostensiva [a Revolução Inglesa; a Revolução Francesa?], há muitas vezes várias outras bandeiras modestamente particulares, que se hasteiam e flutuam à sombra daquela, e não poucas vezes lhe sobrevivem?” (Assis, 1970, v. 13, p. 21). Igual abordagem da, pelo menos, dupla perspectiva possível de leitura que recebe a história é atribuída também, no capítulo 9 – *Transição*, pelo narrador, tanto à *eloquência* como ao *método*.

A questão também aparece, no capítulo 4 – *A idéia fixa*, quanto a outro termo filosófico, isto é, quanto à *reflexão*, no termo *demonstração*. A ocupação com o “preparar e apurar a [...] invenção”, tornada *idéia fixa* como ocorre com “doidos” e com “fortes”, pode sofrer intervenção do *acaso*. É essa a questão apresentada a partir da *exposição sumária: Brás Cubas*, que “tinha saúde e robustez”, e poderia executar seu projeto, recebeu “em cheio um golpe de ar” e adoeceu “logo” (Assis, 1970, v. 13, p. 22-23) e teve, com isso, a possibilidade do empreendimento cortada, numa formulação que faz lembrar a história da morte do filósofo *mecanicista* Descartes,¹ autor do *Discurso do método*, vítima de uma pneumonia quando do empreendimento de ensinar seu *sistema* para a rainha da Suécia. Em qualquer das ocorrências, tratando-se de “uma invenção farmacêutica”, da elaboração de “uma instituição política, ou de uma reforma religiosa”, a “sorte dos homens” está subordinada ao *acaso*, conclui a *reflexão* de *Brás Cubas*, resultado que o motiva a escrever como *defunto autor*. O fecho da *exposição* do *caso*, como no enunciado do *acaso* no capítulo 160 – *Das Negativas*, é a de que uma “corrente de ar” pode vencer “em eficácia o **cálculo** humano” (Assis, 1970, v. 13, p. 23, sem grifo no original). Não partilhando com *Lobo Neves* do mesmo tipo de convicção no imaginado poder da “substância diabólica” do “algarismo fatídico” 13, crença descrita nos capítulos 83 – 13 e 110 – 31 (Assis, 1970, v. 13, p. 252-255; 318, respectivamente), mas antecipando, pela dedução, o resultado do *invento*, *Brás Cubas* tinha visto a si mesmo representado pelo símbolo do poder da “águia imortal”;² o *fato* ou *realidade* da morte, que se impôs por obra do *acaso* – por *azar*: “expirei às duas horas da tarde de uma sexta-feira”, de fato dia 13 “do mês de agosto” (Assis, 1970, v. 13, p. 11) –, no entanto, mostrou o contrário, o que provocou a repetição da descrição, mais agressiva, apresentada por *Brás Cubas* sobre a situação, reafirmando a interpretação de um fenômeno como o tema ou o problema abordado no segmento do texto que segue:

No outro dia estava pior; tratei-me enfim, mas incompletamente, sem método, nem cuidado, nem persistência; tal foi a origem do mal que me trouxe à eternidade. Sabem já que morri numa sexta-feira, [13 de agosto,] dia aziago, e **creio haver provado** que foi a minha invenção que me

¹ O nome do filósofo e o trabalho intertextual sobre a expressão *penso, logo existo*, foram inseridos por Machado de Assis (2003, v. 1, p. 539) no conto *Não é mel para a boca do asno*, publicado doze anos antes de *Memórias póstumas de Brás Cubas*.

² *Águia* tornou-se símbolo da “alma humana elevada à imortalidade” (Robles, p. 25); na tradição grega simbolizava a pujança e a vitória; era a ave favorita de Zeus (Júpiter), divindade representada pela figura humana com a águia aberta a seus pés ou transformado nela para rapto de outro personagem da mitologia (Robles, p. 26). Na tradição vétero-testamentária, simbolizava o poder dos babilônios, em Ezequiel 17^{3b; 8-9} (Bíblia, 1981, p. 1142-1143).

matou. **Há demonstrações menos lúcidas e não menos triunfantes** (Assis, 1970, v. 13, p. 22, sem grifo no original).

Para indicar a possibilidade dessa abordagem interna da organização do texto *Memórias póstumas de Brás Cubas*, na relação entre **forma** e **conteúdo**, realizada com base numa compreensão de texto como de elaboração de *jogo na linguagem*, a comparação pode ser feita com o tratamento do texto literário analisado sob outros critérios. O trabalho textual de Machado de Assis é avaliado por Sonia N. Salomão (p. 474) como a elaboração da “técnica narrativa” que, abarcando “descontinuidade”, “interrupção e digressões” envolvem o “leitor” por estabelecer, ao mesmo tempo e nesse caso, “um jogo de cumplicidade e paradoxal distanciamento”. A história da *vida*, narrada, é considerada como “paralelismo metafórico com a parasitária burguesia do período” e o texto é estudado pelo aspecto da ironia como construção lingüística própria do romance. Ao mesmo tempo operando com o conceito de *sátira* de Auguste Comte e seguindo a proposta de Sonia Brayner,¹ Sônia N. Salomão (p. 484) afirma que essa técnica, denominada de “ironia do paradoxo”, se caracteriza pelos “**contrários** expostos nas mais variadas situações” (sem grifo no original), que “despertam um **riso cético**, reduzido e equilibrado, **distante do riso regenerador e positivo** geralmente presente na sátira de tipo popular” (sem grifo no original). Essa forma, que *A ironia como interdiscursividade em Machado de Assis: as Memórias póstumas de Brás Cubas* também propõe como oriunda de uma linha do humorismo inglês do século XVIII, uma vez unida ao proposto ceticismo de Machado de Assis, promove, de acordo com Sonia N. Salomão (p. 484), “um efeito de absurdo e paradoxo”. Ainda outro modo de tratar essa questão é apresentado em *Machado de Assis como precursor da modernidade literária*, que analisa as *estratégias metaficcionais em Memórias póstumas de Brás Cubas e Quincas Borba* sob o critério de uma “visão de mundo relativista” (Santos, 1995/1996, p. 298). Estudando os textos a partir das formulações teóricas de Linda Hutcheon e de Mikhail Bakhtin, a conclusão de Maria Nazaré Gomes dos Santos é a de que, quanto ao primeiro romance, “a ideologia idealista romântica” é o tema que o autor tinha como alvo e, quanto ao segundo, Machado de Assis atacava “a ideologia cientificista

¹ Sonia N. Salomão, explicitando “o outro grande alvo da paródia machadiana” como a “filosofia do período”, remetendo para a formulação de *Memórias póstumas de Brás Cubas* como “tendência [do autor] à estrutura ficcional dialógica, isto é, a um enunciado romanesco no qual o sujeito e o destinatário estão presentes em um discurso que se assume como uma contestação de si mesmo. O autor que escreve tem por interlocutor o próprio texto, que procede a uma constante releitura enquanto é escrito” (Brayner, p. 53).

que enformava o romance realista naturalista”, para o que a “ambivalência paródica” era o meio de atingir o intento, motivo pelo qual “a crítica aos sistemas e aos modelos não assume na narrativa um **caráter moralizante**”, mas “instaura a lógica relativista, abrindo espaço para a **convivência dos contrários**” (Santos, 1995/1996, p. 298, sem grifo no original). Filiando a utilização do recurso, por Machado de Assis, ao aprendizado com os “grandes mestres do romantismo alemão”, a analista afirma que “só desse modo podemos entender o final do romance que, em função da duplicidade paródica, aponta, justamente, para o reconhecimento de que o mundo em sua essência é paradoxal e de que só uma atitude ambivalente pode apreender a sua totalidade contraditória” (Santos, 1995/1996, p. 298).

Esse tema da **forma** do texto, objeto importante de análise na fortuna crítica de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, tratando o recurso utilizado pelo autor com o trabalho sobre o paradoxo, pode ser realizado desde que interpretado o termo paradoxo pelo sentido atribuído na língua grega, como *inesperado*. Quanto ao aprendizado de Machado de Assis com os *mestres do romantismo alemão*, a afirmação pode ser aceita desde que a referência se refira exclusivamente à preocupação deles quanto ao entendimento do tema da *natureza* percebida, isto é, ao âmbito do mundo percebido como fenômeno. O exame do texto a partir da sua construção, além de exigir que o trabalho não seja, *a priori*, subordinado a conclusões pré-existentes sobre o material textual estudado (expresso por conceitos com conteúdo determinado pela fortuna crítica, como *ceticismo*, *moralismo*, *humorismo inglês*), somente pode ser abordado a partir de conceitos quando a sua aplicação é explicitada. Como conceito filosófico, por exemplo, os *paradoxos* “aparecem cuando dos juicios mutuamente excluyentes (contradictorios) resultan demostrables en igual medida” (Diccionario, 1984, p. 325) por estarem vinculados pelo marco de um determinado sistema,¹ sendo estudados sob o conceito filosófico de *antinomias*.² A questão é a de que esse conceito não aborda a relação que pode ser estabelecida entre linguagem e fenômeno, mas, sim, trata de uma questão interna da *linguagem*. Esse é o modo pelo qual pode ser entendido o procedimento do autor Machado de Assis na determinação da forma de certos segmentos do texto *Memórias póstumas de Brás Cubas*, especialmente os contidos na *exposição do*

¹ O conceito *paradoxo* é utilizado na lógica formal e relativamente à teoria dos conjuntos (Diccionario, 1984, p. 325). O termo *sistema*, neste caso, está sendo utilizado com a acepção de *um determinado conjunto*.

² O sinônimo do conceito *paradoxo*, em Filosofia, é *antinomia*. De acordo com Walter Brugger (Diccionario, 1983, p. 64), *antinomia* conceitua “la aparente **contradicción entre proposiciones demostradas** o la **contradicción real entre proposiciones aparentemente demostradas**” (sem grifo no original). O *paradoxo*, por isso, se refere a um fenômeno da *linguagem*, não podendo ser aplicado ao *real*.

caso, na qual o narrador apresenta possibilidades diferentes de apercepção sobre os fenômenos que no romance são referidos em meio a informações verídicas (por exemplo, *Cavour, Bismarck*, que ao mesmo tempo recebem e dão sentido ao segmento de texto do qual participam), inseridos ao lado de dados introduzidos e trabalhados com base num contrato de ficcionalidade (Cf. Reis, 1999, p. 371-373), afirmados como dados historicamente (por exemplo, nascimentos, mortes, encontros dos personagens). A construção do narrador, operando com mais de uma interpretação possível sobre um afirmado fenômeno, não indica necessariamente a constituição de relação de opostos entre os enunciados relativamente ao *real* tomado como o todo existente, como no *Realismo* (o que definiria o verdadeiro e o falso), não implicando, por isso, o confronto do verdadeiro *versus* falso na relação entre afirmações formuladas (*idéias*) e *real* (os fenômenos). O modo pelo qual, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, Machado de Assis evidencia a possibilidade da elaboração de diferentes interpretações com relação a um evento determinado evidencia uma outra abordagem da linguagem. A diferença existente entre as duas posições – que também podem ser estudadas como a diferença entre a *via antiga*, designando a metafísica elaborada com base em Platão e Aristóteles, e a *via* ou *devotio moderna*, indicando a corrente cuja base é dada por Ockham – está exposta como parte do enredo do texto literário *O nome da rosa*, em que o professor de filosofia Umberto Eco constrói as respectivas exposições como parte de um debate em torno da “função do riso”¹ como “epifania do mundo ao avesso” (Eco, 1983, p. 533). A proposta *Realista*, no enredo, é defendida pelo personagem *Jorge*, que se opõe à concepção da elaboração literária em que o *riso* venha a ser “elevada em arte” e pensada como “finalidade do homem” (Eco, 1983, p. 532-533), argumento do *franciscano inglês*, o *amigo* de *Ockham*, que pensa a arte como o fundador da Ordem, que “ensinava à gente a olhar as coisas de um outro lado” (Eco, 1983, p. 537). A fundamentação epistemológica nessa *via moderna* – que atualmente é estudada como *Semiótica*² – ao salientar o âmbito da linguagem como próprio da elaboração que obedece a regras da *lógica*, diferenciadas do âmbito do existente na natureza, abre a possibilidade para a infinidade de possibilidades de interpretação dos *fenômenos*, com as exigências da definição dos critérios que

¹ O personagem defende, no enredo de *O nome da rosa*, uma posição sobre o *carnaval* semelhante a de Mikhael Bakhtin na “dissertação de doutorado [...] *Rabelais na História do Realismo*”; outras de suas obras são *O romance pedagógico e sua significação na História do Realismo* e *Sobre as bases filosóficas das Humanidades* (Clark; Holquist, p. 280-281). Sobre a formação teológica e ideológica de Bakhtin, cf. Katerina Clark e Michael Holquist.

² Cf. Raul Mordenti (2003); e Óscar Quezada M. (2003).

fundamentam a proposta elaborada e da clareza da exposição. Essa *via moderna* de trabalho privilegia a linguagem como centro da atenção da elaboração intelectual, cuja conseqüência é a de que não há a possibilidade da afirmação de hegemonia de uma das possíveis interpretações como absoluta nessa relação entre o intelecto e o existente na natureza.

A preocupação, do âmbito da linguagem, é com a indicação de contradições formais dentro de determinado sistema lógico e a dificuldade está dada quando é proposta a análise de um fenômeno (as *coisas sensíveis*, a *natureza*) a partir de determinada teoria (a *unidade incondicionada* ou a idéia de *Ser*). Os *paradoxos* – ou *antinomias*¹ – como conceito filosófico, não podem ser observadas relativamente ao *real*, mas devem ser estudadas – dentro de determinado sistema elaborado na linguagem, considerada esta como o fizeram Ockham, Pascal, Kant e Wittgenstein – pelos critérios da quantidade (finitude ou infinitude espacial e temporal); da qualidade (divisão do fenômeno dado); da relação (causalidade segundo leis naturais); e da modalidade (existência ou não de um ser necessário, que está ou não implicado no mundo como parte ou causa dele). A aplicação de um critério de exame sobre um conjunto de proposições tem resultado diferente em se tratando da matemática (isto é, da *mecânica*, das *leis* de uma teoria) ou do fenômeno (isto é, das *coisas sensíveis*, da natureza) e, “según Kant, **la razón humana cae inevitablemente en contradicciones tan pronto como aplica su principio de la unidad incondicionada** [a matemática ou a lógica da linguagem] **al mundo de los fenómenos** [a *natureza* percebida pelos cinco sentidos]” (Diccionario, 1983, p. 64, sem grifo no original). Se o texto *Memórias póstumas de Brás Cubas* não é analisado exclusivamente do ponto de vista da sua formalização, para determinar a filiação dele à determinada corrente literária, a proposta de interpretação dos tópicos por meio da, pelo menos, dupla possibilidade (dada sempre que se trata de interpretação de *fenômeno* a partir de diferentes critérios), identificada – desde a perspectiva de uma *teoria* – como constituindo *paradoxos*, podem ser considerados sob o critério da utilização de mais um recurso textual apresentado pela voz do narrador/*defunto autor* para satirizar a

¹ Frederick Copleston (p. 144-145) registra o rechaço, por Charles Bernard Renouvier, da “teoría de las antinomias” de Kant (proposta para separar ciência e metafísica), atacada pelo “menosprecio del principio de no-contradicción”. Renouvier, estando “muy influido por las ideas de Saint-Simon e de otros socialistas franceses”, publica seus textos em meados do século XIX, aceitando “un principio básico del positivismo, a saber, el de la restricción del conocimiento a las leyes de los fenómenos”; se “en este punto coincidía con Comte, la filosofía que desarrolló no fue ciertamente un positivismo”, Renouvier “gustaba de calificarla como ‘neocriticismo’”. Recebendo “estímulos de Kant, en la introducción a su obra [sobre Kant] declaró rotundamente que lo que se proponía [assim como Schopenhauer, que nesse período passa a influenciar pensadores europeus] ante todo hacer no era una exposición sino ‘una crítica de la *Crítica* kantiana’” para sua superação.

pretensão de qualquer *idéia fixa*. Trata-se de uma sátira quanto à tentativa de atribuição de verdade para qualquer explicação elaborada na linguagem, relativamente aos fenômenos ou – na personificação determinada por Machado de Assis em *Memórias póstumas de Brás Cubas – à Natureza*.

2.2.2.1 Organização da *exposição sumária do caso*

Para a verificação da elaboração do subconjunto de capítulos em que o *narrador* expõe a *causa* da própria morte como uma sátira sobre a pretensão de instituição de uma *idéia fixa* relativamente a fenômenos, outro dado disponível para a observação da *exposição sumária do caso*, que trata da segunda ocorrência de *idéia fixa*, é o da maior extensão do texto do capítulo 7 – *O delírio*. Essa extensão, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, só é comparável ao do tratamento que recebeu o tema do *Humanitismo* e do correspondente *Humanitas*, inserido no subconjunto de capítulos que apresenta a narrativa da *vida* de *Brás Cubas*. O dado deve ser considerado ao lado da importância determinada pelo conteúdo do que o precede e sucede como texto e pelo fato de que, nesse segmento de texto, está referida, dada a ordem cronológica, a segunda morte provocada por uma *idéia fixa*. Essa segunda ocorrência segue o mesmo processo da primeira, que corresponde ao enunciado – não concretizado – do *Humanitismo* e da morte do autor do *sistema* inacabado, *Quincas Borba*, indicada no capítulo 156 – *A semidemência*. A visibilidade de uma leitura esquemática da estruturação da *exposição do caso*, sob o critério da centralidade do conteúdo do capítulo 7 – *O delírio*, pode ser proposta pela seguinte organização:

2 – <i>O emplasto</i>				
	3 – <i>Genealogia</i>			
4 – <i>A idéia fixa</i>				
		5 – <i>Em que aparece a orelha de uma senhora</i>		
			6 – <i>Chimène, qui l'eût dit? Rodrigue, qui l'eût cru?</i>	
				7 – <i>O delírio</i>
			8 – <i>Razão contra Sandice</i>	
	9 – <i>Transição</i>			

A partir desse critério é possível considerar a estruturação da *exposição sumária do caso* como apresentando duas partes, constando elas do **centro temático**, contido no capítulo 7 – *O delírio*,

enquadrado por uma **moldura**, formada pelos capítulos 2 – *O emplasto* ao 6 – *Chimène, qui l'eût dit? Rodrigue, qui l'eût cru?*; e 8 – *Razão contra Sandice* e 9 – *Transição*. Nessa estruturação, há oposição entre o enunciado do capítulo 7 – *O delírio* e o enunciado apresentado nos capítulos 2 – *O emplasto* e 4 – *A idéia fixa* e, por isso, a análise do conteúdo pode ser iniciada pelo estudo da **moldura** da exposição do *caso*, para propor, então, uma interpretação quanto ao conteúdo dele para elucidar, nesse contexto, o conteúdo do conceito *acaso*, significado no capítulo 7 – *O delírio* e apresentado explicitamente, no romance, no capítulo 160 – *Das negativas*.

No que se refere à análise da *exposição sumária do caso* – apresentada no segmento de texto que abrange do capítulo 2 – *O emplasto* ao 9 – *Transição* – que leva o personagem *Brás Cubas* à morte, os pontos que permitem apontar para a centralidade do capítulo 7 – *O delírio* na estruturação desse subconjunto são **(a)** o volume da presença do recurso intertextual a textos e a nomes de autores da tradição, e **(b)** a abordagem temática do embate entre correntes da filosofia, embate evidenciado na construção do texto que é caracterizada pela incorporação desse material da tradição no enredo proposto (isto é, determinando o modo como funcionam no conjunto). Essa centralidade está dada principalmente pela indicação do *acaso* como fator próprio do modo de funcionamento da *natureza*, em que está inserida a vida humana, tema que pode ser articulado com o posicionamento filosófico de Blaise Pascal e que fica evidenciado pela oposição entre *acaso* e *idéia fixa*. Esta abordagem é a que dá, no enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, a abertura inicial para que a indicação do *acaso* como fundamento da exposição do *caso* (dos capítulos 2 – *O emplasto* ao 9 – *Transição*) e da narrativa da *vida* (dos capítulos 10 – *Naquele dia* ao 159 – *A semidemência*), para que a subdivisão do texto seja compreendida como construção elaborada na voz do narrador – um *defunto-autor* – que visa a oposição ao *sistema* de *Quincas Borba*. Deve-se considerar, para a análise, que a indicação do *acaso* é o fator importante não só na *determinação* da morte narrada, mas também para as ocorrências enunciadas como as *anedotas*, questão sublinhada pela constância da presença, no enredo, da indicação da, pelo menos, dupla possibilidade de interpretação de um determinado fenômeno e da impossibilidade de definição de uma relação como a única possível a ser estabelecida entre linguagem e fenômeno.

A leitura dessa estruturação, apresentada para evidenciar a centralidade do capítulo 7 – *O delírio* para a *exposição sumária do caso*, está embasada no fato de que os capítulos 6 – *Chimène, qui l'eût dit? Rodrigue, qui l'eût cru?* e 8 – *Razão contra Sandice* já apresentam nos respectivos títulos a relação intertextual demarcada pelo autor. O material textual principal sobre o qual Machado de Assis trabalhou para, pela voz do narrador, dirigir a leitura do capítulo 7 – *O delírio*, nessa *moldura*, remete para a produção textual de Corneille e de Erasmo, respectivamente. Os capítulos 6 – *Chimène, qui l'eût dit? Rodrigue, qui l'eût cru?* e 8 – *Razão contra Sandice* finalizam e iniciam, respectivamente, pelas proposições “Era o meu delírio que começava” e “Já o leitor compreendeu que era a Razão que voltava à casa” (Assis, 1970, v. 13, p. 28; 40, respectivamente). Estes dois capítulos evocam uma situação de exagero da presença da capacidade de *imaginação* do personagem, marcados o início e o final dessa *imaginação* em ação no cérebro do narrador para culminar numa situação em que ela está completamente fora de controle, como apresentado no capítulo 7 – *O delírio*. Os capítulos 5 – *Em que aparece a orelha de uma senhora*; e 9 – *Transição* abordam o *caso* propriamente dito, situando a ocorrência da morte narrada pelo *defunto autor*, como provocada pela mesma capacidade de *imaginação* e encaminham para que seja possível relacionar a *causa* da morte com a narrativa da *vida*, as anedotas, apresentadas nos capítulos 10 – *Naquele dia* e capítulo 159 – *A semidemência*. O capítulo 3 – *Genealogia*, distanciando a perspectiva, encaminham para o conteúdo dos capítulos 2 – *O emplasto* e 4 – *A idéia fixa*, em que é explicada a ocorrência da *idéia fixa* e *causa* da morte, como um fator de herança genética que – pelo argumento apresentado – favorece a capacidade da *imaginação* de *Brás Cubas*. Esse tópico da determinação genética abre para a consideração de teorias científicas da época, sobre a raça (o conceito *mestiçagem* como oposto ao de *civilização/ciência européia*) e o clima como determinantes do comportamento social e intelectual do ser humano, objetos de formulação da ciência sociológica do século XIX.¹

¹ Pierre Barrière (p. 245) apresenta, em *La vida intelectual en Francia*, os *Mitos filosóficos* da época: *clima, progreso, naturaleza*. Neste subtítulo são estudadas as proposições dos cientistas do século XVIII sobre os tópicos considerados condicionantes do comportamento humano, argumentos que são aprofundados no século seguinte. A questão do *determinismo* é apresentada por Frederick Clopeston (p. 125-126) no contexto do debate das causas dos problemas sociais da Europa do século XVIII: “La idea que de la causalidad se hacía **Taine** estaba inspirada [...] en **una visión general del universo como sistema racional y determinístico**”; Hippolyte-Adolphe Taine, a quem Sylvio Romero recorre para fundamentar a avaliação da obra de Machado de Assis, afirmava a “hipótesis de la influencia que en la formación [história literária, artística e socio-política] de la naturaleza humana han ejercido los tres factores de la **raza**, el **ambiente** y la **época**” (sem grifo no original).

Sob o critério da intertextualidade, ainda, o exame do tema do capítulo 8 – *Razão contra Sandice* está trabalhado explicitamente também sob a relação com o texto de Molière, *Le Tartuffe, ou l'Imposteur*, enquanto no capítulo 5 – *Em que aparece a orelha de uma senhora* a construção está centrada sobre o trabalho textual de Shakespeare; e o capítulo 3 - *Genealogia*, sobre o de Camões. Os capítulos 2 – *O emplasto* e 9 – *Transição* são considerados desdobramentos, respectivamente, dos capítulos 4 - *Idéia fixa* e 3 - *Genealogia*. A referência explícita ao nome de Pascal, no romance, está dada no contexto da *narrativa da vida* de *Brás Cubas*, mas, pela importância do tema do *acaso* para a análise do capítulo 7 – *O delírio*, ela é estudada na relação com esse subgrupo de capítulos do texto. Uma visão de conjunto da construção da *exposição do caso* com base no trabalho intertextual realizado por Machado de Assis, sob o critério da centralidade do capítulo 7 – *O delírio*, do auge da ocorrência da *imaginação*, pode ser organizada no seguinte esquema:

				2 – <i>O emplasto</i> : (enigma da esfinge)
			3 – <i>Genealogia</i> : Camões	
				4 – <i>A idéia fixa</i> : Descartes
		5 – <i>Em que aparece a orelha de uma senhora</i> : Erasmus; Shakespeare		
	6 – <i>Chimène, qui l'eût dit?</i> <i>Rodrigue, qui l'eût cru?</i> : Pierre Corneille			
7 – <i>O delírio</i> : Pascal				
	8 – <i>Razão contra Sandice</i> : Erasmus; Molière			
			9 – <i>Transição</i> : (dia 20 de outubro)	

2.2.2.1.1 Pierre Corneille

No capítulo 6 – *Chimène, qui l'eût dit? Rodrigue, qui l'eût cru?* está evidente a intertextualidade com o texto *Le Cid: tragi-comédie*, de Corneille, dada tanto pelo título como pela elaboração do enredo, mesmo que subvertida a intencionalidade do texto dramático francês. Parte da trama já fora citada por

Machado de Assis (1970, v. 4, p. 65), em 1866, para fazer a crítica de *Culto do dever*, de Joaquim Manuel de Macedo, e a formulação do subtítulo, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, é exata na reprodução das partes da proposição do autor francês, invertida a ordem da apresentação na Cena 4 do Ato 3, em que fala “Chimène: Rodrigue, qui l’eût cru?”, seguida da resposta de “Don Rodrigue: Chimène, qui l’eût dit?” (Corneille, p. 92). O relato, no capítulo 6 de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, também focaliza o encontro “de dois grandes namorados, de duas paixões sem freio” quando, “vinte anos depois”, informa o texto, “nada mais havia ali” (Assis, 1970, v. 13, p. 25), configurando uma situação com ênfase diferente do que acontece na intriga amorosa proposta por Corneille. Se na cena da peça francesa, que apresenta o diálogo de despedida do encontro furtivo entre os enamorados *Chimène* e *Rodrigue*, ocorre a intervenção da acompanhante *Elvire*, para dizer somente “Madame, quelques maux que le ciel nos envoie...”. Na dramatização do encontro, a observação de *Elvire*, que remete para uma crença no sobrenatural, não interrompe o fluxo do sentimento dos amantes, enquanto no capítulo de *Memórias póstumas de Brás Cubas* há o registro, feito expressamente pelo narrador, da “presença de um homem que estava comigo”, presença que não parece ter impedido a intenção da visitante – em outros tempos a amante – de entrar no quarto do doente, pois provocou nela somente uma hesitação, que durou só “um minuto”, ao “assomar à porta da **alcova**” (Assis, 1970, v. 13, p. 24, sem grifo no original). Esse “estranho” – numa intervenção que manifestava crença em projetos objetivos é vã, semelhante ao que ocorreu com *Elvire* – “levantou-se e saiu. Era um sujeito que [...] visitava [*Brás Cubas*] todos os dias para falar” sobre o “câmbio”, sobre a “colonização” e sobre a “necessidade de desenvolver a viação-férrea” (Assis, 1970, v. 13, p. 25). Se tal tema era motivo de debate acalorado no Brasil da década de 1870, a avaliação do narrador sobre a *presença* é irônica: “nada mais interessante para um moribundo”, centrando a narrativa, apresentada no final do capítulo, na subordinação da evocação do passado – daquele que se apresenta como “solteirão” *doente de pneumonia* – à “realidade”, esta que dominou logo: “o presente expeliu o passado” (Assis, 1970, v. 13, p. 25-26).

2.2.2.1.2 Desidério Erasmo

Considerado o título do capítulo 8 – *Razão contra Sandice* em *Memórias póstumas de Brás Cubas* pode-se estabelecer uma relação intertextual com o texto *Elogio da Loucura*, de Erasmo. Assim como ocorre na elaboração textual de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, na obra de Erasmo são várias as referências a trechos da tradição incorporada e apresentada em *Moriae Encomium*, texto publicado pelo autor cinco anos antes da edição de *Educación del príncipe Cristiano*, “destinada para el futuro Carlos V”, imperador da Alemanha, e Carlos I, rei de Espanha, com suas colônias; de reinos na Itália e nos Países Baixos; e do Sacro Império Romano-Germânico (Belaval, v. 5, p. 189).

Já o título, *Elogio da Loucura*, atribuído ao texto pelo agostiniano e humanista Erasmo de Rotterdam, remete para a identificação da referência implícita ao *Elogio da mosca*, de Luciano e pode-se ver o mesmo movimento de atualização da forma realizada por Erasmo sobre o texto do autor nascido em Samosata, forma contemplada também no conto *Elogio da vaidade*, de Machado de Assis. A referência está dada no já citado capítulo 8 – *Razão contra Sandice*, em que o cérebro humano é tratado, pelo *Brás Cubas-defunto*, pela analogia com uma casa, analogia colocada em uma construção que indica uma modificação da intriga proposta no texto grego: em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, é a *Razão* que despeja (não deixando nem “um cantinho do sótão”) a *Sandice*, a “amável peregrina” e “terror dos proprietários”, que padece do “sestro antigo” de “criar amor às casas alheias” (Assis, 1970, v. 13, p. 40-41). No capítulo 153 – *O alienista*, do romance brasileiro, a formulação é utilizada novamente na voz do personagem chamado para examinar *Quincas Borba*: “– Não importa” – responde o *alienista* quanto à observação de *Brás Cubas* sobre tratar-se, naquele caso, de “um homem de tamanho espírito, um filósofo” – “a loucura entra em todas as casas” (Assis, 1970, v. 13, p. 405). Essa referência intertextual aponta para outra característica recorrente em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, do estabelecimento de relação intertextual em mais de um ponto do texto literário com um mesmo texto da tradição.

A recorrência intertextual pode ser observada também noutro segmento do capítulo 8 – *Razão contra Sandice*, em que o *Brás Cubas-defunto* explica o “quase distúrbio à porta do [...] cérebro”, em que a “adventícia” *Sandice* tentava negociar com a “cansada e experimentada” dona – a *Razão* – mais “só uns

dez minutos” de permanência na *casa*. A *Sandice* apresenta, na negociação, o pedido por mais tempo de permanência com base no argumento: “estou na pista de um mistério”, corrigido logo para “dois”: “o da vida e o da morte” (Assis, 1970, v. 13, p. 40-41). Comparado esse segmento de texto com o *Elogio da Loucura*, o tema é abordado ali quando a *Loucura* está contando para a platéia que assistiu, numa certa ocasião, uma palestra entre retóricos sobre “questões de Fé”, quando aqueles discorriam “longamente sobre a **quadratura do círculo**” (Erasmus, 2000, p. 77, sem grifo no original). Nessa mesma linha de abordagem teórica de um absurdo enunciado até mesmo sob a consideração de uma teoria, a *Loucura* enuncia seu discurso no debate teológico sobre a fundamentação do dogma da Trindade e afirma que ouviu também os enunciados de outras duas personalidades da época sobre o mesmo assunto: “um louco muitíssimo bem sucedido”¹ – expressão corrigida logo em seguida pela *Loucura* por “um sábio homem” *bem sucedido* – que se dedicava a “explicar numa famosa assembléia o **mistério** da Santíssima Trindade” e “um outro”, continua, “tão bom teólogo que teríeis acreditado ser [o filósofo Duns] Scot[us] ressuscitado”. Este “octogenário”, “tendo de explicar o mistério do nome de Jesus”,² fez a demonstração daquele *mistério* “com admirável sutileza”, argumentando que “as letras dessa palavra contêm tudo o que se pode dizer do próprio Jesus. Sua terminação na declinação latina”, afirma o *louco/sábio bem sucedido*, “muda três casos, o que é símbolo **evidente** da Trindade Divina”. A coincidência das formas da declinação, terminadas em *s*, *m* e *u*, “oculta **um infável mistério**”, segue a sátira da argumentação, pois “essas três letrinhas indicam, de fato, que Jesus é o começo (*summum*), o meio (*medium*) e o fim (*ultimum*). Elas encerram um segredo mais profundo ainda, pertencente ao domínio das matemáticas”, explica a *Loucura*, tendo concluído o *sábio* sua exposição com “um exórdio tão novo” que “estupeficou” a platéia, incluídos nela os “teólogos” (Erasmus, 2000, p. 77-78), afirma a *Loucura*, ironizando pelo exagero a formulação teórica que se pretende verdadeira ao esquecer seu fundamento na possibilidade lógica dada pela linguagem. Sendo, de fato, tratadas pelos teólogos referidos implicitamente no texto como *mistério* as afirmações dogmáticas da

¹ A seqüência do discurso da *Loucura* apresenta um argumento semelhante ao explorado por Machado de Assis no conto *O cônego ou metafísica do estilo*: “Para demonstrar [sobre a santíssima Trindade] como era refinada sua ciência, e satisfazer aos ouvidos teológicos”, o *Louco bem sucedido* “empreendeu um caminho verdadeiramente novo: falou do alfabeto, das sílabas, das partes do discurso, da concordância do sujeito com o verbo e do adjetivo com o substantivo. Muitos se espantavam, e alguns cochichavam entre si as palavras de Horácio: ‘Aonde levam todas estas parvoíces?’ [Cf. *Sátiras*, 2^a: 21] Daquilo” o *Louco* “deduziu que a Santíssima Trindade se acha todinha figurada no rudimento dos gramáticos, e que as figuras matemáticas não representariam esse mistério com mais clareza” (Erasmus, 2000, p. 77).

² Cf., na edição inglesa: “being upon the point of unfolding the mystery of the name Jesus” (Erasmus, 2002b).

teologia católica, entre elas a citada pela *Loucura*, se o texto de Erasmo aborda *um* dos mistérios – o da *Trindade* –, a *Sandice*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, exagera a pretensão da imaginação, porque se apresenta como aquela que está *na pista de dois mistérios*, que não são menos que os da *vida* e o da *morte*. O exagero na relação com o absurdo indicado por Erasmo se mostra porque a *Sandice* do século XIX não quer resolver uma questão do âmbito da metafísica, mas na da física, isto é, da ciência.

No caso da *Sandice*, o mesmo texto da tradição que estrutura também os capítulos 55 – *O velho diálogo de Adão e Eva* e 90 – *O velho colóquio de Adão e Caim*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, evoca o conteúdo contido na advertência e castigo expressa no texto vétero-testamentário, em Gênesis 2 – “Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da **árvore do conhecimento do bem e do mal** não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer” e “Se o homem já é como um de nós, versado no bem e no mal, que agora ele não estenda a mão e colha também da **árvore da vida**, e coma e viva para sempre!”¹ (Bíblia, 1981, p. 35-36, sem grifo no original) – o que estaria ao mesmo tempo indicando para uma tradição mais antiga do que a referida por Erasmo e potenciando o disparate da personagem, ao modo do que Machado de Assis faz também em outros pontos do texto. A *Sandice*, nessa mesma linha de exagero, sai de cena grunhindo “algumas zangas” e deitando “a língua de fora, em ar de surridada” (Assis, 1970, v. 13, p. 41). No final do capítulo, a *Razão* domina a *Sandice*, como no capítulo 6 – *Chimène, qui l’eût dit? Rodrigue, qui l’eût cru?* a realidade dominou a evocação do passado.

Especificamente quanto a *Memórias póstumas de Brás Cubas*, outra das recorrências a textos da tradição – entre os que estão apresentados também em *Elogio da Loucura* – está dada no título do capítulo 5 – *Em que aparece a orelha de uma senhora*. Esse tópico remete para a retomada da tradição, pela qual a narradora, *Loucura*, reproduz um texto dos *Adágios*, colecionados e publicados por Erasmo. Um desses provérbios alude à “desventura de Midas, cujas orelhas foram transformadas por Apolo em orelhas de burro, por Midas ter preferido a flauta de Pã à lira do deus” (Galvão. In: Erasmo, 2000, p. 156):

Por que vesti hoje esta roupa inusitada, vós logo o sabereis, contanto que me presteis ouvidos; não aqueles que vos servem para ouvir as prédicas sacras, mas os que se afinam tão bem na

¹ O texto da condenação contém, ainda: “Ele baniu o homem e colocou, diante do jardim do Éden, os querubins e a chama da espada fulgurante para guardar o caminho da árvore da vida” (Bíblia, 1981, p. 36).

feira, diante dos charlatães, dos bufões e dos palhaços, ou então **a orelha de burro que nosso rei Midas exibiu** diante do deus Pã (Erasmus, 2000, p. 6, sem grifo no original).

Na “**pequena declamação**” da *Loucura*, concepção que Maria Ermantina Galvão (In: Erasmus, 2000, p. 2; 153, sem grifo no original) anota estar sendo usada pelo autor no “sentido latino” de “**exercício de escola**”, a personagem *Loucura* adverte que não quer ser confundida com “Minerva” ou com a “Sabedoria”, pois, para aquele que tenta se passar por quem não é, “a orelha acaba aparecendo e trai Midas” (Erasmus, 2000, p. 8). O título do capítulo 5 – *Em que aparece a orelha de uma senhora*, construído para incluir uma formulação literária da tradição e recorrente em outros textos de Machado de Assis, antecipa um aspecto da caracterização da personagem *Virgília*, que, no romance, manteve com *Brás Cubas* um romance extraconjugal. Dentro da mesma linha, outra recorrência ao texto *Elogio da Loucura* aparece, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, no *delírio*, quando *Brás Cubas* mostra insatisfação quanto à resposta da “cavalgada” à pergunta feita, “com alguma arte”, sobre aquela “viagem” a que foi obrigado por violência e que “parecia sem destino”, interrogação a que o *hipopótamo* replicou: “nós vamos à origem dos séculos”. *Brás Cubas*, não convencido com a réplica, insiste:

Insinuei que deveria ser muitíssimo longe; mas o hipopótamo não me entendeu ou não me ouviu, se é que não fingiu uma dessas coisas; e, perguntando-lhe, visto que ele falava, se era descendente do cavalo de Aquiles ou da asna de Balaão, retorquiu-me com um gesto peculiar a estes dois quadrúpedes: **abanou as orelhas** (Assis, 1970, v. 13, p. 30, sem grifo no original).

Um paralelo dessa expressão aparece no *Elogio da Loucura*, quando a narradora argumenta sobre o costume de ser aceita a prática dos “retóricos de nosso tempo”, quanto ao fato das “pessoas” manifestarem “um prazer supremo no que lhes é supremamente estranho”, isto é, incompreensível; é a “ vaidade”,¹ conclui, sobre o problema levantado no texto, e numa crítica ao costume citado, que leva essas pessoas a que riam, aplaudam, mexam “a orelha como os asnos, para mostrar que compreenderam bem”² uma argumentação sem sentido e, por isso, impossível de ser compreendida (Erasmus, 2000, p. 8). Além dos

¹ Cf. a tradição no prólogo de *Eclesiastes*: “Vaidade das vaidades, tudo é vaidade” (Bíblia, 1981, p. 837).

² A tradutora, Maria Ermantina Galvão, indica este como material de um dos *Adágios* coletados pelo amigo de Tomás Moro, material que participa também no *Prólogo* do *Terceiro livro* de Rabelais. Ali consta: “Aqueles que sacodem as orelhas como burros de Arcádia ao canto dos músicos”; e no *Adágio* I, I, 35: “Um traço de caráter do burro é mexer de quando em quando a orelha, para mostrar que já compreendeu, ainda que não tenha entendido” (In: Erasmus, 2000, p. 157).

indicados, são vários os termos, aparentemente secundários para a compreensão do enredo proposto em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, que têm a interpretação facilitada pelo trabalho comparativo com textos da tradição literária do ocidente e com textos filosóficos e científicos publicados no século XIX. Um exemplo dessas expressões é a que participa das “reflexões de cérebro enfermo” de *Brás Cubas*: “Já agora não se me dá de confessar que sentia umas tais ou quais cócegas de curiosidade, por saber onde ficava a origem dos séculos, se era tão misteriosa como **a origem do Nilo**” (Assis, 1970, v. 13, p. 30, sem grifo no original). A compreensão pode ser explicitada pela comparação dessa expressão que participa do discurso da *Loucura* quando, para a pergunta “Que comediantes, que saltimbanco, encontrareis mais vigorosos que esses pregadores, retóricos ridículos certamente, mas hábeis em arremedar os usos tradicionais da retórica?”,¹ a oradora mesma responde pelo costume do uso de “receitas de sermões” pelos mesmos pregadores, “um segredo que os fradecos passam entre si de mão em mão”. Exemplificando essa prática retórica ou fórmula e o poder dela, a *Loucura* argumenta que para “falar sobre a caridade”, esses pregadores “tiram seu exórdio [preâmbulo] do Nilo, rio do Egito”² (Erasmus, 2000, p. 76-77). Outra recorrência, ainda, está dada pela utilização do termo latino *Oblivion* – “Esquecimento” –, apresentado no título e no conteúdo do capítulo 135 de *Memórias póstumas de Brás Cubas* (Assis, 1970, v. 13, p. 368-369). O vocábulo *Oblivion* – em *Laus stultitiae* (Erasmus, 2002a) – aparece referido pela *Loucura* em dois momentos do *elogio*: traduzindo o nome da deusa, *Lethes*, e designando a companheira ideal da mulher sofredora (Erasmus, 2000, p. 10; 12). No mesmo capítulo, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, está citado *Saturno*, referido como planeta para medir tempo e distância,³ enquanto no *Elogio* da *Loucura* o personagem mitológico *Saturno* é enumerado ao lado dos nomes de *Caos*, *Orco* e *Jápeto*, como possíveis genitores da *Loucura* e que são descartados em favor de *Pluto*. *Saturno*, esclarece Maria Ermantina Galvão (p. 157), é o “rei fabuloso da Itália, que os romanos sempre identificaram com o grego Cronos e que, em

¹ O termo é utilizado por *Brás Cubas*, nesta acepção, no capítulo 23 – *Triste, mas curto*: “Conhecia a morte de outiva; quando muito, tinha-a visto já petrificada no rosto de algum cadáver, que acompanhei ao cemitério, ou trazia-lhe a idéia embrulhada nas **amplificações de retórica** dos professores de coisas antigas, – a morte aleivosa de César, a austera de Sócrates, a orgulhosa de Catão” (Assis, 1970, v. 13, p. 98-99, sem grifo no original).

² Cf., na edição inglesa: “they take their rise from the river Nilus” (Erasmus, 2002b).

³ “Então eu, com a delicadeza nativa de um homem do nosso século, pus na palma da mão aquele casal de mortificados [as formigas]; calculei toda a distância que ia da minha mão ao planeta Saturno, e perguntei a mim mesmo que interesse podia haver num episódio tão mofino” (Assis, 1970, v. 13, p. 303-304).

seguida, fizeram ser pai de Júpiter, Juno, Netuno, Plutão, Ceres e Vesta”, como citado por Hesíodo na *Teogonia* e por Ovídio nas *Metamorfoses* (In: Erasmo, 2000, p. 157; 9, respectivamente).

A mesma observação da atualização de termos da tradição realizada por Machado de Assis pode ser indicada, entre outras, para as ocorrências dos termos “Cláudio” – chamado “uma abóbora” por “Sêneca”¹ – (Assis, 1970, v. 13, p. 19), e *quid*, no capítulo 88 – *O enfermo*. Para o primeiro caso, pode ser encontrada a referência de Erasmo (2000, p. 2) a “Sêneca”, que escreveu “uma apoteose de Cláudio”. A tradutora Maria Ermantina Galvão indica tratar-se “de *Apokolokyntosis*”, que relata a “transformação de Cláudio em abóbora: nele vê-se Cláudio expulso, após a morte, da morada dos imortais e arrastado aos infernos, onde Éaco condena-o a jogar dados com um copinho furado” (In: Erasmo, 2000, p. 155). Relativamente ao uso do conceito filosófico *quid*, o termo latino aparece no segmento do texto de *Elogio da Loucura* que trata da atividade dos escolásticos, “Filósofos, respeitáveis pela barba e pelo manto”, representando a discussão teórica daquela época como trabalho de eruditos, atividade de enunciar “sutilezas mais sutis ainda”, enuncia a *Loucura*, sutilezas que “atulham os caminhos por onde vos conduzem os inumeráveis escolásticos”, esses “tortuosos caminhos dos realistas, nominalistas, tomistas, albertistas, ockhamistas, scotistas e outras tantas escolas das quais só enumero as principais”, caminhos indicados no *Elogio da Loucura* como mais “complicados” do que “o traçado de um labirinto” (Erasmo, 2000, p. 68). Esses filósofos escolásticos, operando no âmbito das *idéias* para criar sistemas explicativos do *real*, “não sabem nada” *declama* a *Loucura*, “e pretendem tudo conhecer; desconhecem a si mesmos, não enxergam o fosso ou a pedra em seu caminho, ou por cansaço da vista ou por distração do espírito”. Seguindo, no texto, com a enumeração dos principais conceitos então utilizados, avalia a narradora, a *Loucura*, que esses filósofos pretendem “**ver bem as idéias**, os universais [2], as formas separadas, os elementos primeiros, as **qüididades**, as **ecceidades**, coisas estas tão difíceis de enxergar que até a Linceu[3] escapam” (Erasmo,

¹ Gilbert Highet (v. 2, p. 28) refere Sêneca como autor de sátira menipéia, entre as quais consta *Burla sobre la muerte de Claudio o Calabacificación*, “cruel pelo graciosísima parodia de la deificación del Viejo y baboso emperador Claudio”; *calabaza* “en griego significa también ‘necio’, como en español”, fazendo com que a deificação torne o imperador *nescio* em lugar de *deus*: “es una ‘apolocintosis’, en vez de una ‘apoteosis’”.

² Termo da discussão escolástica; a definição retoma as *escolas* também enunciadas pela *Loucura*: “se trataba de si son objetivos, reales, o simplemente constituyen nombres de las cosas. Según el primer punto de vista, los Universales existen ‘antes de las cosas’, idealmente (*realismo* extremo, [Scotus] *Erigena*), o ‘en las cosas’ (*realismo* moderado, *Tomás de Aquino*). Criterio contrario: los Universales sólo existen en el intelecto, ‘después de la cosa’, en forma de construcciones mentales (*Conceptualismo*), y hasta no son más que palabras (*nominalismo* extremo, *Roscelino*, *Ockham*)” (Diccionario, 1984, p. 436, sem grifo no original).

³ Numa das versões da mitologia grega, *Linceu*, filho de Afareus e Arene, foi um dos argonautas; a ele era atribuída uma visão excelente, com a qual podia ver sob a terra (*Lynceus*, 2003).

2000, p. 66, sem grifo no original). Sobre o conceito que também está presente em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, Maria Ermantina Galvão anota que “os escolásticos chamam *quidades* (*quidditas*) o que responde à pergunta *quid sit*, isto é, a essência, em oposição à pergunta *an sit*, isto é, a existência”, especificando que este conceito – *quid sit*¹ – “traduz o τὸ τί ἦν εἶναι” formulado por “Aristóteles”, que foi transportado para o debate escolástico “pelas traduções de Avicena” (In: Erasmo, 2000, p. 188).

O nome do humanista nascido em Rotterdam e “alumno en Deventer de los Hermanos de la Vida Común”² (Belaval, v. 5, p. 181), é retomado, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, no capítulo 149 – *Teoria do benefício*. Buscando para a voz deste personagem um ponto do texto de Erasmo, Machado de Assis marca a distância maior – se não a oposição – na relação entre *teoria* e *existência*, considerado o conteúdo exposto, ao salientar a ironia para com a formulação de determinados pontos da ciência sociológica *materialista* do século XIX, inseridas no sistema defendido pelo “nosso filósofo” (Assis, 1970, v. 13, p. 316) sob o título de *Humanitismo*. Na interpretação de *Quincas Borba*, um ponto pinçado da sátira de Erasmo é retirado do contexto e passa a fundamentar a argumentação apresentada para explicar a frustração de *Brás Cubas* com a iniciativa da “publicação de um jornal oposicionista” preparado com a disposição de “inevitavelmente derrubar o atual ministério”. A divulgação do empreendimento provocou a “declaração inoportuna, insólita e enigmática” reação do *cunhado comerciante*, “vinte e quatro horas depois, [...] em outros” jornais da Corte, (Assis, 1970, v. 13, p. 392; 395 respectivamente). Na conversa com *Quincas Borba*, *Brás Cubas* tentava entender o “problema insolúvel” provocado pelo “destempero” e “ingratidão” da objeção de *Cotrim*, justamente daquele que recebeu do “deputado” *Brás Cubas* a possibilidade de “uns fornecimentos para o arsenal de marinha, fornecimentos que ele continuava a fazer com a maior pontualidade, e dos quais me dizia algumas semanas antes, que no fim de mais três anos, podiam dar-lhe uns duzentos contos” (Assis, 1970, v. 13, p. 396). Rejeitada a possibilidade de tratar-se de

¹ A *essência*, em oposição a *an sit*, a existência.

² Cf. *Brothers and Sisters of the Common Life*: este nome indicava um grupo semimonástico que seguia o monge Gerard Groote, que pregava a religiosidade simples, leiga e a caridade, incentivando a espiritualidade pessoal e as boas obras. A fê seguia os estatutos definidos na *Imitatio Christi*, obra atribuída ao místico Thomas à Kempis. A ênfase na espiritualidade pessoal ficou conhecida como *devotio moderna*; influenciou humanistas e reformadores do século XVI, entre eles Nicolau de Cusa, Erasmo e Lutero, todos educados por membros do movimento, estes que fundaram escolas que ficaram famosas (Common, 2002; Brethren, 2002; e Scully, 2002), tendo influenciado também Calvino. De acordo com o “historiador de la Iglesia y de la Compañía de Jesús, P. Ricardo García-Villoslada”, o projeto educativo dos jesuítas – a *Ratio studiorum* – “en cuanto a la organización de los estudios, está calcada, con retoques y adaptaciones, en los Estatutos de las Universidades, principalmente de París y Alcalá, no menos que en los métodos y costumbres, que solían observarse en las Academias de los Humanistas y en las Escuelas de los Hermanos de la Vida común” (Arnaiz, 2002). Cf. Eduardo Hoornaert (p. 61-69) sobre a presença da piedade dos *Irmãos da Vida Comum* no Brasil colonial.

ingratidão, “não como improvável, mas como absurda, por não obedecer às conclusões de uma boa filosofia humanística” e numa lógica que antecipa, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, a exposição de pontos da *doutrina* proposta – “Não esqueças que, sendo tudo uma simples irradiação de Humanitas, o benefício e seus efeitos são fenômenos perfeitamente admiráveis” (Assis, 1970, v. 13, p. 399) –, *Quincas Borba* explica o conceito *benefício*, que significa os lucros advindos do favorecimento político no processo que deveria ser de licitação para a venda de bens ao Estado, a partir da teoria:

Que é o benefício? é um ato que faz cessar certa privação do beneficiado. Uma vez produzido o efeito essencial, isto é, uma vez cessada a privação, torna o organismo ao estado anterior, ao estado indiferente. Supõe que tens apertado em demasia o cós das calças; para fazer cessar o incômodo, desabotoas o cós, respiras, saboreias um instante de gozo, o organismo torna à indiferença, e não te lembras dos teus dedos que praticaram o ato. **Não havendo nada que perdure**, é natural que a memória se esvaeça, porque ela não é uma planta aérea, precisa de chão. A esperança de outros favores, é certo, conserva sempre no beneficiado a lembrança do primeiro; mas este fato, aliás um dos mais sublimes que a filosofia pode achar em seu caminho, explica-se pela memória da privação, ou, usando de outra fórmula, pela privação continuada na memória, que repercute a dor passada e aconselha a precaução do remédio oportuno. **Não digo que**, ainda sem esta circunstância, **não aconteça**, algumas vezes, **persistir a memória do obséquio**, acompanhada de certa afeição mais ou menos intensa; **mas são verdadeiras aberrações, sem nenhum valor aos olhos de um filósofo** (Assis, 1970, v. 13, p. 397-398, sem grifo no original).

Na continuidade da argumentação, *Quincas Borba* evidencia o grau de comprometimento com o privilégio da teoria em detrimento dos fatos em dois pontos, primeiro, ao afirmar que “não se explica o que é de sua natureza [na teoria] evidente”, e, logo, ao interpretar “Erasmus, que no seu *Elogio da Sandice* escreveu algumas coisas boas” (Assis, 1970, v. 13, p. 398, 399, respectivamente). O ponto do texto tomado por Machado de Assis e apresentado na voz do *filósofo* pode ser compreendido a partir da observação de Pierre de Nolhac (In. Erasmus, p. 8), sobre a “imensa difusão”, no século XVI, do produto do “passatempo de letrado em viagem”; ao mesmo tempo em que “abalou a Igreja, inquietou os grandes e contribuiu para dispor a Alemanha a escutar os reformadores”, a “sátira decisiva dos abusos” da produção intelectual no período da baixa Escolástica, também subsidiou “a Contra-Reforma católica”. O segmento de texto do *Elogio da Loucura* interpretado por *Quincas Borba* trata de poetas, retóricos e escritores; dentre eles, os

últimos praticam “o supra-sumo” da estultice quando acumulam-se “de elogios recíprocos em epístolas e peças em versos”, situação tornada evidente pelo fato de um “louco” ou “ignorante” homenagear outro, chegando até a se estabelecerem “dois partidos entre o público” (Erasmus, p. 65). Machado de Assis toma a referência implícita nessa formulação – o provérbio latino, provavelmente colecionado por Erasmus, *asinus asinum fricat* (*um burro coça outro burro*) significa as pessoas que se elogiam mutuamente (Locutio, 2003; e Iulli, 2003) –. No texto, provavelmente, subsidia a autoridade da formulação *retórica* utilizada por *Quincas Borba*; nela, o *Elogio da Loucura* é tomado pelo viés moralista da contra-reforma. Transposto o conteúdo do texto para sua expressão pelo provérbio e tratado como uma das *coisas boas* do texto citado, Machado de Assis faz *Quincas Borba* – exorbitando o que já é absurdo na formulação retórica – salientar que Erasmus “chamou a atenção para a complacência com que dois burros se coçam um ao outro” para emendá-lo: “Estou longe de rejeitar essa observação de Erasmus; mas direi o que ele não disse, a saber, que se um dos burros coçar melhor o outro, esse há de ter nos olhos algum indício especial de satisfação” (Assis, 1970, v. 13, p. 399).

2.2.2.1.3 Molière

O tema do elogio mútuo entre retóricos operando implicitamente com o provérbio latino também está presente, por exemplo, no diálogo entre *Trissotin* e *Vadius*, no Ato 3, Cena 3, em *Femmes savantes*, de Molière (Cf. Locutio, 2003). A recorrência de temas da tradição é freqüente nos textos dessa vertente satírica, praticada paralelamente ao do estabelecimento de relação intertextual. Este é o caso trabalhado por Voltaire¹ e Sterne,² em *O ingênuo: história verdadeira, tirada dos manuscritos do padre Quesnel* e em *Sartor resartus*, respectivamente, em que ocorre uma inserção de segmento de texto de Molière, prática que pode ser afirmada também relativamente a Machado de Assis no capítulo 8 – *Razão contra Sandice*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. A recorrência, no último caso, está dada pela citação de um segmento de texto, em francês, atribuído ao personagem “Tartufo” – “La maison est à moi, c’est à vous d’en sortir”

¹ Em *O ingênuo: história verdadeira, tirada dos manuscritos do padre Quesnel*, capítulo 12 – *O que pensa o Ingênuo das peças de teatro*: Estando o *Ingênuo* na prisão: “Entre os livros que ocupavam os lazers dos dois cativos, havia poesias, traduções de tragédias gregas, e algumas peças do teatro francês. Os versos que falavam de amor encheram, ao mesmo tempo, a alma do Ingênuo, de prazer e sofrimento. Todos lhe falavam da sua querida St. Yves. A fábula dos Dois Pombos cortou-lhe o coração: bem longe estava ele de poder regressar a seu pombal. / Molière encantou-o. Fazia-lhe conhecer os costumes de Paris e do gênero humano. / – Qual das suas comédias preferes?” (Voltaire, 2002e).

² Em citações expressas, no capítulo 1 do livro 5: “a Santarronas e Tartufos”; e no capítulo 2 do livro 8: “– nem o mais consumado Tartufo da ciência” (Sterne, p. 505).

(Assis, 1970, v. 13, p. 40). Esta mesma construção, referida à peça de Molière, foi utilizada pelo literato brasileiro também em crônica de 23 jul. 1893, n' *A Semana* (Assis, 1970, v. 3, p. 341), para contextualizar o cenário político brasileiro do final do século quanto ao debate¹ sobre a localização das estátuas de Deodoro da Fonseca e Benjamin Constant. Ambas citações, em francês, refletem uma reconstrução,² por Machado de Assis, de um segmento de texto do Ato 4, Cena 7, de *Le Tartuffe, ou l'Imposteur*. O diálogo, na obra de Molière, revela a indicação do uso de um tom áspero para a afirmação de *Orgon* – “Ces discours ne sont plus de saison : / Il faut, tout sur-le-champ, **sortir de la maison**” – e para a resposta que segue, na voz de *Tartufo*:

C'est à vous d'en sortir, vous qui parlez en maître : / La maison m'appartient, je le ferai connaître, / Et vous montrerez bien qu'en vain on a recours, / Pour me chercher querelle, à ces lâches détours, / Qu'on n'est pas où l'on pense en me faisant injure, / Que j'ai de quoi confondre et punir l'imposture, / Venger le Ciel qu'on blesse, et faire repentir / Ceux qui parlent ici **de me faire sortir** (Molière, 2002b, sem grifo no original).

Na “satire on religious hypocrisy”, de Molière, *Tartufo* representa “a pious crook so firmly established in a bourgeois household that the master promises him his daughter and disinherits his son” (Molière, 2002a), mas também é um ataque³ que aborda o tema das “reglas de los pedantes barrocos” elaboradas a partir “de algunas insinuaciones de Aristóteles” – regras formuladas no contexto teológico da Contra-Reforma e adotadas também na literatura –, induzindo os teóricos a erro, uma vez que “como código de leyes, estas reglas no existieron en Grecia ni en Roma”, mas, no século XVII, ganharam “fuerza legislativa” (Highet, v. 2, p. 25) no ambiente intelectual. Essas *regras*, enunciadas sob o primado do sistema filosófico *realista* enunciado por Aristóteles, são as mesmas que provocam as sátiras *picarescas*, que salientam os *casos particulares*, publicadas no período. A análise da seqüência do enredo da peça

¹ A crônica, contendo uma construção ao modo de ficção, apresenta a discussão política dos vivos, ocorrida em 1893, contada por um amigo que morre “pelos anos de 1940 e 1950” e é recebido pelo narrador, se antevendo também morto então, quando da chegada daquele “ao sair do barco de Caronte”: “Dá cá os ossos! Dá cá os teus! E diremos cousas alegres e finas; ele me levará notícias deste mundo; eu lhe darei as do outro” (Assis, 1970, v. 3, p. 338).

² Em 1664 a encenação de *Le Tartuffe ou l'Imposteur* foi censurada pelo grupo de Luís XIV; três anos depois a peça foi apresentada com o nome *L'imposteur*, provocando o fechamento do teatro e incidentes com a hierarquia eclesiástica (Molière, 2002a). Podem ter ocorrido alterações de um para outro texto, para burlar a proibição, mas, se foi esse o caso, os comentadores não registram dados que permitam situar, nesse processo, a proposição na forma pela qual foi registrada por Machado de Assis.

³ Gilbert Highet (v. 2, p. 25-26) refere, também quanto a “Corneille y Racine”, que “los poetas barrocos estaban muchísimo más limitados [pela situação política] que los trágicos griegos a quienes admiraban” e que “su clasicismo fue incomprendido por la mayor parte de su público”; exceção desse grupo é Molière, referido por N. Boileau a Luis XIV como “el más grande de los poetas franceses”. A comédia de Molière, “el mejor producto del teatro barroco”, constituía “un género en que la precisión clásica de la forma es de valor inestimable, y en que los excesos de la pedantería clasicizante están excluidos por definición”.

francesa – que aborda o tema da época, quando “it was common for directors of conscience to be placed in families to reprove and reform conduct” (Molière, 2002a) – indica que, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, não é só a inclusão da citação adaptada que está sendo buscada pelo literato brasileiro. Também no enredo proposto por Molière ocorre a argumentação do contraventor diante da autoridade que define a contravenção – na expressão de Machado de Assis, daquele que *criou amor à casa alheia* –, pois, “when this ‘holy’ man [*Tartufo*] is caught making love to his employer's wife, he recovers by masterly self reproach and persuades the master not only to pardon him but also to urge him to see as much of his wife as possible” (Molière, 2002a). A reação da ortodoxia católica francesa à comédia apresentada pela primeira vez em Versailles, em 1664, foi imediata. Nessa década do *absolutismo francês* que se segue à morte do jesuíta Mazarino e de confronto destes com os *jansenistas* que defendiam o poder do parlamento, Molière foi denominado “a demon in human flesh” (Molière, 2002a) pelas autoridades eclesiásticas, que, ainda, ameaçaram de excomunhão a todos os que assistissem as apresentações das peças do dramaturgo.

A referência ao personagem de *Tartufo ou l'imposteur*, significando este um conteúdo específico de contraposição à moral defendida pelos jesuítas, aparece em pelo menos três outros pontos da obra *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Uma delas pode ser reconhecida pela recomendação, proposta no enredo por Molière, feita pelo *mentor* ou preceptor de *Julien*, de que o jovem deveria decidir-se ou pela carreira de militar ou pela de eclesiástico, as mesmas escolhidas pelos tios¹ de *Brás Cubas*, membros de uma família católica brasileira. Outra referência, explícita, aparece no enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas* como caracterização da conduta da personagem *Eugênia*, para expressar um comportamento dissimulado, como demonstrado num dos encontros amorosos narrados por *Brás Cubas*. Na oportunidade de aproximação interrompida, “D. Eusébia”, a *mãe* que vigiava a *filha*, “mas pouco[,] [...] entrou inesperadamente” na sala. Nessa ocasião, avalia o narrador, “Eugênia [...] sentou-se a concertar uma das tranças. Que dissimulação graciosa! que arte infinita e delicada! que **tartufice** profunda! [...] Tanto melhor!” (Assis, 1970, v. 13, p. 127-128, sem grifo no original); enquanto noutro encontro – a caminho de assumir a “candidatura conjugal de Nhã-loló” (Assis, 1970, v. 13, p. 330) defendida pela irmã – no “teatro de

¹ Na caracterização do discurso dos *tios* está a ironia para com o ideário reinante na Baixa Idade Média e, mais tarde, no absolutismo “Um tio meu, cônego de prebenda inteira, costumava dizer que o amor da glória temporal era a perdição das almas, que só devem cobiçar a glória eterna. Ao que retorquia outro tio, oficial de um dos antigos terços de infantaria, que o amor da glória era a coisa mais verdadeiramente humana que há no homem, e, conseguintemente, a sua mais genuína feição” (Assis, 1970, v. 13, p. 16).

S. Pedro”, depois de observada, sob tom irônico, a mudança no modo de trajar da *sobrinha* do *Cotrim*, mudança avaliada e registrada como “difícil de explicar, porque o pai ganhava apenas o necessário para endividar-se”, novamente é trazida a atualização do texto de Molière para o enredo. No capítulo que encerra com uma referência a Pascal, contemporâneo de Molière, o narrador descreve *Nhã-loló*:

Achei-lhe certa suavidade etérea casada ao polido das formas terrenas: – expressão vaga, e condigna de um capítulo em que tudo há de ser vago. Realmente, não sei como lhes diga que não me senti mal, ao pé da moça, trajando garridamente um vestido fino, um vestido que me dava **cócegas de Tartufo**. Ao contemplá-lo, cobrindo casta e redondamente o joelho, foi que eu fiz uma descoberta subtil, a saber, que a natureza previu a vestidura humana, condição necessária ao desenvolvimento da nossa espécie (Assis, 1970, v. 13, p. 290-291, sem grifo no original).

2.2.2.1.4 William Shakespeare

As referências ao nome do dramaturgo inglês e a trechos de segmentos de sua obra constituem exemplos importantes da forma pela qual está sendo realizada, no texto de Machado de Assis, a incorporação do material da tradição e a subordinação dele ao enredo proposto. Já no capítulo 1 – *Óbito do autor*, para encaminhar a noção sobre a consequência da morte, isto é, da “cláusula dos meus dias”, o *defunto autor* refere-se ao próprio enterro como o modo pelo qual se encaminhou “para o *undiscovered country* de Hamlet” (Assis, 1970, v. 13, p. 12). O mesmo segmento está traduzido e apresentado por Machado de Assis no poema – “*To be or not to be*” – publicado em *Ocidentais* (Assis, 1970, v. 7, p. 384-385). No poema, a expressão cooptada também para *Memórias póstumas de Brás Cubas* é traduzida por “eterno país misterioso”; este segmento faz parte na primeira cena do terceiro ato apresentada em *The tragedy of Hamlet, prince of Denmark*, em que *Hamlet* reflete sobre a situação em que, no enredo, se encontra:

The insolence of office and the spurns / That patient merit of the unworthy takes, / When he himself might his quietus make / With a bare bodkin? who would fardels bear, / To grunt and sweat under a weary life, / But that the dread of something after death, / The **undiscover'd country** from whose bourn / No traveller returns, puzzles the will / And makes us rather bear those ills we have / Than fly to others that we know not of? (Shakespeare, 2002b, sem grifo no original).

O mesmo tipo de movimento que incorpora material da tradição é apresentado por Machado de Assis também em construções que contemplam uma mescla de diferentes textos que são utilizadas para sustentar o sentido atribuído à determinada expressão, no romance, ao mesmo tempo em que o uso delas, também nesses casos, evidencia a erudição do autor e o senso de jogo no trabalho com a linguagem. São ocorrências desse tipo que podem ser encontrados em outros quatro capítulos de *Memórias póstumas de Brás Cubas*. O defunto autor, no capítulo 15 – *Marcela*, quando aborda o comportamento daquela mulher que, afirma, “amou-me durante quinze meses e onze contos de réis” (Assis, 1970, v. 13, p. 74) e foi a causa da “primeira comoção da minha juventude” (Assis, 1970, v. 13, p. 67), expressa sua incapacidade de interpretação do real e a determinação da imaginação sobre a própria capacidade de decisão, problema acirrado pela paixão. Quando jovem, *Brás Cubas* “não entendia bem” o que significava o *riso* de *Marcela*; naquela época em que expressava ciúmes ou “zelos” de jovem apaixonado quanto aos “amores de antanho” dela. Estando ele morto, “agora, relembrando o caso”, refere aquele “rir” da *Marcela* – que não é expressamente apresentada como prostituta no texto – como sendo um “riso misto, como devia ter a criatura que nascesse, por exemplo, de uma bruxa de Shakespeare com um serafim de Klopstock” (Assis, 1970, v. 13, p. 69-70). A noção de dubiedade para a interpretação é enfatizada pela incorporação, primeiro, da referência a uma das feiticeiras que estão apresentadas já no Ato 1, Cena 1, em *Macbeth*, indicando para a maldade. Nesta cena, como em outras do enredo, as feiticeiras misturam a compreensão dos conceitos, impedindo a percepção da realidade: “*Thunder and lightning. Enter three Witches* – [...] All: ‘Fair is foul, and foul is fair: Hover through the fog and filthy air’. *Exeunt*” (Shakespeare, 2001b); e, segundo, indicando para a interpretação do amor como o projeto a ser realizado. A noção está subsidiada pela referência ao autor da epopéia bíblica *Messíada*, o poeta épico e pietista alemão pré-romântico Friedrich Gottlieb Klopstock (2002a; e 2002b). Sob a influência da teoria literária de Bodmers, Klopstock passou a projetar a concretização da formação de uma grande Nação, expressando-se na forma poética adotada por Homero e por Milton. A tradução francesa da obra de Klopstock está relacionada por Jean-Michel Massa (1961, p. 226; 203; 222, respectivamente) no acervo da biblioteca de Machado de Assis, assim como ali constam as obras poéticas de Homero e Milton. Dos dados biográficos relacionados ao poeta alemão, é importante

destacar que ele influenciou, juntamente com Rousseau,¹ o movimento romântico *Sturm und Drang*, do final do século XVIII e o *serafim* é a figura que se destaca na primeira parte da obra – *Messias* –, que expressa uma visão de mundo do barroco tardio, interpretada pelo autor numa perspectiva característica do período em que foi produzida, de individualismo e acento na irracionalidade da criação poética.

Outra ocorrência de segmento de texto da obra de Shakespeare incluída por Machado de Assis para expressar a reflexão do narrador sobre o papel da “vestidura humana, condição necessária ao desenvolvimento da nossa espécie”, isto é, sob a perspectiva de uma interpretação peculiar do *sistema* de Schopenhauer, para fazer “andar a civilização”, é a que faz *Brás Cubas* exclamar, no capítulo 98 – *Suprimindo*: “Abençoado uso que nos deu *Otelo* e os paquetes transatlânticos” (Assis, 1970, v. 13, p. 291). A proposição do romance, provavelmente, refere o tema da diferença entre o fato e a interpretação do fato, motivo explorado por Shakespeare na tragédia *Otelo, o mouro de Veneza*. No capítulo 108 – *Que se não entende*, a referência intertextual com um segmento de texto da obra de Shakespeare está dada no contexto do risco de que o marido traído por *Virgília* – a mulher casada que com *Brás Cubas* montou uma casa para os encontros extraconjugais –, tendo descoberto a infidelidade, encontrasse a ambos na “casinha da Gamboa” (Assis, 1970, v. 13, p. 219). A situação dada no “momento de terror [que] foi curto” (Assis, 1970, v. 13, p. 305) constitui o material textual dos capítulos 103 – *Distração* a 106 – *Jogo perigoso*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, em meio aos quais *Brás Cubas* registra “a satisfação de descobrir e formular” a – por ele denominada – “famosa lei da equivalência das janelas” (Assis, 1970, v. 13, p. 308), citada em mais uma ocorrência em que uma necessidade de justificativa para um caso particular recebe estatuto de lei geral. *Brás Cubas*, estando “enfarrado” daquele *jogo perigoso*, não sabendo se sentia “até [...] algum remorso” termina o relato indicando que ficou “a ruminar o sucesso e as conseqüências”, quando passou a “deixar-se ir atrás da imaginação” e foi “tomado de uma saudade do casamento, de um desejo de canalizar a vida” (Assis, 1970, v. 13, p. 310). Referida a situação no episódio seguinte, quando *Brás Cubas* volta para a *casinha* depois da notícia da nomeação de *Lobo Neves* para o cargo de “presidente da Província” e da conseqüente transferência (Assis, 1970, v. 13, p. 318) e encontra “um papelinho dobrado

¹ Cf. Concise companion (1996, p. 562): *Storm and stress* “was inspired by Rousseau’s fervent idealism and characterizes by a revolt against literary conventions (particularly against the unities in drama, by the cult of genius, and by a return to ‘nature’”.

sobre a mesa”, “um bilhete”¹ em que *Virgília* marcava um encontro (Assis, 1970, v. 13, p. 319) e recomendava, dando a indicação de que não desistia do amante, “muita cautela, por ora, muita cautela” (Assis, 1970, v. 13, p. 311). Criando, no enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, uma situação para um desfecho de romance ao estilo adotado nos importantes enredos amorosos criados por Shakespeare ao iniciar a apresentação da reação de *Brás Cubas*, Machado de Assis conclui o capítulo 108 - *Que se não entende* numa direção oposta. O narrador afirma que respondeu ao fato do achado do *bilhete* com algum sentimento, mas que o *leitor* não deveria acreditar – “sem provas” – de que se tratou de uma “comoção”, não conseguindo expressar “nem então, nem ainda agora”, afirma quando do registro das *memórias*, “discernir o que experimentei” (Assis, 1970, v. 13, p. 312-313). A indeterminação da descrição do sentimento leva, no texto, à criação de um anticlímax como o desfecho da situação que, num texto literário, deveria ser o centro do enredo. O sentimento de *Brás Cubas* – “uma combinação assaz complexa e vaga, uma coisa que não podereis entender, como eu não entendi”, para o que propõe, radicalizando o efeito antidramático, “suponhamos que não disse nada” (Assis, 1970, v. 13, p. 313) – é o contrário do ponto enunciado duplamente pela introdução do capítulo que segue ao 107 – *Bilhete*: “Eis aí o **drama**, eis aí a ponta da orelha **trágica** de Shakespeare” (Assis, 1970, v. 13, p. 312, sem grifo no original), expressão que contém nela também a incorporação de segmento de um dos *Adágios* recolhidos por Erasmo, segmento já utilizado por Machado de Assis em outro ponto de *Memórias póstumas de Brás Cubas*.

O mesmo tipo de jogo entre referência intertextual e significação de uma situação do enredo é apresentado também no capítulo 129 – *Sem remorsos*, quando, como indicado no capítulo que o antecede, *Brás Cubas* está empenhado em obter um cargo político. O narrador rememora a situação em que, por causa do projeto, foi obrigado a ouvir o discurso político daquele que era também o marido da sua amante: “A onda da vida trouxe-nos à mesma praia”, diz o narrador, “como duas botelhas de naufragos, ele contendo o seu ressentimento, **eu devendo conter o meu remorso**” (Assis, 1970, v. 13, p. 358, sem grifo no original). Novamente apresentando um anticlímax de enredo dramático, o texto continua: “e emprego esta forma **suspensiva, dubitativa ou condicional**, para o fim de dizer que **efetivamente não continha nada, a não**

¹ O texto, apresentado no capítulo 107 – *Bilhete*, é descrito como o “retalhinho de papel, garatujado em partes, machucado das mãos, era um documento de análise, que eu não farei neste capítulo, nem no outro, nem talvez em todo o resto do livro” (Assis, 1970, v. 13, p. 312).

ser a ambição de ser ministro” (Assis, 1970, v. 13, p. 358, sem grifo no original). Sobre o *remorso*, aborda-o como objeto de estudo, radicalizando o efeito do capítulo 128 – *Na câmara* também por abordar o fenômeno do remordimento, não pelo fato do encontro com *Lobo Neves*, mas por meio de duas referências literárias que são apresentadas no texto. *Brás Cubas* propõe que a *química*, como ciência, poderia ajudá-lo a entender o objeto de estudo, o *remorso*, a ser verificado pelos casos de “Aquiles” e de “*lady Macbeth*”, esta que depois do crime “passeia à volta da sala a sua mancha de sangue” (Assis, 1970, v. 13, p. 359). Acentuando o efeito irônico pela indicação da pura preocupação com a vantagem individual em contraste com o conteúdo trágico – e geral, por exemplar da situação humana, de acordo com Aristóteles e Schopenhauer – indicado nas obras referidas, o narrador afirma que entre a situação do personagem épico de Homero,¹ que não se arrepende da contravenção e suporta o drama moral, e o dramático de Shakespeare,² que sofre a tortura da lembrança da indução da ação do criminoso, prefere o primeiro, mas com o argumento de superfície, porque “antes passar ovante [triumfante] o cadáver do que a mancha; ouvem-se no fim as súplicas de Príamo, e ganha-se uma bonita reputação militar e literária” (Assis, 1970, v. 13, p. 359).

A *idéia fixa* de *Brás Cubas*, explicitada no capítulo 2 – *O emplasto*, é apresentada pelo narrador como um *medicamento sublime, anti-hipocondríaco* para combater a *melancolia da humanidade*, que, como *idéia*, apareceu “estando” *Brás Cubas* “a passear na chácara” (Assis, 1970, v. 13, p. 15). Outra referência a segmento de texto de Shakespeare ocorre no contexto do relato da manifestação dessa *doença* em *Brás Cubas*, quando, no capítulo 25 – *Na Tijuca*, narra a própria reação em consequência da morte da mãe. Ali, no enredo do romance, *Brás Cubas* é o jovem que sofre do *mal* referido na tradição literária como vivido pelos *românticos*, que descreve a situação como dramática: “Renunciei tudo; tinha o espírito atônito. Creio que por então é que começou a desabotoar em mim a **hipocondria**, essa **flor amarela, solitária e mórbida, de um cheiro inebriante e sutil**”³ (Assis, 1970, v. 13, p. 104, sem grifo no original). É o

¹ Na *guerra de Tróia*, *Heitor*, filho de *Príamo*, é morto por *Aquiles*. Cf. o último canto da *Iliada*: “Nunca le pasaba inadvertido el despuntar de la Aurora sobre el mar y sus riberas: entonces uncía al carro los ligeros corceles y atando al mismo el cadáver de Héctor, arrastrábalo hasta dar tres vueltas al túmulo del difunto Meneciada; acto continuo volvía a reposar en la tienda e dejaba el cadáver tendido de cara al polvo” (Homero, 1982, p. 308).

² Na tragédia *Macbeth*, influenciado pela esposa, o general *Macbeth* mata o rei, *Duncan*. A ambição da personagem é dominada moralmente pelo medo quando vê manchas de sangue em volta de si. Cf. cena 1, ato 5, de *Macbeth* (Shakespeare, 2001a).

³ A *hipocondria* é ainda referida, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, no capítulo 28 – *Contanto que*, na metáfora da *flor*; no capítulo 82 – *Questão de botânica*, uma vez recuperado o relacionamento com a irmã, contra *os hipocondríacos*, o argumento é o de que *a vida é uma coisa doce*; e, ainda, no capítulo 160 – *Das negativas*, como determinação do *acaso*, a humanidade fica *eternamente hipocondríaca*.

vocabulário utilizado no capítulo sobre “as primeiras semanas depois da morte” da “mãe” (Assis, 1970, v. 13, p. 103) que remete para essa característica. Nesse tempo, *Brás Cubas* (que se tinha proposto a um relato “simples”, contra “a pena”, que tendia a “escorregar para o enfático”) descreve-se “sentado, debaixo de um tamarineiro” e lendo um livro, estando “cabisbaixo” – “ou jururu como dizemos de galinhas tristes” – na “figura”, mas ainda mais no “espírito”; *Brás Cubas* afirma que sentia uma “dor taciturna”, a “volúpia do aborrecimento [...] uma das sensações mais sutis desse mundo e daquele tempo” (Assis, 1970, v. 13, p. 103-104). Em retiro, *Brás Cubas* impôs a si mesmo a solidão como regra de comportamento até que reagiu “a mocidade” e – tratado o comportamento do personagem numa direção diferente da correspondente à *melancolia* – ele meteu “no baú o problema da vida e da morte, **os hipocondríacos do poeta**, as camisas, as meditações, as gravatas, e ia fechá-lo” para voltar ao Rio de Janeiro (Assis, 1970, v. 13, p. 105, sem grifo no original), indicando também para essa época da vida, na narrativa, a tendência do comportamento não na direção da elevação moral da regra romântica, mas na de manifestação dos interesses imediatos e pessoais.

O conceito *hipocondria*, que já tem ocorrência na tradição da literatura em língua portuguesa,⁴ e a *dor* expressa pelo narrador para o narratário é realizada, no capítulo 25 – *Na Tijuca*, pelo recurso à tradução de um trecho do “livro do poeta”, que é citado: “Que bom que é estar triste e não dizer coisa nenhuma!”. A “palavra de Shakespeare” vem do mesmo texto apresentado na *epígrafe* da edição de 1880, de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, centrado agora no diálogo estabelecido entre *Rosalind* e *Jacques*, no Ato 4, Cena 1, que está apresentado no subtítulo *The Forest*, em *As you like it*:

[...] *Jacques* – I prithee, pretty youth, let me be better acquainted with thee. / *Rosalind* – They say you are a **melancholy** fellow. / *Jacques* – I am so; I do love it better than laughing. / *Rosalind* – Those that are in extremity of either are abominable fellows and betray themselves to every modern censure worse than drunkards. / *Jacques* – Why, **'tis good to be sad and say nothing**. *Rosalind* – Why then, 'tis good to be a post. / *Jacques* – I have neither the **scholar's melancholy**, which is emulation, nor the musician's, which is fantastical, nor the courtier's, which is proud, nor the soldier's, which is ambitious, nor the lawyer's, which is politic, nor the lady's, which is nice, nor the lover's, which is all these: but it is a **melancholy** of mine own, compounded of many simples, extracted

⁴ Cf. *quadra* do satírico Nicolau Tolentino (p. 13).

from many objects, and indeed the sundry's contemplation of my travels, in which my often rumination wraps me in a most **humorous sadness** (Shakespeare, 2003a, sem grifo no original).

Esta referência, na comparação com o título do capítulo 25 – *N[a floresta d]a Tijuca*, aponta para um exercício intencional de intertextualidade com a obra do dramaturgo inglês, contemporâneo do filósofo Francis Bacon, este “fundador del materialismo y la ciencia experimental de la Edad Moderna” e que escreveu, contra Aristóteles, o “famoso tratado ‘Nuevo Organon’” (Diccionario, 1984, p. 35). A sobreposição das motivações de *Brás Cubas*, neste segmento do texto *Memórias póstumas de Brás Cubas*, parece indicar para essa oposição de abordagens entre o *particular* e o *geral*, que está registrada na história do pensamento humano especialmente desde o século XVII e, também, para a questão da possibilidade da mudança de comportamento que deriva da mudança de interpretação sobre determinado fato.

2.2.2.1.5 Luís de Camões

Se o jogo com a pronúncia da palavra – o *calembour* – sustenta a formulação de uma origem possível para o sobrenome do personagem no capítulo 3 – *Genealogia*, esse engenho abre para a consideração do trecho sob o critério da prática constante do autor de incorporar as palavras que busca na tradição e de significar os segmentos de textos e termos da tradição pela subordinação deles ao enredo proposto. A construção desse capítulo 3 – *Genealogia* aponta, como parte dessa prática, para Luís de Camões. Da “família” deste “imortal cantor das glórias de que se ufana Portugal”, nascido em 1524, “pouco se sabe”, informa Emanuel Paulo Ramos (In: Camões, p. 23), a não ser que pode mandar o filho para Coimbra, onde “deve ter começado o seu ‘honesto estudo’, provavelmente sob a direção dos Crúzios – profundos conhecedores da cultura e das línguas clássicas” –. Das margens do Mondego, isto é, de Coimbra, o “*Cavaleiro-fidalgo*” partiu para Lisboa, mas “teve de trocar as delícias e dissabores inevitáveis do Paço pela vida, dura e constantemente ameaçada, do serviço militar, em África”, modo de “serviço militar” que “constituía praxe e tirocínio obrigatório para a juventude fidalga daquela época” (Ramos. In: Camões, p. 24-25). O serviço militar, como aquele do qual Camões participou, era constituído como parte importante do projeto de expansão do Estado colonialista, projeto sustentado pela luta armada para obtenção da hegemonia sobre as rotas comerciais africanas dominadas então pelos não-cristãos, os grupos

genericamente denominados, então, de *mouros*. Esse mesmo serviço militar sustentava a ambição dos projetos de ascensão social, especialmente da aquisição de riquezas e terras, pelos súditos do império colonial. A semelhança da organização dos dados distribuídos no capítulo para definir no, *Luís Cubas*, a origem genealógica daquele que, no final do enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas* afirma “não tive filhos” (Assis, 1970, v. 13, p. 419), além da presença do nome *Luís* – o mesmo do poeta épico português – na descrição e da inserção de dados como o da afirmação de que um dos ancestrais *primou no Estado* e estava entre os “amigos particulares” de nobres (Assis, 1970, v. 13, p. 17), são indicativos de um trabalho intertextual implícito realizado por Machado de Assis, principalmente se comparado o procedimento da construção com outros segmentos do relato do *caso*.

Chama a atenção, na elaboração desse capítulo 3 – *Genealogia*, além dos dados indicados, também a relação que pode ser estabelecida entre o componente épico d’*Os lusíadas* e a atribuição, ao *Luís-pai* de *Brás Cubas*, da característica de ser “homem de imaginação”, que chega a construir a história das “trezentas cubas mouriscas” (Assis, 1970, v. 13, p. 18), num último recurso para definir a própria origem e para justificar uma argumentação apresentada quanto à importância dos ascendentes. Essa formulação permite situar, do ponto de vista da estruturação do enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, a ênfase na negação que está desde ali significada relativamente ao *Brás Cubas* que, morto com “uns sessenta e quatro anos, rijos e prósperos” (Assis, 1970, v. 13, p. 11), não teve filhos. A questão ganha relevo se considerada a perspectiva épica implicada no enredo, pela indicação da expectativa suscitada no capítulo 90 – *O velho colóquio de Adão e Caim* e a mudança de posicionamento quanto à afirmação da interrupção da linhagem, isto é, do nome *Cubas*, apresentada no capítulo 160 – *Das negativas*, depois da ocorrência do *delírio*. Considerada a data de redação de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, não pode ser descartada uma comparação dessa seqüência introduzida no texto com a história de Portugal e a situação de decadência econômico-política desse Estado, especialmente considerado o quadro de neocolonialismo europeu da segunda metade do século XIX e a produção textual que, na linha *realista* adotada pela *Geração Coimbrã*, questiona a *decadência* do poder do Estado. Que esta pode ser uma referência do texto é uma possibilidade corroborada pela citação dos “*Lusíadas*” (Assis, 1970, v. 13, p. 302) no capítulo 103 – *Distração*. Nesse

caso, Machado de Assis repete outra prática recorrente em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, de inserir, em diferentes pontos do enredo, dados advindos de um mesmo tópico da tradição. Além dessa prática, pode-se considerar que Machado de Assis tinha presente essa tradição na época da redação de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, pois, no mesmo ano da edição do texto na *Revista Brasileira*, o literato brasileiro participou das comemorações promovidas pelo tricentenário de Camões escrevendo a comédia *Tu só, tu, puro amor* para o teatro (Assis, 1970, v. 12, p. 237-278), cujo título é tomado de um verso d’*Os Lusíadas*; abordando esse tema da tradição sob ângulos diferentes do tratamento dado no romance, como pode ser constatado pela comparação com o conteúdo apresentado no poema *Camões*,¹ publicado na coletânea *Ocidentais*.

2.2.2.1.6 René Descartes

São os seguintes os tópicos, apresentados nos capítulos 2 – *O emplasto* e 4 – *A idéia fixa*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, que estão sendo relacionados para afirmar que o narrador pretende a atenção do narratário na direção de aceitar, na *exposição sumária do caso*, a referência implícita a Descartes: **(a)** a indicação da morte de *Brás Cubas* por *pneumonia*; **(b)** a apresentação dele como receptor da *idéia grandiosa e útil* que – apresentada em vocabulário da geometria – *pendurada no trapézio do cérebro, tomou a forma de um X*; **(c)** se considerado que, logo em seguida, com vida própria, essa *idéia* se impôs como absoluta, essa que repetiu para *Brás Cubas* o enigma apresentado pela esfinge que condenava os passantes à morte: *decifra-me ou devoro-te*; **(d)** que essa *idéia* se apresentou – constituindo uma aspiração desmedida – como pretendendo ser o caminho para a elaboração do “remédio” (Assis, 1970, v. 13, p. 16), um *medicamento sublime* – portanto, definitivo – para os males da humanidade, intento significado, no texto, pelo personagem influenciado pelo “gosto de ver impressas nos jornais, mostradores, folhetos, esquinas, e enfim nas caixinhas do remédio, estas três palavras: *Emplasto Brás Cubas*” (Assis, 1970, v. 13, p. 16); e, que na descrição desse processo, **(e)** está ironizado o vocabulário científico estabelecido pelos filósofos *mecanicistas* que seguem essa linha.

Essa abordagem pode ser depreendida do *emplasto* (ou: emplastro) ser, de fato, um *remédio paliativo*, aplicado externamente no corpo do doente, e dado que, na língua portuguesa, outros significados

¹ Para Cláudio Murilo Leal (In: Secchin; Almeida; Souza, p. 212-213), o poema, “mais do que uma homenagem ao poeta maior da língua portuguesa, é uma reflexão de índole existencial. Vida, morte e glória (a eterna vida) dialogam em forma de indagações ontológicas. ‘Tu quem és?’... ‘Quem somos nós?’”. O poema, de acordo com os dados disponíveis, o poema foi redigido no início da década de 1880.

do termo são conserto malfeito, remendo ou pessoa imprestável ou importuna. Mais um aspecto dessa abordagem depreciativa pode ser indicado pela apresentação da “arte” aplicada por *Brás Cubas* para, no capítulo 9 – *Transição*, passar da *exposição do caso* para a *anedota*, *transição* realizada com o apoio no *método*. A possibilidade de estabelecer relação entre questões distintas é *arte* específica do âmbito da *teoria*, enquanto essa relação – passar da morte para o nascimento – é impossível no âmbito dos fenômenos, isto é, no da existência. Essa *transição*, argumenta o narrador, está, no livro das *Memórias*, feita *sem juntura aparente*, garantidas *todas as vantagens do método*, *sem a rigidez do método*. Outro exemplo desse modo de agir que dá primazia à teoria em detrimento da realidade está contido na explicação sobre a *causa da morte*: “não é diante de tão excelso espetáculo [da *invenção* do *emplasto*] que um homem pode sentir a dor [física, causada pela *pneumonia*] que o punge” (Assis, 1970, v. 13, p. 22).

Apresentado no texto literário e lido na perspectiva da quantidade de referências intertextuais contida na *exposição sumária do caso*, é esse material que permite estabelecer uma relação com a biografia e a proposta teórica de Descartes. De acordo com Franklin Leopoldo e Silva (p. 25), “o projeto” de Descartes “não é nada menos que a reconstrução do saber, com tudo o que isso implica de crítica e de recusa da tradição cultural e dos procedimentos da Escolástica”. Essa, no entanto, é uma leitura que leva em conta somente parte do material textual produzido pelo matemático¹ e filósofo moderno que morreu, em janeiro de 1650, vitimado por uma pneumonia, isso porque estão excluídos alguns aspectos da construção escolástica, mas mantida, na formulação *cartesiana*, a base filosófica platônica e aristotélica. Do ponto de vista da comparação biográfica de *Brás Cubas* com Descartes, o filósofo

had immense confidence in his own abilities and still more in the **method** he had discovered. He thought that given a few more years of life, and sufficient funds for his **experiments**, he would be able to solve all the outstanding problems of physiology, and learn thereby the **cures of all dis-**

¹ A noção de *matemática*, como em Platão, sustenta uma concepção de mundo *metafísica*. A noção faz parte dessa concepção, por isso, o *Tratado das paixões da alma*, publicado por Descartes, em 1649, é enunciado, de acordo com Franklin Leopoldo e Silva (p. 21), como idéia na correspondência com a princesa Elizabeth, da Inglaterra. O texto é consequência da “moral provisória”, enunciada já no *Discurso do método*, como um “pequeno conjunto de regras” para o viver e o agir. Como destaca John Stoye (p. 282), Descartes apresentou concepções como a de que “a materia se extendia indefinidamente, de igual modo que las partículas materiales eran infinitamente divisibles”, fórmula que permite conceber “otros mundos, y una ‘pluralidad’ de mundos”, além da concepção sobre “los animales”, “simples autómatas”, “mientras, que el hombre era el único que [– seguindo Agostinho –] tenía una alma”, implicando no estudo do comportamento, isto é, no desenvolvimento de “nuevas teorías psicológicas”. Podemos relacionar essa concepção tanto com a formulação metafísica que, no século seguinte, participa da formulação de Leibniz, como também a que sustenta, no período colonial, as propostas da exploração da escravidão dos negros e não a de índios, formulada pelos jesuítas nos séculos XVI ao XVIII. Deve-se anotar a observação de John Stoye (p. 282-283), de que, para o mesmo período, “el nombre de Descartes se introdujo en los debates de buen tono que lanzaba a los Modernos contra los Antiguos en la literatura, en el arte y en la ciencia”.

eases. Perhaps he never knew how chimerical was this hope; for his life was cut short by his ill-advised acceptance of the position at the Swedish court. Queen Christina insisted on being given her philosophy lessons at 5 o'clock in the morning. Under this regime Descartes, a lifelong late riser, fell victim to the rigors of a Swedish winter and died of one of the diseases [pneumonia] whose cure he had vainly hoped was within the grasp of his methods” (Kenny, p. 127).

Se não se pode desconhecer que as *Meditações metafísicas* de Descartes (2002b) são dedicadas “A Messieurs les Doyen et Docteurs de La Sacrée Faculté De Théologie De Paris”, a mesma linha do raciocínio ali enunciado é seguida quanto à fundamentação do método para a ciência, a semelhança do que em *Memórias póstumas de Brás Cubas* está apresentado de forma irônica no capítulo 127 – *Formalidade*: “Grande coisa é haver recebido do céu uma partícula de sabedoria, o dom de achar as relações das coisas, a faculdade de as comparar e o talento de concluir! Eu tive essa distinção psíquica; eu a agradeço ainda agora do fundo do meu sepulcro” (Assis, 1970, v. 13, p. 356). Por sua parte, lemos em Descartes,

C’est pourquoi, sitôt que l’âge me permit de sortir de la **sujétion** de mes précepteurs, je quittai entièrement l’étude des lettres ; et me résolvant de ne chercher plus d’autre **science que celle qui se pourrait trouver en moi-même**, ou bien dans le **grand livre du monde**, j’employai le reste de ma jeunesse à voyager, à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de **diverses humeurs et conditions**, à recueillir diverses expériences, à **m’éprouver moi-même** dans les rencontres que la **fortune** me proposait, et partout à faire telle réflexion sur les choses qui se présentaient que j’en pusse tirer quelque profit. [...] Et j’avais toujours un extrême désir d’apprendre à **distinguer le vrai d’avec le faux**, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie (Descartes, 2002b, sem grifo no original).

O término do aprendizado¹ e a decisão de Descartes quanto a se dedicar à Ciência está explicitado na *Quinta* das *Meditações metafísicas*, onde o filósofo enuncia a crença numa entidade (que não é representada da mesma forma que o *Deus* dos escolásticos) que sustenta o sistema de leis que regula a natureza – adaptando a proposta de Platão, do modelo dado pela *geometria* – como base para a fundamentação das *idéias verdadeiras*:

¹ De acordo com a *Quarta* meditação, essa concepção sobre conhecimento, elaborada por Descartes é uma versão secular do misticismo religioso: “Ensuite je connais par ma propre expérience qu’il y a en moi une certaine faculté de juger, ou de **discerner le vrai d’avec le faux, laquelle sans doute j’ai reçue de Dieu**, aussi bien que tout le reste des choses qui sont en moi et que je possède; **et puisqu’il est impossible qu’il veuille me tromper** il est certain aussi qu’il ne me l’a pas donnée telle que je puisse jamais faillir lorsque j’en userai comme il faut” (Descartes, 2002e, sem grifo no original).

après avoir **reconnu qu'il y a un Dieu**, pour ce qu'en même temps j'ai reconnu aussi que **toutes choses dépendent de lui**, et qu'il n'est point trompeur, et qu'ensuite de cela j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement **ne peut manquer d'être vrai**; encore que je ne pense plus aux raisons pour lesquelles j'ai jugé cela être véritable, pourvu seulement que je me ressouvienne de l'avoir clairement et distinctement compris, **on ne me peut apporter aucune raison contraire qui me le fasse jamais révoquer en doute**; et ainsi **j'en ai une vraie et certaine science**. Et cette même science s'étend aussi à toutes les autres choses que je me ressouviens d'avoir autrefois démontrées, comme **aux vérités de la géométrie**, et autres semblables; car qu'est-ce que l'on me peut objecter pour m'obliger à les révoquer en doute? (Descartes, 2002c, sem grifo no original).

O início desse percurso intelectual de Descartes está ligado ao encontro dele com “Isaac Beeckman, entusiasta de la ‘físico-matemática’”, e aos “tres **sueños** decisivos para adquirir conciencia de su verdadera vocación: ve a su alcance la posibilidad de unir ciencia y sabiduría, esperando vencer los secretos de la naturaleza mediante la llave de las matemáticas” (Rodis-Lewis. In: Belaval, v. 6, p. 13, sem grifo no original). A base da argumentação de Descartes estava constituída para explicar, na relação de unidade entre corpo e alma (tema de que se ocupou no último período da vida), a possibilidade da fundamentação da *idéia verdadeira*, da [platônica] *essência* – fixa, necessária – em oposição à *existência* – mutável, contingente –. De acordo com Geneviève Rodis-Lewis (In: Belaval, v. 6, p. 23-24), o “doble aspecto del *cogito*” está implicado na elaboração da *idéia verdadeira*, fundamentada em que “para pensar, es preciso ser”; o “pensamiento fugitivo y limitado” é, apesar dessa característica, “capaz de plantear una **necesidad intemporal perfecta**”, aquela que oferece a segurança por estar constituída em um “ser absoluto, totalmente **perfecto, sin mezcla posible de no-ser**”, isto é, sem contaminação da imperfeição, do contingente ou do *acaso*. Com as conclusões elaboradas, Descartes quis demonstrar que esse *ser, absoluto*, determina o pensamento, mesmo sendo o ser humano – que *pensa* – limitado pelo contingente, e que, por essa determinação, “nuestra razón está **hecha para la verdad**” (sem grifo no original). No início da terceira das *Meditações*, na seqüência da exposição que dirige para o *método*, explicita a oposição entre “**las ideas innatas**”, imutáveis ou *fixas*, dadas no *sistema* da natureza e “las que inventamos arbitrariamente o a las que recibimos pasiva e imprevisiblemente bajo la impresión de cualquier otra realidad, incluso dudosa” (sem grifo no original).

Essa fundamentação que Descartes estabeleceu para a formação das *idéias* subsidia a atividade de um grupo importante dos intelectuais da própria época e provocou conflitos irreconciliáveis com outro, constituído por pensadores que argumentavam a impossibilidade de haver tais *idéias fixas* (teoria que se sustenta pela exclusão do contingente e do *acaso*), grupo em que estão contados Pascal¹ e Espinosa, o último, tema de um poema laudatório publicado por Machado de Assis (1970, v. 7, p. 392) em *Ocidentais*. Essa discussão inclui uma concepção que Descartes recupera da tradição, a formulação de Agostinho com a qual a proposta de Descartes mantém uma relação fundamental. Essa formulação é a da diferenciação que aquele pensador católico medieval² estabeleceu entre “animales-máquinas” (Agostinho, 2002), ou *bêtes*, e os homens, estes situados, pela fórmula agostiniana, entre *l'ange et la bête*.³ Esse tema, motivo de discórdias entre os filósofos do século XVII é ironizado por Machado de Assis no capítulo 98 – *Suprimindo*, onde está expresso justamente o pensamento de *Brás Cubas*, que privilegiava o contingente. Nesse segmento de texto está contada a reação provocada pela *recepção passiva* da *impressão do contingente* por *Brás Cubas*, isto é, *recepção* resultante da percepção possibilitada pelos cinco sentidos. Em outras palavras, o texto narra a reação de *Brás Cubas* quando vê *Eulália*, a jovem *Nhã-Loló*, numa circunstância específica: *ao contemplar o vestido que cobria casta e redondamente o joelho*. Entre a dupla possibilidade dada, por um lado, pela “nudez habitual” e, por outro, “o vestuário, negaceando a natureza”, a escolha de *Brás Cubas* é pelo *vestuário*,⁴ invertendo a proposta do *Romantismo* de Rousseau, de defesa do *homem primitivo*,

¹ O conflito é o tema de abertura dos *Pensamentos* de Pascal: “1 – *Diferença entre o espírito de geometria e o espírito de finura*. Na tradução inglesa: “1. The difference between the mathematical and the **intuitive mind**” – In the one, the principles are palpable, but removed from ordinary use; [...] in the intuitive mind the principles are found in common use and are before the eyes of everybody. One has only to look, and no effort is necessary; **it is only a question of good eyesight**, but it must be good, for the principles are so subtle and so numerous that it is almost impossible but that some escape notice. Now the omission of one principle leads to error; thus one must have very clear sight to see all the principles and, in the next place, an accurate mind not to draw false deductions from known principles” (Pascal, 1973, p. 41; e 2001b, sem grifo no original). Cf. também Pascal (2002), no capítulo 31, *Pensées diverses*. Sobre esse tema, Sonia Brayner (p. 117) cita trecho de carta (13 set. 1852) de Flaubert a Louise Colet: “Não existe verdade – existem apenas maneiras de ver”; tema que, entre outros textos literários está em *O nome da rosa*, do professor de filosofia Umberto Eco (1983, p. 239-239): “Guilherme permaneceu um tempo em silêncio, levantando em direção à luz a lente na qual estava trabalhando. [...] ‘Olha’, disse-me, ‘o que estás vendo?’ – ‘O instrumento, um pouco maior’. – ‘É isso, o máximo que se pode fazer é olhar melhor’”.

² Pelo critério predominante dos historiadores da filosofia, Agostinho é apresentado como pensador situado “Al final del mundo antiguo”, dentro do período de “La filosofía medieval en occidente” (cf. Parain, 1982, p. 16-26); ou, num conjunto, formado pelo capítulo *Filosofia antigua cristiana y filosofía medieval* (Cf. Diccionario, 1983, p. 609-630); na classificação da História da Igreja, ele é estudado integrando o período antigo.

³ Cf. *La cité de Dieux*, 12²²⁻²⁴: “La vocation primitive de la personne humaine. Il est facile maintenant de comprendre qu'il valait beaucoup mieux **multiplier le genre humain**, comme Dieu l'a fait, en le faisant sortir d'un seul homme créé d'abord, plutôt que de plusieurs. Quant aux animaux : les uns solitaires, disons sauvages, c'est-à-dire qui préfèrent vivre seuls, comme les aigles et les milans, les lions et les loups, etc. ; les autres grégaires, parce qu'ils préfèrent vivre réunis en troupes, tels les colombes et les étourneaux, les cerfs et les daims, etc. ; ni pour les uns ni pour les autres Dieu n'a pourvu à leur propagation à partir d'un seul, il les a fait exister plusieurs à la fois. **A l'homme au contraire, il donna une nature intermédiaire entre l'ange et la bête** : s'il restait soumis au créateur comme à son maître, gardant avec une pieuse obéissance ses commandements, il devait rejoindre la société des anges et obtenir à jamais sans passer par la mort, la béatitude éternelle ; si, abusant de sa libre volonté par orgueil et désobéissance, il offensait le Seigneur son Dieu, il devait, condamné à la mort, vivre à la façon des bêtes, esclave des passions et voué après la mort à un éternel supplice” (Augustin, 2002, sem grifo no original).

⁴ O tema e a defesa da proposta do *vestuário*, feita irônica e expressamente com a citação do nome de Rousseau está em *Sartor resartus*: “But

selvagem, e de ataque ao *homem civilizado*. Quanto à *realidade*, sendo a *percepção* constituída pelo joelho de *Eulália*, ele reage:

Ao pé da graciosa donzela, parecia-me tomado de uma sensação dupla e indefinível. Ela exprimia inteiramente a dualidade de Pascal, *l'ange et la bête*, com a diferença que o jansenista não admitia a simultaneidade das duas naturezas, ao passo que elas aí estavam bem juntinhas, – *l'ange*, que dizia algumas coisas do céu, – e *la bête*, que... Não; decididamente suprimo este capítulo (Assis, 1970, v. 13, p. 291).

Além desse ponto, presente em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, a relação com a formulação de Descartes pode ser encontrada se considerada “una tesis” apresentada nas “cartas de 1630”,¹ para uma fração de pensadores que o seguem. Ali o filósofo fixa “el modelo mecanicista” como fundamental para o estudo dos fenômenos físicos em uma “tendencia deductiva”: “**cuando no es posible demostrar ‘los efectos por las causas’** (*Discurso*, parte quinta), ‘**hay que llegar a las causas por los efectos**’ (parte sexta)”, determina o filósofo – educado por jesuítas – Descartes, e, chamando os colaboradores à “multiplicar las experiencias” nessa direção, para o que, assenta, “es preciso, sobre todo”, que estes cientistas “**se sometan estrictamente a la dirección intelectual de una persona única que conciba la teoría y su control por los hechos**” (Rodis-Lewis. In: Belaval, v. 6, p. 14-15; 17-18, sem grifo no original). *Brás Cubas* poderia ser enumerado entre os cientistas *meanicistas*, se considerado tanto o vocabulário que emprega como o esforço que faz para *provar a invenção* como *causa da morte*, comparando o feito a outras *demonstrações menos lúcidas e não menos triunfantes*. Aqui se pode relacionar a asserção de *Brás Cubas*, com a forma da proposta educacional dos jesuítas, que contempla tanto uma forma determinada de investigação científica como a preocupação com a educação de uma elite intelectual e política que dominou na direção dos Estados modernos absolutistas, até sofrer a reação de determinados grupos políticos – por exemplo, os *jansenistas*, na França; o de Pombal, em Portugal – e de determinados grupos *ilustrados* –

what then? Are we returning, as Rousseau prayed, to the state of Nature?” (Cf. Carlyle, 1956, p. 175). O fanatismo de Rousseau é abordado por Carlyle (1956, p. 411-415) em *On heroes, hero-worship and the heroic in history*.

¹ A tese “original que, sólo de soslayo y como en filigrana, aparecerá en las obras posteriores, si bien fue explicitada varias veces con ocasión de objeciones: Dios, por ser absolutamente libre, en un acto único en el que no se podría dar prioridad ni al entendimiento ni a la voluntad, crea todas las cosas, las esencias y las existencias, las ‘verdades eternas’ que gobiernan el universo y regulan nuestra razón. Dios está por encima incluso del principio de contradicción tal como éste se impone a nuestra mente. Su inmutabilidad nos asegura que **las ideas, ‘innatas en nuestro espíritu’**, nos descubren **las naturalezas verdaderas e inmutables**. El valor de esta tesis es considerable: justifica una física deductiva *a priori*, partiendo de la idea clara y distinta que tenemos de la esencia de los cuerpos y completa la radical dualidad entre el pensamiento y la extensión, que constituye la principal conclusión de la metafísica y que tiene como fundamento la existencia de Dios, del que todo depende, ser y certeza” (Rodis-Lewis. In: Belaval, v. 6, p. 14-15, sem grifo no original).

entre os quais o de Voltaire – com outra fundamentação teórica para o conhecimento. A ironia formulada no relato de um *defunto-autor* que indica a *causa* para a sua própria *morte* pode ser contextualizada não só pelo embate entre correntes promovida no texto *Memórias póstumas de Brás Cubas*, mas pode ser entendida também pela consideração do contexto brasileiro das décadas de 1850 e 1860. É nesse período que são recebidas no Brasil as formulações políticas e estéticas do *realismo*, tanto pela via que embasa a ciência *positiva* ou *neokantiana* – que situa a defesa do ideário da *Escola de Recife* e a concomitante violência da crítica de Sylvio Romero, em 1878, sobre o conteúdo do ensino de filosofia¹ no Brasil – como pela via do *ultramontanismo*, esta formulação de sistema teológico que acompanha os membros de ordens religiosas católicas que estão sendo expulsas da Europa pelos movimentos políticos antiabsolutistas e os jesuítas, que são admitidos novamente no Brasil, ordens religiosas que atuavam, então, no estabelecimento de entidades de ensino privado.

2.2.2.1.7 Blaise Pascal

Pela importância do tema do *acaso*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, em contraposição ao da *idéia fixa* e pela fortuna crítica² que refere o papel de Pascal na obra de Machado de Assis, o estudo das referências ao autor das *Lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites* contidas naquele texto literário pode ser objeto de atenção específico, no subconjunto de capítulos formado pela *exposição sumária do caso* que levou *Brás Cubas* a *morte*, especificamente no exame dos segmentos de texto trabalhados sob a perspectiva da intertextualidade. Deve ser considerado, para a análise das ocorrências dessa intertextualidade, que a referência ao pensador francês consta em outras obras do literato brasileiro. Uma primeira constatação importante é a referência de Machado de Assis a Pascal apresentada em 1866, na crítica literária relativa ao *Culto do dever*, de Joaquim Manoel de Macedo. Problematizando a afirmação do autor, de que “o autor declara que a história é verdadeira, que é uma história de ontem, um fato real”, Machado de Assis sublinha que, publicado o livro, “o fato sobre que ele se

¹ “Pode-se afirmar, em virtude da indagação histórica, que a Filosofia, nos três primeiros séculos de nossa existência, nos foi totalmente estranha. As dissensões e lutas dos pensadores desses tempos não mandaram um eco só até cá. Os trabalhos de Bacon, Descartes, Gassendi, Leibniz, Espinosa, Malebranche, Berkeley, Locke, Hume, Condillac, Wolff e Kant foram, em sua época, como inexistentes para nós! O fato é de uma explicação mui clara: o abandono da Colônia e, ainda mais, o atraso da Metrópole, para a qual aqueles nomes passaram despercebidos, fornecem a razão do fenômeno” (Romero, 1969, p. 7).

² Cf., por exemplo, *A filosofia de Machado de Assis*, de Afrânio Coutinho (1959, p. 62-79); o capítulo *Machado de Assis e Pascal*, de Raimundo Magalhães Júnior (1958a, p. 153-161); e o capítulo *A influência de Pascal*, de Miguel Reale (p. 8-9).

baseia já passou ao terreno da ficção; é coisa própria do autor” (Assis, 1970, v. 4, p. 61-62). A diferença salientada pelo crítico é a de que, contra “a simples narração de um fato”, que “não constitui um romance”, *narração* que pode, “quando muito”, tornar-se “uma *gazetilha*”, no *romance*, “é a mão do poeta que **levanta os acontecimentos da vida e os transfigura** com a varinha mágica da arte” (Assis, 1970, v. 4, p. 62, sem grifo no original). Machado de Assis reafirma a própria concepção – inserindo sua reflexão no contexto das “letras” e especificando o “romance literário” produzido sob a direção das “musas brasileiras” – de que o *romance* deve reunir “o estudo das paixões humanas aos toques delicados e originais da poesia, único meio de fazer com que uma obra de imaginação, zombando do açoitado do tempo, chegue inalterável e pura, aos olhos severos da posteridade” (Assis, 1970, v. 4, p. 71). Nessa discussão, reproduz no texto crítico um argumento apresentado, na época, pelos *realistas* – “O autor [Joaquim Manoel de Macedo] dirá que não podia alterar a realidade dos fatos” – para inquirir e logo oferecer sua resposta, dentro da qual indica concordar com o enunciado de Pascal sobre o conteúdo de uma produção literária, numa expressão que foi retomada pelo literato brasileiro, doze anos depois, na crítica a *O Primo Basílio*: “mas esta resposta é de poeta, é de artista? Se a missão do romancista fosse copiar os fatos, tais quais eles se dão na vida, a arte era uma coisa inútil; a memória substituiria a imaginação” (Assis, 1970, v. 4, p. p. 63-64), para completar que, se assim fosse o caso na produção literária,

o *Culto do dever* deitava abaixo *Corina*, *Adolfo*, *Manon Lescaut*. O poeta daria demissão, e o cronista tomaria a direção do Parnaso. Demais, o autor podia, sem alterar os fatos, fazer obra de artista, criar em vez de repetir; é isso que não encontramos no *Culto do dever*. **Dizia acertadamente Pascal que sentia grande prazer quando no autor de um livro, em vez do orador, achava um homem.** Debalde se procura o homem [1] no *Culto do dever*; a pessoa que narra os acontecimentos daquele romance, e que se diz testemunha dos fatos, será escrupulosa na exposição de todas as circunstâncias, mas está longe de ter uma alma, e o leitor chega à última página com o espírito frio e o coração indiferente (Assis, 1970, v. 4, p. 64, sem grifo no original).

No conto *O lapso*, de Machado de Assis, o nome de Pascal está ligado à expressão da tradição quando o narrador explica, sobre *Tomé Gonçalves*, que ele “tinha o **abismo** de Pascal, não ao lado, mas

¹ Cf. também: “Tais contrastes, tais omissões, tornam os personagens do *Culto do dever* pouco aceitáveis da parte de um apreciador consciencioso. Em geral, as personagens estão apenas esboçadas; o espírito não as retém; ao fechar o livro dissipam-se todas como sombras impalpáveis; como elas não comovem, o coração do leitor não conserva o menor vestígio de sensação, a menor impressão de dor” (Assis, 1970, v. 4, p. 70).

dentro de si mesmo” (Assis, 1994, v. 2, p. 379, sem grifo no original), expressão retirada do vocabulário do pensador francês para narrar, no conto, o que decorre quando “tanto a idéia de *pagar*, como as idéias correlatas de *credor*, *dívida*, *saldo*, e outras” provocam a ação da “memória” do personagem (Assis, 1994, v. 2, p. 379). O primeiro caso de ocorrência de um termo utilizado pelo pensador francês, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, está apresentado no contexto da informação de *Brás Cubas Ao leitor* que, “se te não agradar” o texto, “pago-te com um **piparote**, e adeus” (Assis, 1970, v. 13, p. 10, sem grifo no original); *piparote* – que ocorre também no conto *Bon-Bon*, em que “fillip” (Poe, 1950, v. 4, p. 113), aparece utilizado por Poe num enredo em que Platão é o objeto de zombaria – consta também no capítulo 31 – *A borboleta preta*, para despedir “o cadáver” da borboleta, morta por “um golpe de toalha”, “que caiu no jardim”, chamando a atenção das “providas formigas” (Assis, 1970, v. 13, p. 122). A nota do tradutor da obra *Sartor resartus* para o francês, Louis Cazamian, pode elucidar uma significação em que a figura da *borboleta* e, conseqüentemente, o vocábulo *piparote* podem estar recebendo nessa construção de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, pois – para situar o modo pelo qual a figura *borboleta* participa no enredo de Carlyle¹ – informa que “Psyché est la personnification grecque de l’âme humaine, symbolisée par le **papillon** (In: Carlyle, 1973, p. 478, sem grifo no original). Uma terceira presença de *piparote* está no capítulo 42 – *Que escapou a Aristóteles*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, para explicar a “simples suposição” da provocativa atribuição de *causa* do “movimento” e de sua *transmissão*² em cadeia, teoria exemplificada por *Marcela* significada numa “bola” que recebe “um **piparote** do passado” que “toca [...] em *Brás Cubas* – o qual, cedendo à força impulsiva”, entra “a rolar até tocar em Virgília, que não tinha nada com a primeira bola” (Assis, 1970, v. 13, p. 148, sem grifo no original).

O que Aristóteles não percebeu, continua o texto, é o modo pelo qual, na ilustração dada, a prática não corrobora aquela teoria, pois “pela simples **transmissão** de uma força, se tocam os extremos sociais, e se estabelece uma coisa que poderemos chamar – solidariedade do aborrecimento humano” (Assis, 1970, v. 13, p. 148, sem grifo no original). O texto acentua o modo do sarcasmo quando o narrador, ao não corroborar a teoria de Aristóteles – da *causa motora*; do âmbito da *metafísica* –, acaba por

¹ “The imprisoned Chrysalis is now a winged Psyche, and such, wheresoever be its flight, it will continue” (Carlyle, 1956, p. 153).

² É preciso relacionar esse conceito, no capítulo 42 – *Que escapou a Aristóteles*, às ocorrências nos capítulos 68 – *O vergalho*; 117 – *Humanitismo*; e 160 – *Das negativas* (Assis, 1970, v. 13, p. 148; 218; 331; e 419).

instituir outra: *uma coisa* conceituada como *solidariedade do aborrecimento humano*. Nesse último caso do uso do termo *piparote*, especialmente, mostra-se o conhecimento em filosofia e a ironia do autor expressa pela voz do narrador. A construção,¹ no texto, chama a atenção para a possibilidade de que a apreciação enunciada pelo narrador pode ser lida em dois níveis diferentes quanto à lógica e a respectiva teoria do conhecimento do filósofo grego; um nível, dado pela indicação do valor superior que recebe, no *realismo* aristotélico, a *teoria* em detrimento da observação dos *fenômenos*,² e por ironizar a noção da *causalidade*, em que está implicada a de *finalidade*, ao concluir pelo contato entre os *extremos sociais*, o que não coaduna com a proposta hierárquico-aristocrática e com a da *causa eficiente*³ elaborada pelo filósofo grego. O segundo nível pode ser detectado por esse uso da palavra *piparote* na relação com o seu emprego no texto de Pascal, principalmente se considerado que alguns dos pontos da formulação de Aristóteles, retomados também, entre outros pensadores, por Descartes,⁴ estão presentes na construção textual.

É a forma pela qual Machado de Assis e Poe relacionam o termo a conceitos e autores da tradição filosófica que torna possível comparar o uso de *piparote* ao pensamento de número 77, seção 2, dos *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*. Ali consta: “Não posso perdoar Descartes; bem quisera ele, em toda a sua filosofia, passar sem Deus, mas não pode evitar de fazê-lo dar um piparote para pôr o mundo em movimento; depois do que, não precisa mais de Deus” (Pascal, 1973, p. 61-62). Esse alinhamento contra Descartes não se restringe ao tema teológico e está expressamente referido em outros segmentos do texto de Pascal, como nos *Pensamentos* números 76, 78 e 79, que propõem, respectivamente:

¹ O combate à proposta epistemológica de Aristóteles ocorre em mais de uma frente, no debate intelectual europeu que se acirra a partir do século XVII. Um claro ataque pode ser estudado através do texto *Novum organon*, de Francis Bacon, um dos *empiristas* ingleses.

² O mesmo ocorre em *O espelho*, quando *Jacobina* afirma que “os fatos são tudo” quando comparados à “melhor definição” (Assis, 1994, v. 2, p. 348); e em abr. 1885, nas *Balas de estalo*, quando o cronista compara *nozes* e *idéias* (Assis, 1998, p. 241).

³ A expressão “razão ausente”, utilizada no capítulo 7 – *O delírio*, pertence a esse mesmo contexto de ataque pela ironia: a tradição filosófica apresenta, desde os registros de Aristóteles os conceitos de *causa*, *causa eficiente*, *causa primeira* e *razão suficiente*. O *princípio ontológico* da *razão suficiente* está fundamentado no âmbito da linguagem: “en su aplicación a hechos necesarios por esencia, significa que la esencia a la que corresponde una determinación, lleva en si necesariamente esa determinación y en esta medida, es razón suficiente” (Diccionario, 1983, p. 465). No século XVII, G. W. Leibniz utiliza esses conceitos e estabelece um uso importante deles na *Monadologia*, de uma forma que não ocorreu em Platão, em Aristóteles ou nos escolásticos. Em *Cândido, ou o otimismo*, o objeto da crítica de Voltaire pode ser reconhecido pela forma do uso da expressão *razão suficiente* já desde o primeiro capítulo; em *Eureka*, o narrador satiriza a fórmula lógica *dialética* que determina um segmento das teorias de História do início do século XIX ao apresentar o objeto da demonstração proposta: “My general proposition, then, is this: – *In the Original Unity of the First Thing lies the Secondary Cause of All Things, with the Germ of their Inevitable Annihilation*” (Poe, p. 132, sem grifo no original).

⁴ Cf. n.º *O filósofo ignorante*, de Voltaire (1978, p. 300): “Aristóteles começa dizendo que a incredulidade é a fonte da sabedoria; Descartes dilui esse pensamento, e ambos me ensinaram a não acreditar no que dizem. Esse Descartes, principalmente, depois de haver fingido duvidar, fala num tom tão afirmativo daquilo que não entende, está tão seguro do que faz, quando se engana redondamente em física, construindo um modelo tão imaginário; seus turbilhões e seus três elementos são tão prodigiosamente ridículos que devo desconfiar de tudo o que me disser sobre a alma, depois que me enganou tanto sobre o corpo”.

“Escrever contra os que aprofundam demais as ciências. Descartes”; “Descartes: inútil e incerto”; e “(Descartes – Cumprir dizer, *grosso modo*: ‘Isso se faz por figura e movimento’, porque isso é verdadeiro; mas dizer quais e **montar a máquina** é ridículo, pois é inútil e incerto, e penoso. E ainda que fosse verdadeiro, não acreditamos que toda a filosofia valha uma hora de trabalho)” (Pascal, 1973, p. 61-62, sem grifo no original).

O conhecimento de Machado de Assis quanto a essa diferença de posições de elaboração filosófica pode ser investigada pela consideração de três casos em que o nome de Pascal, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, está ligado a expressões que derivam da produção do autor dos *Pensamentos*: respectivamente, o homem como *caniço pensante*; a *dualidade* desse mesmo homem; este que *sabe que morre*. A primeira das três referências está contemplada no conteúdo dos capítulos 27 – *Virgília?*, onde consta “Deixa lá dizer Pascal que o homem é um caniço pensante. Não; é uma errata pensante, isso sim” (Assis, 1970, v. 13, p. 112). A segunda, no capítulo 98 – *Suprimindo*, sobre *Nhã-loló*, diante da qual *Brás Cubas* reagia sob o impacto da reflexão de Pascal sobre *l'ange et la bête*. Em Pascal, essa expressão da tradição – que reúne as representações bíblicas de *anjo* (cf. Gênesis 22¹¹⁻¹²) e de *besta/animal* (cf. Apocalipse 11⁷; 13¹; 15²; 17³; 17⁸; 19²⁰), retomadas nos capítulos 12²²⁻²⁴ das *Confissões* (Augustin, 2002) – está apresentada no *Pensamento* de número 358, “O homem não é anjo nem animal; e, por infelicidade, quem quiser ser anjo é animal” (Pascal, 1973, p. 129) e no encerramento do *Pensamento* de número 140, que reflete sobre o papel da *diversão* ou *lazer* como parte da atividade humana: um governante, por exemplo,

nascido para conhecer o universo, para julgar as coisas e dirigir um Estado, acha-se inteiramente ocupado, entretanto, em correr uma lebre! Aliás, se não descer a isso, se quiser permanecer noutro nível, será ainda mais tonto, porquanto terá procurado elevar-se acima da humanidade, sem passar de um homem, afinal, isto é, de tudo e de nada. Nem anjo nem animal: homem apenas (Pascal, 1973, p. 79).

A contraposição entre a concepção filosófica de Pascal e o *Humanitismo*, o *sistema* de *Quincas Borba*, está apresentado no capítulo 142 – *O pedido secreto*, constituindo a terceira referência explícita a Pascal em *Memórias póstumas de Brás Cubas* e, ao mesmo tempo, remetendo para a necessidade de investigar a configuração do *sistema* elogiado:

– Vais compreender, disse Quincas Borba, tirando um livro da estante. [...] **Pascal** é um dos meus avôs espirituais; e, **conquanto a minha filosofia valha mais que a dele**, não posso negar que era um grande homem. Ora, que diz ele nesta página? [...] Diz que o homem tem ‘uma grande vantagem sobre o resto do universo: sabe que morre, ao passo que o universo ignora-o absolutamente’. Vês? Logo, o homem que disputa o osso a um cão tem sobre este a grande vantagem de saber que tem fome; e é isto que torna grandiosa a luta, como eu dizia. ‘Sabe que morre’ é uma expressão profunda; **creio todavia que é mais profunda a minha expressão: sabe que tem fome**. Porquanto o fato da morte limita, por assim dizer, o entendimento humano; a consciência da extinção dura um breve instante e acaba para nunca mais, ao passo que **a fome tem a vantagem de voltar, de prolongar o estado consciente**. Parece-me (se não vai nisso alguma imodéstia) que **a fórmula de Pascal é inferior à minha**, sem todavia deixar de ser um grande pensamento, e Pascal um grande homem (Assis, 1970, v. 13, p. 384-385, sem grifo no original).

Essas reflexões referem um modo de compreensão sobre o ser humano e um modo de elaboração do conhecimento, isto é, uma antropologia e uma epistemologia, respectivamente, que devem ser compreendidas dentro da diversidade dos movimentos confessionais¹ existentes na Europa da época, das quais o *jansenismo* – corrente em que estão inseridos membros da família Pascal – participa como uma dissidência que ocorre dentro da igreja católica do ocidente e que formula seu sistema teológico² em manifesta oposição ao sistema teológico que fundamenta a visão de mundo defendida pelos *jesuítas*, cuja expressão estética é dada pelo conceito *barroco*. Da atuação desses grupos dissidentes,³ que na França são identificados pela defesa do *parlamentarismo* e pela oposição ao *monarquismo* e ao cardeal católico e primeiro-ministro francês Mazarino⁴, toma parte um segmento formado por intelectuais católicos – designados como *jansenistas* por terem tomado o partido do bispo de Ypres, Cornélio Jansen (Jansenio, 2001) –, que promoveu o debate político a partir de conceitos teológicos. Essa participação, na França, resulta em um papel importante na definição de concepções antropológicas e epistemológicas que, no século XVIII, passam a organizar o debate teórico sobre sistemas políticos que encontram expressão

¹ O movimento de cisão da Igreja Medieval do Ocidente dá lugar ao osurgimento de diferentes “confesiones”, sendo “difusos” os limites doutrinários entre os diferentes grupos, além de ser impossível “deducir que en el siglo XVI las creencias individuales coincidieran con el credo de la Iglesia respectiva” (Dülmen, p. 239).

² Alguns dos princípios defendidos nesse sistema foram adotados, desde o século anterior, pelos *luteranos*.

³ Existiam grupos desvinculados da igreja romana (como os judeus holandeses e ingleses, por exemplo, que favoreceram o influxo das idéias do renascimento italiano na Europa e o desenvolvimento da ciência); alguns grupos dissidentes, que saíram da igreja romana, formaram novos grupos político-religiosos que podem ser estudados pelos movimentos de reformas religiosas e pelas guerras européias dos séculos XVI e XVII; e grupos que, como resultado dos conflitos, foram extintos, como ocorreu com o *jansenismo*, quando da condenação e conseqüente fechamento da abadia de Port-Royal, em 1662.

⁴ Sucessor do cardeal e primeiro ministro Richelieu, em 1642, Mazarino redigiu o *Breviário dos políticos*. Sobre o conflito político que resultou do confronto com os grupos dissidentes, cf. Günter Barudio (p. 88-91).

pública no *Iluminismo*, em contraposição aos fundamentos do poder assumidos pelo absolutismo monárquico com fundamento na doutrina da igreja católica romana definida no Concílio de Trento. As bases dessa doutrina ultramontana – a que o *jansenismo* se opôs – advêm da adoção da submissão à autoridade da escritura, esta interpretada pelo critério definido no sistema de ordenação de mundo inscrito na *Summa Theologica*, de Tomás de Aquino.¹ Nesse contexto é que pode ser compreendida a avaliação feita por *Quincas Borba*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, da superioridade de sua fórmula – do *homem que sabe que tem fome* – na relação com a de Pascal, depois desta ter sido deslocada do sistema em que fora enunciada. A base que sustenta o sistema do filósofo *Quincas Borba*, adotado por *Brás Cubas*, reaparece – considerada a cronologia dos eventos da vida do personagem – citada no capítulo 7 – *O delírio*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, como a segunda “figura”, a de um volume da *Summa Theologica* do *Dr. Angélico*, em que *Brás Cubas* se transformou no processo de alteração da consciência da realidade que durou “uns vinte a trinta minutos”, essa “idéia” que “deu ao corpo a mais completa imobilidade”, transformadas as “mãos” nos “fechos do livro” que foram cruzadas “sobre o ventre” (Assis, 1970, v. 13, p. 29-30). A figura de rigidez pela qual Machado de Assis representou, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, o sistema de pensamento teológico defendido por Tomás de Aquino na Sorbonne, em Paris, estabeleceu as bases para a definição de um estatuto para o ser humano, *natural*,² em uma antropologia integrada no *divino*.

Nesse sistema, em que o homem é – em sua *essência* (isto é, no *real*) – bom, mas foi corrompido – na sua *contingência* (isto é, na *existência*) – pelo meio em que vive, o estatuto antropológico está

¹ Cf. Etienne Gilson (p. 491): “una doble condición domina el desarrollo de la filosofía tomista: la distinción entre la razón y la fe y la necesidad de su concordancia. El ámbito entero de la filosofía proviene exclusivamente de la razón; es decir, que el filósofo no debe admitir nada más que lo que sea accesible a la luz natural y demostrable por sus solos recursos. La teología, por el contrario, se basa en la revelación, o sea, en fin de cuentas, en la autoridad de Dios. Los artículos de fe son conocimientos de origen sobrenatural, contenidos en fórmulas cuyo sentido no nos es enteramente penetrable, pero que debemos aceptar como tales, aunque no podamos comprenderlos. Así, pues, un filósofo [*tomista*] argumenta siempre buscando sus principios primeros en la revelación. [...] También se deduce de aquí que la imposibilidad en que nos hallamos de tratar a la filosofía y a la teología con un método único, no nos impide considerarlas como formando idealmente una sola verdad total. Por el contrario, tenemos el deber de llevar lo más lejos posible la interpretación racional de las verdades de la fe, de ascender por la razón hacia la revelación y de volver a descender desde la revelación hacia la razón. Partir del dogma como de un dato, definirlo, desarrollar su contenido, incluso esforzarse –mediante analogías bien escogidas y razones de conveniencia– en mostrar por dónde puede nuestra razón rastrear el sentido del dogma: tal es el objeto de la ciencia sagrada”.

² Elaborada como parte da “teología natural”, fundamentada pela razão e que se explica pelo dogma da “teología revelada”, o “universo tal como es” ou a *natureza* tem “Dios como principio y como fin”; nele, “lo sensible no nos plantea únicamente el problema del movimiento”, uma vez que “las cosas no sólo se mueven, sino que antes de moverse existen y, en la medida en que son reales, poseen un determinado grado de perfección”; essa ordem determinada ou hierarquia do mundo sensível é garantida porque os elementos não se movem a si mesmos, mas há “una primera causa de la serie para que haya una causa intermedia y una causa última” que organiza o movimento, a “primera causa eficiente” que “es Dios”. Nesse sistema, o *real* – “un hombre, un caballo, un árbol” – são as “sustancias”, que diferem da “existencia misma”, dada por “un hombre que existe, un caballo que existe o un árbol que existe”, com a consequência de que “la esencia de todo ser real es distinta de su existencia” (Gilson p. 492-494).

sustentado na tradição teológica do pecado original, isto é, na tradição bíblica fundada pela interpretação *tomista* de Gênesis 2^{4b}-3²⁴, mediada pelo platonismo, onde a narrativa bíblica tornou-se o relato da *queda* do *paraíso*. Essa proposta antropológica *barroca* – atualizada e secularizada por Jean-Jacques Rousseau, no século XVIII, no conceito *homem natural* –, tem formulada contra ela outra doutrina sustentando um correspondente estatuto antropológico de homem bom e mau, que tem condições de arbitrar o próprio comportamento: estatuto sustentado na tradição teológica da graça,¹ isto é, na tradição bíblica fundada na autoridade do apóstolo Paulo. As duas doutrinas antagônicas estão, na História da Igreja, representadas na disputa pelo poder na direção da igreja, nas construções teológicas que buscam as respectivas referências nos enunciados teológicos, diferentes entre si, dos apóstolos Pedro e Paulo. Essa questão é conhecida por Machado de Assis e abordada no romance *Esau e Jacó*,² rivalidade interpretada pelo autor através de uma elaboração ficcional que trabalha com o tema da disputa política na dimensão secular na História do Brasil do século XIX. Essa proposição dissidente, formulada na corrente *jansenista*, tem implicação importante para a abordagem do mesmo confronto que a história da filosofia registra quanto ao tema da epistemologia e o aprofundamento da questão, por isso, pode elucidar o modo pelo qual o tema é trabalhado em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Especificamente, trata da proposta que significa uma contraposição à relação estabelecida entre a *linguagem* e o *real* na vertente realista que tem origem na formulação platônico-aristotélica; é essa dimensão que pode ser aprofundada para a compreensão da forma pela qual o debate é assumido no meio católico regalista³ brasileiro do século XIX e permite situar elementos

¹ A discussão sobre o tema da *graça*, nessa tradição, subsidia debates teológicos nos séculos XVI e XVII; dá forma ao argumento que sustenta a *Reforma* e, no século seguinte, o embate do *jansenismo* como movimento dentro do *catolicismo*, com os *jesuítas*. A reflexão sobre o tema, nos *Pensamentos*, está construída em torno dos termos “*Instinto. Razão*”, desenvolvido explicitamente nos pensamentos de n. 339 a 424, nos quais estão citados os termos utilizados por Machado de Assis: caníço pensante; anjo/animal; mosca; acaso (Pascal, 1973, p. 127; 129; 131, respectivamente) e a concepção da inconstância do comportamento humano – apresentada como a “*duplicidade do homem*” (Pascal, 1973, p. 139) – especialmente a referência à loucura do ser humano, no pensamento n. “414 – Os homens são tão necessariamente loucos que seria ser louco (outro tipo de loucura) não ser louco” (Pascal 1973, p. 138), remetendo para a construção da descrição de *Brás Cubas*, de que “*Quincas Borba não só estava louco, mas sabia que estava louco*” (Assis, 1970, v. 13, p. 416).

² Ali os personagens, nascidos da mesma mãe – *Natividade* – e gêmeos, não conseguem ser diferenciados por *Flora*, símbolo da natureza e figurando, no texto, a comunidade dos fiéis, que não consegue, dado o nível de informação recebida e a relação com os problemas cotidianos, reconhecer em profundidade as causas da disputa provocada pela adoção de diferentes sistemas teóricos, isto é, da questão doutrinária implicada nessa contenda. Relativamente à figura de *Flora* como *natureza*, cf. a designação do termo recebido da mitologia grega, por exemplo, no capítulo 3, livro 4 de *Pantagruel*: “*Panurge continueth his discourse in the praise of borrowers and lenders. On the contrary, be pleased to represent unto your fancy another world, wherein everyone lendeth and everyone oweth, all are debtors and all creditors. O how great will that harmony be, which shall thereby result from the regular motions of the heavens! Methinks I hear it every whit as well as ever Plato did. What sympathy will there be amongst the elements! O how delectable then unto nature will be our own works and productions! Whilst Ceres appeareth laden with corn, Bacchus with wines, Flora with flowers, Pomona with fruits, and Juno fair in a clear air, wholesome and pleasant. I lose myself in this high contemplation*” (Rabelais, 2002, grafia do original).

³ O estudo realizado por Marceline Défourneaux, por exemplo, relaciona *Jansénisme et réganisme dans l'Espagne du XVIII^e siècle*, e pode servir de base para o aprofundamento da presença dessa corrente no Brasil, como enunciado nos artigos *Uma teologia jansenista no Brasil*, de Heliodoro Pires; e *Os padres do Patrocínio ou o Porto Real de Itu: estudo histórico*, de J. C. Fernandes Pinheiro. Neste artigo, o autor dá informações sobre o ensino no seminário em que estudou o padre Diogo Antonio Feijó, membro da Regência Trina Permanente (1831–1835) e

relacionados à formação recebida por Machado de Assis. Mesmo considerando a genealogia complexa¹ da história das idéias, é possível propor, por exemplo e para ilustrar este tópico do ponto de vista histórico, que a discussão instaurada, no século XX, por Ludwig Wittgenstein contra Agostinho sobre o tema da epistemologia a partir do estudo da linguagem,² cumpre o mesmo movimento de crítica realizado antes por Pascal ao discutir o tema da interpretação, apresentado nos *Pensamentos* sob a designação *figuras* e *figurativo*, este tema retomado, também no século XX e com nuances específicas, por Paul Ricoeur e, especialmente o termo, por Gerard Genette.

A forma de contraditar a tradição platônico-aristotélica, *realista*, no caso do pensador francês do século XVII, está apresentada com os conceitos da própria época, conceitos e debate que Machado de Assis, pelos enunciados apresentados tanto em *Memórias póstumas de Brás Cubas* como em outros textos, dominava. Para compreender o modo pelo qual esse conhecimento é apresentado pelo literato brasileiro é preciso considerar que, ao colocar em discussão o tema da interpretação – e por extensão o da linguagem –, Pascal o faz sobre o material textual utilizado na época, o texto bíblico, esse que sustentava também, como elaboração doutrinária, o discurso político.³ O *jansenista* colocou, com esse movimento, em discussão, simultaneamente, a **concepção antropológica**, o **papel da linguagem** e o **estatuto de verdade** da interpretação proposta pelo grupo hegemônico⁴ na política francesa, que representava o projeto cuja forma doutrinária constituiu o *barroco*.⁵ O pensamento de n. 677 (640), “Figura comporta ausência e presença,

depois Regente (1835–1837) do Segundo Império, mesmo não avaliando favoravelmente o conteúdo então trabalhado: “Outra coisa veio também contribuir para derrancar a ortodoxia dos *padres do Patrocínio*. Feijó, que [...] era membro proeminente dessa congregação, fazia em seu espírito exaltado um amalgama das **idéias liberais**, de que sempre **se mostrou entusiasta**, com as máximas da mais severa moral e extraordinário rigor de **princípios que os jansenistas opunham à laxidão das doutrinas de seus adversários**. Leituras mal digeridas, **a pouco feliz escolha de expositores**, lhe produziram uma fermentação intelectual, **agravada pelo estudo**, também **mal conduzido, da filosofia de Kant**, cuja nebulosidade é confessada pelos próprios panegiristas” (Pinheiro, p. 144, sem grifo no original).

¹ Cf., por exemplo, o esquema de *Historia de la Filosofía* apresentado por Walter Bruggler (Diccionario, 1983, p. 583-707). O *cartesianismo* está ali classificado como um segmento do período da *Filosofía moderna* (1450-1781); são “*adeptos*” dele, “en diverso grado: los ocasionistas, muchos oratorianos y jansenistas [...] y otros en Francia, Holanda y Alemania”; são “*adversarios*”: Voetius, Huët e outros que fazem “intensa resistencia de la autoridad civil y eclesiástica”, assim como Pascal e Pedro Bayle, este “escéptico”, que propõe a “separación de razón y fe, autonomía de la moral racional” (Diccionario, 1983, p. 635-636).

² Para colocar em discussão o tema da necessidade de operar com o contexto da proposição para sua compreensão, Ludwig Wittgenstein (p. 17) inicia as *Investigações filosóficas* discutindo a formulação de Agostinho, cuja base é aristotélica, reproduzindo, em latim, o segmento contido no capítulo 8, livro 1, das *Confissões*. O mesmo tema está proposto por Pascal em *Do espírito geométrico: da arte de persuadir*: “A arte de persuadir tem uma relação necessária com a maneira pela qual os homens consentem naquilo que lhes é proposto, e com as condições da coisa que se quer fazer crer” (In: Pascal, 1956, p. 53-59).

³ Cf., por exemplo, a afirmação do cardeal e primeiro-ministro Mazarino, “La guerra de Alemania no es una guerra de religión, sino una guerra para combatir las grandes aspiraciones de la Casa de Austria” (Barudio, p. 88).

⁴ Ao absolutismo francês, representado pelo *século de Luís XIV*, se opunha, na primeira metade do século XVII, o grupo parlamentarista, destacando-se nele a *noblesse de robe*, para utilizar o “término sociológico” na acepção marxista proposto por Lucien Goldmann (p. 151); é dentre os parlamentaristas que se constitui o subgrupo *jansenista* (Cf. Goldmann, p. 133-183; Barúdio, p. 74; e Luis XIII (2002)).

⁵ O projeto educacional que representa a linha do catolicismo romano (no século XVII sob diretrizes do Concílio de Trento) é o dos jesuítas, que, na história da arte, dirige para a produção que será conceituada, como estilo, por *barroco* e *retórico*, e na história da ética, como *casuística*. Como retóricos, reconhecidos nessa linha, podem ser nomeados Bossuet e Vieira, como o faz também Machado de Assis, atribuindo-lhes “o

prazer e desprazer. Cifra tem duplo sentido: um claro e [outro] onde se diz que o sentido está escondido” (Pascal, 1973, p. 211), por exemplo, indica a procura por conceituar a representação dentro de uma concepção determinada de lógica da linguagem.¹ Na seqüência do texto está repetida a preocupação do autor de *Pensamentos*, expressa agora no vocabulário eclesiástico-teológico da época e, por isso, no pensamento de n. 678 (641) pode ser encontrada a reflexão que considera a contradição entre a *linguagem* e o *real* pela comparação entre dois segmentos de texto da tradição do denominado Antigo Testamento: “Para saber se a **lei e os sacrifícios**”, isto é, a lei de Moisés e as prescrições morais e cultuais apresentadas nos livros do Pentateuco e em Levítico, “são realidade ou figura, é preciso ver se os profetas”, cerca de quatrocentos anos depois, “falando dessas coisas, nelas detinham a sua vista e o seu pensamento”, propõe Pascal (1973, p. 211), “de maneira que só vissem nelas essa **antiga aliança**[²], ou se viam nelas alguma outra coisa de que ela seja a pintura [ou: imagem]; de fato, num retrato vê-se a coisa figurada. Para isso [para *ver*], basta que se examine o que eles [os profetas] dizem a respeito”. Acentuando a necessidade da prática da exegese, na seqüência do texto o autor de *Pensamentos* indica a contradição³ que pode ser encontrada pela comparação entre diferentes segmentos do conjunto de textos denominado por *antigo Testamento*, isto é, *antiga aliança*. Pascal (1973, p. 211) pergunta ali pela conseqüência da escolha da referência⁴ para a interpretação: “Quando [os profetas] dizem que [a aliança] será eterna, pretendem eles falar da aliança, da qual dizem que será mudada? E assim também dos sacrifícios? etc.”. Se a resposta religiosa de Pascal, no seu contexto, corresponde à opção que fez pela linha que a tradição denomina de

verbo solene”, no capítulo 59 – *Um encontro* (Assis, 1970, v. 13, p. 191); os *moralistas espanhóis* exemplificam a compreensão de julgamento do comportamento decorrente da antropologia adotada; e o acento da representação do *real* platônico como instrumento pedagógico é uma característica importante do *barroco*. No estudo *Machado de Assis e Renan*, Vamireh Chacon (p.147) situa o *barroco* no contexto brasileiro: “Abordando o problema religioso sob um novo ângulo – exegético e crítico dos Evangelhos – [Renan] tocava numa fibra tão sensível no brasileiro, de Catolicismo mais esteticamente barroco, que apostolicamente tridentino. (O Barroco, um dos meios da Contra-Reforma, transforma-se, entre nós, num fim em si mesmo)”.

¹ Pensamento n. “27. *Miscelânea. Linguagem*. – Os que fazem antíteses forçando as palavras são como os que fazem falsas janelas por causa da simetria: sua regra não consiste em falar certo e sim em fazer figuras justas” (na tradução inglesa: “but to make apt figures of speech”) (Pascal, 1973, p. 47; e 2001b). Cf. texto original em Pascal (2002).

² De modo simplificado: a aliança com Moisés, com a promessa da terra; o profeta Isaías propõe uma nova aliança para recuperação da terra, na época em que o território foi dominado por povo estrangeiro; no novo Testamento é afirmada a realização dela em Jesus, não mais definida territorialmente.

³ Para situar também o material referido por Machado de Assis: trata-se da diferença de conteúdo que a exegese constata entre o discurso da aliança da divindade com o povo no período de ocupação da terra depois da fuga do Egito, de acordo com os textos do *Pentateuco* (onde “Moisés [...] contou a sua morte, não a pôs no intróito, mas no cabo”. Machado de Assis, 1970, v. 13, p. 11), e o conteúdo do discurso dos profetas, como o de Isaías (contemporâneo e acusador do rei *Ezequias*, *o misterioso que fizera recuar o sol*, citado em *Memórias póstumas de Brás Cubas* no capítulo 6 – *Chimène, qui l’eût dit? Rodrigue, qui l’eût cru?*), depois da invasão da terra e deportação do povo por governante estrangeiro.

⁴ Cf., por exemplo, o pensamento de n. 680 (643), cuja proposição final é: “Saber se os profetas se atinham ao Antigo Testamento, ou viam nele outras coisas” (Pascal, 1973, p. 212).

jansenismo, os desdobramentos dessa investigação, a partir do século XIX, tomam forma, junto com o desenvolvimento da pesquisa em história e arqueologia, no desenvolvimento da exegese bíblica, dos quais um representante é o francês e católico Ernest Renan,¹ referido por Machado de Assis em *Henriqueta Renan*.

Uma implicação dessa concepção antropológica – do homem bom e mau – partilhada pelos *jansenistas* é a divergência com Descartes, este pensador que sintetiza uma concepção da leitura de Aristóteles e que apresenta o homem como *máquina*. Essa divergência, que pode ser indicada em outros pontos da obra de Pascal e data de antes da conversão e permanência – desde 1654 – em Port-Royal, é apresentada por G. Rodis-Lewis (In: Belaval, v. 6, p. 39), como “actitud [...] compleja”. O historiador da filosofia afirma que “durante su estancia en Paris en 1647” Descartes “visita dos veces a Pascal”, provocando “polémicas [...] apasionadas. No hay que extrañarse de que **Pascal**, que **se opone a los argumentos teóricos de Descartes** [este que seguia Aristóteles] **contra el vacío**, no le haya informado de las experiencias” (sem grifo no original) de Torricelli,² “de las que el filósofo [Descartes] dirá que fue él quien [...] dio la idea”. Na seqüência da exposição, G. Rodis-Lewis argumenta que no “*Tratado sobre el vacío*³ (*Traité du vide*)” o pensador do grupo de Port-Royal “defiende a los **modernos** contra ‘el respeto que se tiene a la antigüedad’” (sem grifo no original), isto é, contra o respeito à autoridade da teoria do conhecimento e “a física aristotélica, para concluir que, nesse embate, “**Descartes está del lado de los antiguos**”⁴ (sem grifo no original). O embate entre os grupos com posições opostas, a que esses dois

¹ Também teatrólogo, Renan (p. 531-544) é autor do drama filosófico *Dialogue des morts*, no qual Corneille, Racine, Boileau, Voltaire e Diderot são personagens. No “plano abraçado para a composição” d’*A vida de Jesus*, Renan considera a discussão metodológica do meio teológico protestante sobre a interpretação do texto bíblico, isto é, sobre a exegese; estão contados, entre os autores a quem faz referência, M. Albert Réville, M. Reuss, M. Michel Nicolas, David Friedrich Strauss (cuja obra foi traduzida por M. Littré) (Cf. Renan, [s.d.], p. 9-10). A obra do autor francês é referida como leitura feita por Joaquim Nabuco (p. 58-60) antes de 1873 – “eu era o mais inteiramente sugestionado dos nossos renanistas” –, além de ter sido uma das primeiras personalidades visitadas quando da viagem à Europa, iniciada em 1873. No esquema de *Historia de la filosofía*, Wallter Brugger classifica Strauss como membro da “ala izquierda radical [que] desemboca en el materialismo”, com Feuerbach, Marx, Engels e Max Stirner; na segunda metade do século XIX, Renan, ao lado de Littré, Taine, é classificado como “positivista” (Diccionario, 1983, p. 649; e 677-678, respectivamente).

² Cf. a contribuição do pensador francês sobre as experiências sobre o vácuo, realizadas pelo italiano Evangelista Torricelli, amigo de Galileu, em *Pascal y el experimento de Italia*, de Alberto Elena (In: Pascal, 1984, p. 7-26). Pascal, para essa contribuição, retoma as idéias dos *antigos*, dentre eles a de Lucrecio, expostas em *De rerum natura*, sobre o *vazio/vácuo*, para contraditar Aristóteles e os aristotélicos da época, entre os quais está contado Descartes; se não há originalidade no trabalho de física deste pensador, afirma Roberto de Andrade Martins (p. 48), ele “é o primeiro a organizar de forma clara todo esse material. Com poucas críticas, os tratados poderiam ser utilizados ainda hoje como obras didáticas”.

³ Para situar a implicação política da publicação do *Tratado* é preciso considerar que o ano da publicação, 1651, é também o da publicação de *Leviathan: or the matter, form, and power of a Commonwealth, ecclesiastical and civil*, por Thomas Hobbes, onde “by ‘The Leviathan’ the author signified sovereign power” (Concise companion, p. 335). O ano é o da edição do *Ato de navegação*, por Cromwell, no período da república inglesa (1649-1660); ocorre um ano depois da morte de Descartes e cinco anos antes do desterro de Baruc Espinoza.

⁴ Para situar a terminologia adotada por G. Rodis-Lewis, para a História da Filosofia e por Gilbert Highet (v. 2, p. 411-449), para a História da Literatura, é preciso remontar ao debate teológico instaurado a partir do século XIV, que pode ser estudado pelo confronto entre as concepções de Guilherme de Ockham, *moderno*, e Tomás de Aquino, *antigo*.

pensadores se alinham, acontece também nas áreas da *metafísica* e da *lógica*, pois é preciso considerar a dupla acepção do conceito *geometria*,¹ utilizado nos títulos de diferentes obras da época. O autor do *Discurso do método*, educado por jesuítas de 1606 a 1616, época em que estes religiosos católicos criavam, entre outras e obedecendo a um projeto político, as missões no Paraguai² (1607), “de estudante se sentia feliz ante los razonamientos perfectamente encadenados de las matemáticas”. Descartes “ha procurado lograr esa misma certeza, yendo siempre desde lo más simple a lo más complejo” quanto ao entendimento da *natureza*, assunto sobre o qual “procede”, coincidindo em parte com o proposto por Galileu, “también por hipótesis, como si se tratara de descifrar un código” pré-estabelecido que dirige esta *natureza*, mas ambiciona “que ese orden supuesto coincida con el orden que está realmente inscrito en los seres” ou *natureza*, uma vez que a base cartesiana pressupõe que “los ‘verdaderos’ principios [os mesmos inscritos nos seres] exigen la metafísica” (Rodis-Lewis. In: Belaval, v. 6, p. 19-20). É essa concepção ou “modelo **mecanicista**”³ (sem grifo no original) (Rodis-Lewis. In: Belaval, v. 6, p. 15), construído sobre a afirmação da alma⁴ como diferenciadora entre o homem-corpo/máquina e o animal-corpo/máquina – este constituindo *la bête* (conceito de Agostinho que, atualizado desse modo, sustenta, no século XIX, as concepções evolucionistas) –, que deve ser levada em conta para a compreensão do ataque feito pelo também matemático Pascal em *Pensamentos*.

Pascal (1973, p. 19) resume o antagonismo existente entre as correntes filosóficas no enunciado de n. 2, seção 1, de *Pensamentos*, ao sintetizar a exposição feita no trecho anterior sobre as “duas espécies de

¹ O debate extrapola os limites da academia: cf. em Carlyle (1956, p. 3): “Of that unwise science, which, as our Humorist expresses it, – ‘By geometric scale / Doth take the size of pots of ale’ – still more, of that altogether misdirected industry, which is seen vigorously thrashing mere straw, there can nothing defensive be said”.

² É possível lembrar, nesse ponto, a sátira de Voltaire que refere essa tradição ao filho do *barão de Thunder-ten-tronckh* no capítulo 15 – *Como Cândido matou o irmão de sua querida Cunegundes*, em *Cândido ou o otimismo*.

³ “[...] la obra del ‘padre de la filosofía moderna’ ocupó pronto, de manera intensiva, a las elites de Europa. Sus cuatro reglas fundamentales del uso correcto de la razón en forma de duda, la división de un problema en unidades necesarias, el orden de las cosas según el procedimiento inductivo y la mayor integridad posible crearon las bases de una nueva crítica del conocimiento en unión de la explicación matematizada de la naturaleza” (Barudio, p. 94).

⁴ Cf. *La Cité de Dieu* 12,²²⁻²⁴: “Il est facile maintenant de comprendre qu'il valait beaucoup mieux multiplier le genre humain, comme Dieu l'a fait, en le faisant sortir d'un seul homme créé d'abord, plutôt que de plusieurs. Quant aux animaux : les uns solitaires [...]; les autres grégaires [...]; ni pour les uns ni pour les autres Dieu n'a pourvu à leur propagation à partir d'un seul, il les a fait exister plusieurs à la fois. **A l'homme au contraire, il donna une nature intermédiaire entre l'ange et la bête** : s'il restait soumis au créateur comme à son maître, gardant avec une pieuse obéissance ses commandements, il devait rejoindre la société des anges et obtenir à jamais sans passer par la mort, la béatitude éternelle ; **si, abusant de sa libre volonté par orgueil et désobéissance**, il offensait le Seigneur son Dieu, **il devait, condamné à la mort, vivre à la façon des bêtes, esclave des passions** et voué après la mort à un éternel supplice. C'est pourquoi Dieu créa l'homme unique et seul, non certes pour le laisser isolé de toute **société humaine**” (Augustin, 2002, sem grifo no original). Pascal, em *Pensamentos* n. 82 e 83, num tópico sobre a *imaginação* rebate esta noção de *alma*: “Cumprer começar por aí o capítulo das forças enganadoras. O homem não passa de um sujeito cheio de erro, natural e indelével sem a graça [conceito teológico]. Nada lhe mostra a verdade. Tudo o ilude. Os dois princípios das verdades, a razão e os sentidos, além de carecerem de sinceridade, iludem-se mutuamente” (Pascal, 1973, p. 65-66).

espíritos”, isto é, as duas maneiras de proceder no raciocínio lógico: “uma, que penetra viva e profundamente as conseqüências dos princípios”, que denomina “espírito de retidão [ou: justeza]; outra, que compreende grande número de princípios sem os confundir”, chamado “espírito de geometria”. O primeiro “é a força e a retidão de espírito” o “outro é a amplitude de espírito”, âmbitos que hoje podem ser compreendidos pelas designações Ética e Lógica da linguagem, respectivamente. Esses âmbitos, de acordo com Pascal (1973, p. 19), podem perfeitamente existir um “sem o outro, podendo o espírito ser forte e estreito, e podendo ser também amplo e fraco”. Na seqüência do texto, especialmente observada a explicitação para o *espírito de Geometria*, pode ser encontrado o ponto em que Pascal¹ embasa a crítica a Descartes:

3. Os que estão acostumados a **julgar pelo sentimento** nada compreendem das coisas do raciocínio, pois querem logo chegar a perceber com um golpe de vista e não têm o hábito de procurar os princípios.

E os outros [entre eles Descartes], pelo contrário, que estão habituados a **raciocinar por princípios**, nada compreendem das coisas do sentimento, procurando nelas princípios e não podem vê-las de um golpe.

4. *Geometria, finura* [ou: *sutileza*]. – A verdadeira eloqüência zomba da eloqüência, a verdadeira moral zomba da moral. Quer dizer que a **moral do juízo** [*espírito de justeza*, que não tem regras ou *método* pré-fixado] – ri-se da **moral do espírito** [*espírito de geometria*, que propugna pela rigidez do método]. Pois é **ao juízo que pertence o sentimento**, como **as ciências pertencem ao espírito**. A finura [ou: sutileza] é a parte do juízo, a geometria, a do espírito.

Zombar [isto é, exercer o *espírito de justeza*] da **filosofia** [isto é, *espírito de geometria*] é, em verdade, filosofar (Pascal, 1973, p. 43).

Nesse pensamento de Pascal, se *zombar* – para utilizar a terminologia do autor – é *figura*, isto é, for interpretado como ação dada sob a égide do *espírito de justeza*, pode-se compreender a proposta que sustenta aspectos da produção textual de Machado de Assis e de outros literatos,² situando também a

¹ “Pascal, matemático, inventou a máquina de calcular (1642); entre outras formulações em geometria e matemática, propôs a *Teoria das probabilidades*, utilizada hoje na computação. Trabalhou sobre a experiência de Torricelli com o barômetro (1646), publicando *Expériences nouvelles touchant le vide* (1647); nesse texto rebateu “Aristotle”, que “**had argued against the atomists that nature abhors a vacuum. This was a view still strongly held in the seventeenth century, even by such anti-Aristotelians as Descartes and Hobbes**” e também o aristotélico “Father Noel, rector of the College de Clermont in Paris”. O trabalho de “Pascal gave one of the clearest statements of scientific method in the seventeenth century” (Pascal, 2001c, sem grifo no original).

² George Ottino estuda a relação de Dostoievski com o trabalho de Pascal; Miguel de Unamuno (p. 149) registra: “O que faz a força eterna de Pascal é que há tantos Pascales como homens que ao lê-lo o sintam e não se limitem a compreendê-lo. E é assim que vive nos que comungam na sua fê dolorosa. Vou, pois, apresentar o meu Pascal. Como sou espanhol, o meu Pascal também o é, sem dúvida. [...] Mas eu, que sou Vasco, o que é ser mais espanhol ainda, distingo a influência que sobre ele exerceram dois espíritos vascos: o do Pe. Sain-Cyran e o de Iñigo de Loyola, o fundador da Companhia de Jesus. E é curioso ver que o jansenismo francês de Port-Royal e o jesuitismo, que travaram entre si tão rude batalha, deveram um e outro a sua origem a dois vascos. Foi talvez mais que uma guerra civil, foi uma guerra entre irmãos e quase entre gêmeos, como a

produção das *Provinciais*,¹ por Pascal. A carta de Machado de Assis a Joaquim Nabuco, de 1906, com o registro da “impressão” sobre *Pensées détachées et souvenirs*, ao mesmo tempo em que documenta a leitura de obras filosóficas e de questões da filosofia, dá conta do modo de apropriação dos literatos quanto aos textos da tradição e permite abertura para a compreensão sobre a constância pela qual os filósofos são citados pelos literatos e para a compreensão sobre o fato de os filósofos que operam na linha do *espírito de geometria* serem, sempre sob novas abordagens, contestados exatamente em produção textual que hoje classificamos como Literatura. É nessa linha que se pode examinar a afirmação ““nada há mais cansativo que ler pensamentos”, contida nos *Pensées* do “homem público e o pensador” Joaquim Nabuco, e o comentário, em carta ao autor, de Machado de Assis, de que a proposição faz um erro de avaliação, uma vez que “só o tédio cansa”. O *tédio*² não entrou nos *Pensées* de Joaquim Nabuco, continua Machado de Assis, e ali

também não teve acolhida a vulgaridade. Ambos, aliás, são seus naturais inimigos. Também não é acertado crer que, ‘se alguns espíritos o lêem [o livro *Pensées*, de Joaquim Nabuco], é só por distração, e são raros’. Quando fosse verdade, eu seria desses raros. Desde cedo, li muito Pascal, para não citar mais do que este, e afirmo-lhe que não foi por distração. Ainda hoje quando torno a tais leituras, e me consolo no desconsolo do *Eclesiastes*, acho-lhes o mesmo sabor de outrora. Se alguma vez me sucede discordar do que leio, sempre agradeço a maneira pela qual acho expresso o desacordo. – Pensamentos valem e vivem pela observação exata ou nova, pela reflexão aguda ou profunda, não menos querem a originalidade, a simplicidade e a graça do dizer (In: Nery, p. 65-66).

Se o próprio texto registra expressamente a consciência do papel do interprete – *se me sucede discordar* – na verificação da relação entre a *figura* e o *real*, o mesmo que essa *figura* pretende representar, essa consciência é reforçada pelo recurso à *figura* do texto bíblico. O papel que está significado, na carta de Machado de Assis, pelo “discurso de Coélet”, ou *Eclesiastes*, pode estar referindo “o homem da assembléia

de Jacó e Esaú. E esta luta entre irmãos travou-se também na alma de Pascal”; na 25.^a das *Cartas inglesas*, Voltaire (1978, p. 46), *Sobre os Pensamentos do sr. Pascal*, afirma: “Envio as observações críticas que há muito fiz [...]. Não me compareis a Ezequias querendo queimar os livros de Salomão. Respeito o gênio e a eloquência de Pascal, mas quanto maior meu respeito, tanto maior minha convicção de que ele próprio teria corrigido muito de seus ‘pensamentos’, lançados ao acaso sobre o papel, para serem examinados depois. Admirando seu gênio, combato algumas de suas idéias. De um modo geral, parece-me que, ao escrever os *Pensamentos*, a intenção do sr. Pascal era mostrar o homem sob uma luz odiosa”.

¹ “On a tort peut-être de n’envisager l’anonymat des *Lettres Provinciales* que sous l’angle de la prudence et d’une clandestinité nécessaire. *Les Provinciales* sont écrites en secret, nul le savons, Pascal se cache dans une auberge à l’enseigne du ‘Roi David’. Le mystérieux auteur des lettres qui bravent la Sorbonne, la Société de Jésus, les perquisitions du lieutenant civil, la colère du chancelier, se joue du pouvoir et de sa police. Mais si dangereux que soit le contexte, il y a un plaisir du travestissement et du mystère qui éclate à chaque instant” (Alphant, p. 135).

² Volúpia do aborrecimento e solidariedade do aborrecimento humano (citados em *Memórias póstumas de Brás Cubas* nos capítulos 25 – Na Tijuca e 42 – Que escapou a Aristóteles) ou tédio é tema abordado por Pascal em O homem em si mesmo: divertimentos e em Razões por que se prefere a caça à presa (In: Pascal, 1956, p. 101-112).

(em hebraico *qahal*; em grego *ekklesia*). *Coélet* “significa o Mestre ou Orador”, um “que fala a uma assembléia”, mas também “o representante da assembléia, o público personificado e que, cansado com o ensinamento clássico [da tradição dogmático-sacerdotal vétero-testamentária] toma o ensejo para fazer uso da palavra” (Bíblia, 1981, p. 837). Na versão¹ do padre Antônio Pereira de Figueiredo, autorizada para uso no Brasil, a introdução ao *Eclesiastes* informa que “o nome hebraico *Kohéleth*”, em grego *ecclesiastes*, “indica uma dignidade, e é empregado [...] simbolicamente para exprimir a função que desempenha o autor [do enunciado], quando pretende instruir a assembléia a quem se dirige” (Bíblia, 1902, v. 2, p. 165).

Esses dados permitem propor a adoção de uma linha diferente, para a caracterização do trabalho textual de Machado de Assis, do que a formulada por Afrânio Coutinho (1940, p. 62-63) de que “parece que a herança mais forte que recebeu Machado, no terreno filosófico, ou melhor, de todas as influências que recebeu, sem falar nos humoristas, sobretudo ingleses, a do clima espiritual do classicismo francês foi decerto a que marcou mais profundamente o seu espírito”. A linha que se propõe aqui não é a de considerar Pascal autor de um determinado *sistema* herdado e desenvolvido por discípulos, mas, sim, de considerar que Pascal, Voltaire, os humoristas ingleses, Poe e Machado de Assis, entre outros literatos, assumem uma forma específica de elaboração da tradição cultural – como Literatura – para expressar discordância quanto a sistemas filosóficos e/ou políticos que se apresentam com intenção de obter hegemonia sobre a interpretação de fenômenos e, ao mesmo tempo, colocar em discussão as possibilidades e limites desses *sistemas*. A influência exercida por Pascal – já sobre seus contemporâneos – pode ser compreendida a partir da explicitação de J.-N. Dumont (p. 19), quando situa o programa do pensador francês como “*démarche*” que “*suppose d’étudier comment on adhère à une vérité*”. Propõe, “*pour saisir la logique des Pensées*”, que

il faut les comprendre comme une exhortation plus que comme une démonstration. Le texte ne vise pas à exposer une question mais à agir sur le lecteur, mieux : à le faire agir. **Les *Pensées* sont une action, elles veulent retourner les cœur des hommes, les amener à faire retour sur eux-mêmes, à se poser la question du sens de leur vie.** L’exposé de vérités laisserait indifférent celui qui veut s’ignorer lui-même, c’est donc le désir de vérité qu’il convient de réveiller par la connaissance de soi (Dumont, p. 19, grifo no original).

¹ O frontispício informa que a edição conta com “Comentários e anotações segundo os modernos trabalhos de Glaire, Knabenhauer, Lesêtre, Lestrade, Poels, Vigouroux, etc.” elaborados pelo reverendo Santos Farinha, Bacharel formado em Teologia pela Universidade de Coimbra”.

Contra essa concepção do ser humano como *máquina* e da *natureza* como organismo cujo funcionamento está regulado, que podem ser situadas as formulações dos *Pensamentos*, por Pascal, que abrem para a perspectiva da ocorrência da *indeterminação* do homem e da natureza, ou do *acaso*, ou, ainda, do *abismo*. Elas aparecem, por exemplo, relativamente aos “grandes esforços de espírito, que a alma às vezes atinge, são coisas [as conquistas intelectuais] em que ela não permanece”; à ética, porque “a natureza do homem não é ir sempre em frente; [mas] comporta idas e vindas”; e ao movimento da natureza, que “age por progresso, *itus et reditus*. Passa e volta, vai depois mais longe, e depois duas vezes menos, e em seguida mais do que nunca, etc.” (Pascal, 1973, p. 128-129). A reflexão se volta justamente para o *contingente* e é apresentada sob a consideração da “desproporção do homem” diante do perceptível; o pensador francês recomenda: “Que não se atenha [o ser humano], pois, a olhar para os objetos que o cercam, simplesmente, mas contemple a natureza inteira na sua alta e plena majestade”, isso porque “todo esse mundo visível é apenas um traço imperceptível na amplidão da natureza, que nem sequer nos é dado a conhecer mesmo de um modo vago” (Pascal, 1973, p. 55). Pascal coloca em discussão, dada essa *imensidão*, “a confusão generalizada entre quase todos os filósofos que misturam as idéias das coisas, falando espiritualmente [1] das coisas corporais e corporalmente [2] das coisas espirituais”. Sobre essas questões, que formam o objeto de estudo de Kant na *Crítica da razão pura*, o *jansenista* ainda especifica os problemas provocados pela *imaginação* e pelo fato de que “nós somos compostos por duas naturezas antagônicas e de gêneros diversos, alma e corpo” (Pascal, 1973, p. 59), antes de se afirmar – nos *Pensamentos* de números 77, 78 e 79 – expressamente contra a *determinação* proposta por Descartes, porque “em vez de recebermos a idéia pura das coisas, tingimo-la com nossas qualidades e impregnamos de nosso ser composto todas as coisas simples que contemplamos” (Pascal, 1973, p. 60). O limite da elaboração das certezas está dado porque

nossa inteligência ocupa, entre as coisas inteligíveis, o mesmo lugar que nosso corpo na magnitude da natureza.

¹ Especifica o problema da atribuir deliberação ao pensamento: “Dizem, ousadamente, que as coisas **tendem** a cair, que **aspiram** ao centro, que **fogem** à sua destruição, que **temem** o vácuo, que têm inclinações, simpatias, antipatias, qualidades que somente ao espírito pertencem” (Pascal, 1973, p. 60).

² Trata da determinação da matéria: “E, referindo-se ao espírito, consideram-no como se estivesse em determinado espaço, e lhe atribuem a capacidade de movimentar-se de um lugar ao outro, coisas que pertencem aos corpos” (Pascal, 1973, p. 60).

Limitados em tudo, esse termo médio entre dois extremos encontra-se em todas as nossas forças. Nossos sentidos não percebem os extremos: um ruído demasiado forte ensurdece-nos, demasiada luz nos deslumbra [...]. Em suma, as coisas extremas são para nós como se não existissem, não estamos dentro de suas proporções; escampam-nos ou lhes escapamos.

Eis o nosso estado verdadeiro, que nos torna incapazes de saber com segurança e de ignorar totalmente. Nadamos num meio-termo vasto, sempre incertos e flutuantes, empurrados de um lado para outro. Qualquer objeto a que pensemos apegar-nos e consolidar-nos abandona-nos e, se o perseguimos, foge à perseguição. Escorrega-nos entre as mãos numa eterna fuga. Nada se detém por nós. É o estado que nos é natural e, no entanto, nenhum será mais contrário à nossa inclinação. Ardemos no desejo de encontrar uma plataforma firme e uma base última e permanente para sobre ela edificar uma torre que se erga até o infinito; porém os alicerces ruem^[1] e a terra se abre até o **abismo**.

Não procuremos, pois, segurança e firmeza. Nossa razão é sempre iludida pela inconstância das aparências e nada pode fixar o finito entre os dois infinitos que o cercam e dele se afastam (Pascal, 1973, p. 57-58, sem grifo no original).

2.2.2.2 Singularidade do caso: *curiosidade de delírio*

A consideração da oposição irreconciliável entre a fundamentação filosófica adotada por Descartes e a adotada por Pascal – oposição que repetiu, no século XVII, a registrada pela história da filosofia desde o século IV a.C. – ganhou contornos específicos em cada período intermediário e levou ao antagonismo, no século XIX, entre *materialistas* (isto é, que tomam a matéria ou o *positivo* como objeto de estudo) e *kantianos* (chamados *idealistas* por *positivistas* das diferentes vertentes então formadas). O registro desse antagonismo entre *idéias* ou *sistemas* pode ser um instrumento importante para subsidiar, fornecendo um critério,² a análise do capítulo 7 – *O delírio*.

Este capítulo é singular e central na estruturação interna da *exposição sumária do caso*, por *Brás Cubas*, justamente porque estabelece, pelo conteúdo, a organização dos subgrupos do texto literário editado pelo autor. Essa singularidade tem chamado a atenção para as mais diferentes propostas de interpretação registradas na fortuna crítica da obra *Memórias póstumas de Brás Cubas*, propostas que, especialmente com

¹ A formulação permite propor uma referência intertextual com Gênesis 11¹⁻⁹, *A torre de Babel*, e com Mateus 7²⁴⁻²⁷, sobre *O modo autêntico de viver* (Bíblia, 1973, p. 42; e 1291-1292, respectivamente).

² Mary Terese Ávila Duffy, em *Symbolism in Esau e Jacó with emphasis on biblical implications: a tentative study*, por exemplo, enuncia que o personagem *Aires* está construído como narrador em função de evidenciar essa mesma diferença entre fundamentação de *sistemas* no romance estudado, apresentado o antagonismo ali desde a abordagem teológica: “Advertiu que o homem, uma vez criado, desobedeceu logo ao Criador, que aliás lhe dera um paraíso para viver; mas **não há paraíso que valha o gosto da oposição**. [...] Ia assim cogitando o conselheiro Aires” (Machado de Assis. Apud Duffy, p. 98, sem grifo no original).

relação ao capítulo 7 – *O delírio*, podem ser dispostas numa classificação em dois grupos: os que trabalham a leitura dos dados do texto literário desde a perspectiva biográfica do autor, iniciada por Sylvio Romero, incluídos os recortes sociológico¹ e psiquiátrico;² e os que operam desde a perspectiva da forma do texto, considerada desde os recortes da função do narrador;³ da relação intertextual;⁴ e da tipologia da sátira.⁵ Desse último subgrupo é importante destacar a observação de Enylton José de Sá Rego que, ao estudar a forma da obra estritamente para a tradição da *sátira menipéia*, aponta para o antagonismo entre as correntes estéticas, estas que derivam das filosóficas no segundo século da nossa era: “The poetics of the Lucianic tradition is not based on the Aristotelian concept of *mimesis*, but on that of parody” (Rego, 1986, p. 19). O autor, ressaltando que o uso da paródia, por si, não indica uma filiação, vê *Memórias póstumas de Brás Cubas* “as a comic re-writing of the epic” (Rego, 1986, p. 20) porque conta com os recursos textuais que formam também as constantes da sátira *menipéia*, que são resumidas:

a **detached narrator**, who looks at the world – past, present, or future – from a privileged point of view, usually from the top, hence his traditional denomination of *kataskopos*. This narrator also **adopts an ambiguous moral position**, equidistant from laughter and seriousness, hence his characterization as *spoudogeloios*. This amoral position is quite different from the implicit moralism of the Roman satirist – from whom we inherited the dominant views of satire – be he the urbane one who tells the truth with a smile, or the indignant one, whose grim smile hides contempt. Finally, this narrator **displays an extreme freedom of imagination**, abusing likeliness and ‘objective’ views of history (Rego, 1986, p. 19-20).

¹ Por exemplo, Roberto Schwarz (2000b); e Heron de Alencar.

² Por exemplo, Neyde Vieira da Cunha (p. 187), a partir do conceito *inconsciente*, propõe “mostrar como, dentro de um raciocínio cartesiano, de rigidez controlada, que não faz concessões ao sagrado – Machado? Brás Cubas?... – pode eclodir toda a consciência mítica primitiva, de um tempo pré-lógico, em que o homem se voltava para o mistério, vendo nele a única explicação para a existência humana”. Gondim da Fonseca (p. 188), utilizando o mesmo conceito, propõe, *numa revolução biográfica*, a leitura de que “o pai escuro (hipopótamo) transporta-o [Machado de Assis?] ainda em espermatozóide para o abrigo primeiro, o útero. ‘O meu animal galopava numa planície branca’. A planície branca é a mãe”, expressando a interpretação desde um corte racial presente no trabalho de analistas que explicam o texto pela biografia do seu autor, seguindo uma corrente científica do século XVIII. O esforço leva Gondim da Fonseca (p. 193-194) à lógica praticada na escolástica: na mitologia a mulher é a fonte de todos os males e, “buscando” penetrar “no simbolismo desta frase”, propõe que *Pandora* substituiu *Eva* no texto do *delírio*, porque “todas as letras da palavra Pandora se encontram em ‘Maria Leopoldina’, nome da mãe do romancista”. Juracy Assmann Saraiva (p. 193) propõe, enfocando “o processo composicional das narrativas memorialísticas” e secundando as conclusões da crítica, que nele vê o artesão preocupado com o domínio técnico de seu *métier*, que “o modo como” Machado de Assis “reelabora a ficção autobiográfica em cada obra e a insistência com que a cultiva comprovam essa atitude”.

³ Por exemplo, Wolfgang Kayser; Sandra Messinger Cypes; Aaron Lawton; e Maria José Somerlate Barbosa. Paula K. Speck verifica o texto desde a formulação teórica de Jacques Derrida; e Sonia N. Salomão propõe a interdiscursividade como objeto de análise semiótica.

⁴ Por exemplo, Regina Zilberman, analisando o tema na associação com obras do cânone ocidental e observado o tema da viagem; e Sebastião Rios, discutindo, pelo recurso de Machado de Assis ao trabalho intertextual, a classificação de *Memórias póstumas de Brás Cubas* na História da Literatura; Raymundo Faoro interpreta a *natureza* como tradução e adesão do autor ao conceito *vontade*, de Arthur Schopenhauer; e Maria José Somerlate comparando as concepções de tempo na elaboração dos personagens *Brás Cubas* e *G. H.*, de Machado de Assis e Clarice Lispector, respectivamente.

⁵ Por exemplo, Gary Vessels estuda o texto desde a tradição de *Diógenes* de Sínope; e Alfred J. Macadam, aproximando a narrativa ficcional da crônica histórica, afirma Machado de Assis como precursor latino-americano na aplicação do gênero, tanto para apresentar sua concepção sobre o mundo como a realidade histórica.

Essas três constantes apontadas, no entanto, estão contempladas num conjunto mais extenso de textos da tradição ocidental do que a vertente da *sátira menipéia* e por isso, no caso específico de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, além da possibilidade indicada de tratar-se de uma paródia, a questão que se coloca é a da verificação do assunto que está sendo parodiado. Essa significação, no capítulo 7 – *O delírio*, aponta inicialmente para a articulação dos fatores da estruturação com o conteúdo abordado no encontro de *Brás Cubas* com *Pandora*. Ao conteúdo que define o **tema** é possível chegar pelo exame da **forma** adotada na organização interna do capítulo – considerado no contexto específico da *exposição do caso* e das *memórias* – e do trabalho intertextual realizado. Esta última possibilidade de investigação está introduzida justamente pela evidência da prática explícita e implícita dela nos capítulos que emolduram o capítulo 7 – *O delírio*, em que também diferentes segmentos de textos da tradição são utilizados e subordinados ao enredo. A densidade dessa presença da agregação, por Machado de Assis, de segmentos de textos da tradição cultural ocidental que são colocados em função de uma intencionalidade determinada, é um fator importante que pode definir o **tema** apresentado pela voz do narrador *Brás Cubas*.

Especificamente quanto ao conteúdo do posicionamento manifestado pela personagem *Pandora*, o capítulo 7 – *O delírio* está construído para salientar a linha epistemológica que opera com o conceito de *acaso*, o mesmo utilizado por *Brás Cubas* no capítulo 160 – *Das negativas*. Com uma função importante definida por esse conceito, que também pode ser lido pela relação dada com os conceitos *vazio* e *abismo*, ele está situado no texto de forma a permitir que se faça uma leitura desse conteúdo em oposição ao material compreendido no enunciado de *Quincas Borba*, no capítulo 117 – *O Humanitismo*. Mais importante do que o indicativo da oposição entre os dois personagens que informam posicionamentos a *Brás Cubas* – *Pandora* e *Quincas Borba* –, é o fato de que, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, o conteúdo circunscrito ao enunciado de *Pandora* dá o suporte para a mudança de posicionamento do narrador depois de ocorrida – *por azar* – a morte. *Brás Cubas*, definindo-se como *defunto autor* tanto na *Dedicatória* – de forma menos mais agressiva do que na epígrafe da edição de 1880 – como no capítulo 1 – *Óbito do autor*, está não só utilizando os recursos textuais disponíveis na tradição literária satírica, mas colocando-os em função da apresentação de uma avaliação que é apresentada como material de uma reflexão – feita, mas não enunciada

no texto literário – e que é expressa, pela narrativa das *memórias*, ao narratário, mesmo sob a enunciada pressuposição de que os *leitores venham a preferir a anedota à reflexão*.

O acento ou ênfase que o narrador, como *defunto autor*, passa a dar para a *reflexão* está contraposta, no texto literário, justamente à preferência que ele atribuiu em sua própria *vida*, narrada nas *memórias*, à *anedota*: *Brás Cubas* descreve-se, por exemplo, como alguém que “tinha a paixão do arruído, do cartaz, do foguete de lágrimas” (Assis, 1970, v. 13, p. 16), comportamento anunciado quando, jovem, sentiu *uns ímpetos de prolongar pela vida afora* aquele iniciado como *acadêmico folião*. Esta questão aponta para a possibilidade da indicação de que há um conteúdo específico abordado no texto, cuja importância está sendo sublinhada pelo distanciamento ou deslocamento do ângulo de observação do resultado provocado pelo confronto com *Pandora* durante o *delírio*. Em traços gerais, pode-se propor que o autor, pela constituição do narrador, quer salientar uma mudança que ocorre entre o modo de pensar adotado por *Brás Cubas* antes do confronto, quando, perguntado por *Quincas Borba*, invocara *Humanitas*, de acordo com o *sistema* cuja “parte dogmática” ficara “completa, embora não escrita” (Assis, 1970, v. 13, p. 416), e outro, que se segue ao *delírio* como *fenômeno mental*, este que, sem controle possível, pode ser considerado como o limite extremo da possibilidade da imaginação. Marcada também a diferença da imaginação com a superstição de *Lobo Neves*, nos capítulos 83 –13 e 110 – 31, o *sistema* do *filósofo*, cujo *manuscrito* fora destruído, corresponde à imaginação colocada a serviço da *ciência* e é ela que *Brás Cubas* pretende concretizar, como *idéia fixa*, no *emplasto*, o último dos projetos inviabilizados pelo *acaso* ou *por azar*. Pelo fato de que não há outra possibilidade de agir, dado o fator inesperado da morte por *pneumonia* em uma *sexta-feira de agosto*, efetivamente dia 13, em “1869, na minha bela chácara de Catumbi” (Assis, 1970, v. 13, p. 11), afirma *Brás Cubas*, é o *delírio* que acentua para o narratário a indicação de ter ocorrido uma mudança que resulta na *reflexão* que produz as *Memórias póstumas*, isto é, na mudança do modo de considerar o ocorrido, provocando, como consequência, a superposição possível de leituras, ou como enredo descritivo ou como leitura irônica quanto ao sistema de *Quincas Borba*, que *Brás Cubas* pensou ser possível viabilizar na prática pela *invenção* do *medicamento sublime* que *aliviasse a melancólica humanidade*.

Considerada a estruturação interna do capítulo 7 – *O delírio*, o **centro temático** dele está contido no diálogo que ocorreu no encontro do personagem em estado de *delírio* – *Brás Cubas* – e o “vulto imenso, uma figura de mulher”, que fitou-o com “uns olhos rutilantes como o sol” (Assis, 1970, v. 13, p. 32), *figura* que apareceu-lhe no “fim indicado” da *viagem*: o início dos tempos, isto é, no próprio momento da criação do mundo, que fica para além da “tenda de Abraão” e para além do *paraíso*, o jardim do “Éden” (Assis, 1970, v. 13, p. 31). A elaboração da seqüência apresentada por Machado de Assis inverte a teleologia indicada na história bíblica, dando a mesma noção de progressão que foi assumida, no século XIX e através do conceito *evolução*, pelos *materialistas*, sob a consideração da matéria como o *positivo*. Essa concepção, que faz parte do ideário dos *positivistas* das diferentes correntes, é o fator legitimador do trabalho de um segmento dentre os cientistas da época e pode ser interpretada como uma reformulação da perspectiva épica, apresentada agora com o vocabulário da Ciência. Essa apresentação da função da atividade científica é colocada em discussão, ironicamente, por Machado de Assis no relato do *delírio*, pelo fato da solução da invenção do *emplasto anti-hipocondríaco* – que pode ser considerada como antiépica no que se refere à atividade que dirige o processo apresentado como científico – ter resultado na *doença* e, em seguida, na *morte* do *cientista Brás Cubas*. A construção, a que pode ser atribuído o caráter de um antiépico,¹ dado o resultado do empreendimento, tem o efeito acentuado pela inserção da figura de *Pandora* no enredo. O encontro do *cientista* com a *Natureza*, ponto central da negação que as *memórias expressam*, resultou de uma “jornada [...] enfadonha e extravagante”, com “frio incômodo”, cuja “condução violenta” foi determinada por um “hipopótamo” para um “resultado impalpável” (Assis, 1970, v. 13, p. 31): a contemplação do desfile da “história do homem e da terra”, que “tinha assim uma intensidade que lhe não podiam dar a imaginação nem a ciência, porque a ciência é mais lenta e a imaginação mais vaga, enquanto que o que eu”, indica *Brás Cubas*, “ali via era a condensação viva de todos os tempos” (Assis, 1970, v. 13, p. 36). O resultado *impalpável* contém a morte, a relatada no capítulo 1 – *Óbito do autor* e a anunciada pela

¹ O termo *antiépico* é utilizado, relativamente ao enredo proposto em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, para caracterizar os resultados obtidos nos diferentes empreendimentos do personagem, que indicam o oposto dos sucessos alcançados – depois das dificuldades enfrentadas – pelos heróis dos relatos poéticos de Homero e de Virgílio, bem como dos de obras posteriores, modeladas sobre esses clássicos. A caracterização tem como base, nesse caso, o fato de que Machado de Assis insere no capítulo 26 – *O autor hesita*, pela voz de *Bento Cubas*, a relação dos personagens *Brás Cubas* e *Virgília*, numa perspectiva de associação para o êxito a ser alcançado em projeto político. O resultado, considerados todos os empreendimentos enunciados no enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, é oposto ao obtido pelo personagem *Dante*, associado com *Virgílio* para o cometimento delineado pelo autor da *Divina comédia*.

figura – “estás prestes a devolver-me o que te emprestei” –, esta que se apresenta como a que não é “somente a **vida**”, mas “também a **morte**” (Assis, 1970, v. 13, p. 34, sem grifo no original).

Viagem e contemplação têm a duração de cerca de meia hora no *delírio*, indicando uma desproporção temporal entre o conteúdo descrito e o proposto como tempo de fato decorrido, que terminam depois da visão “dos futuros” e antes da chegada do “último” *futuro*, curiosidade de “decifração da eternidade” e visão impedida porque “entraram os objetos a trocarem-se; uns crescerem, outros minguarem, outros perderam-se no ambiente”, descreve *Brás Cubas* (Assis, 1970, v. 13, p. 38-39). Novamente é através de “nevoeiro” que cobre “tudo – menos o hipopótamo” que *Brás Cubas* percebe que o mesmo comandante da *viagem* através do tempo para além do *Éden* se transforma, diminuindo até “ficar do tamanho de um gato” que, encarado, era o “gato *Sultão*” brincando “à porta da alcova, com uma bola de papel” (Assis, 1970, v. 13, p. 39). Ali a representação do nome, *Sultão*, indica uma redundância ou opera como uma duplicação, se considerada a comparação construída a partir do comportamento do gato, senhor absoluto de sua realidade; mas também é uma construção pela qual se pode indicar o trabalho intertextual realizado com o texto *Through the looking glass*,¹ que o matemático e lógico Lewis Carroll publicou em 1872:

At any other time, Alice would have felt surprised at this, but she was far too much excited to be surprised at anything *now*. ‘As for *you*,’ she repeated, catching hold of the little creature in the very act of jumping over a bottle which had just lighted upon the table, ‘I’ll shake you into a kitten, that I will!’

Chapter X *Shaking* / She took her off the table as she spoke, and shook her backwards and forwards with all her might.

The Red Queen made no resistance whatever; only her face grew very small, and her eyes got large and green: and still, as Alice went on shaking her, she kept on growing shorter – and fatter – and softer – and rounder – and –

Chapter XI *Walking* / – and it really *was* a kitten, after all (Carroll, 1994, p. 165-168).

O capítulo 7 – *O delírio*, quanto à **estruturação**, tem uma divisão interna determinada pelo conteúdo: um **prólogo**, que contém o trecho iniciado por “que me conste” e conclui com a “atitude lhedava a imagem de um defunto” (Assis, 1970, v. 13, p. 30); o **relato da viagem**, descrevendo uma *jornada* que ocorre no tempo, em direção “à origem dos séculos” e que contém as proposições contidas entre

¹ A primeira edição do texto está, desde a década de 1870, no acervo disponível do Real Gabinete Português de Leitura.

“ultimamente, restituído à forma humana” e “a vida das coisas ficara estúpida diante do homem” (Assis, 1970, v. 13, p. 31-32); o **relato do encontro**, que inclui o maior volume de texto, iniciando com a pergunta “Caiu do ar?” e conclui com “menos o hipopótamo que ali me trouxera” (Assis, 1970, v. 13, p. 32-39); e um **epílogo**, que é uma redução do foco de observação do *fenômeno mental* para a realidade, significado pelo trecho final: “Talvez por isso entraram os objetos a trocarem-se” (Assis, 1970, v. 13, p. 39). O **relato do encontro** é uma espécie de ampliação do foco de observação para a contemplação do *delírio* ao mesmo tempo em que se ancora em duas figuras que refletem a idéia de autoridade política e religiosa, se não a de autoritarismo – do *mandarim*¹ sendo escanhoado e a da *Suma* de Tomás de Aquino – que o relacionam, também pelo vocabulário utilizado, com a *vida* almejada, descrita no capítulo 5 – *Chimène, qui l'eût dit? Rodrigue, qui l'eût cru?*: “via-me, ao longe, ascender do chão das turbas e remontar ao céu, como uma águia imortal” e a “galgar o cimo de um século, e a figurar nas folhas públicas, entre macróbios. [...] Supunha-se que, em vez de estar lançando os alicerces de uma invenção farmacêutica, tratava de coligir os elementos de **uma instituição política** ou de **uma reforma religiosa**” (Assis, 1970, v. 13, p. 22-23, sem grifo no original).

O **relato do encontro** pode ser subdividido em três diálogos, cada um deles seguido da correspondente visão. O **primeiro encontro e primeiro diálogo** entre *Brás Cubas* e a *figura* reflete susto e curiosidade e tem por objeto o próprio “vulto imenso” que, solicitado a tal, se apresenta como “Natureza ou Pandora; sou tua mãe e tua inimiga”; do primeiro encontro resulta uma ação: “a visão estendeu o braço, segurou-me pelos cabelos e levantou-me ao ar, como fora uma simples pluma. Só então pude **ver-lhe de perto o rosto**, que era **enorme**” (Assis, 1938, v. 5, p. 33, sem grifo no original). Essa *Natureza* informa ao *Brás Cubas*, que também a contempla e, fascinado, a pensa como “concepção de alienado”: “levo na minha bolsa os **bens** e os **males**, e o maior de todos, a **esperança**, consolação dos homens” (Assis, 1970, v. 13, p. 34, sem grifo no original). O conjunto formado pelo **segundo encontro e pelo segundo diálogo** reflete admiração, a que segue a negociação empreendida por *Brás Cubas* com a *Natureza*, esta que tem, contida

¹ No estudo crítico realizado para *O mandarim* (publicado no folheto *Diário de Portugal*, de 7 a 18 jul. 1880), de Eça de Queirós, Carlos Reis detalha a afirmação de que “a China e o Japão estiveram muito presente no século XIX europeu” (Apud Queirós, 1993, p. 27). A concepção da China como Estado ideal influenciou os pensadores do século XVIII e a relação desse Estado com a noção de *ordem* foi cooptada por pensadores alemães, entre estes Leibniz e, depois, Hegel (Cf. Lach, p. 220-221).

na *vida*, a *morte* que é sentida por ele como “decomposição súbita” do ser para a entrada na anunciada “voluptuosidade do **nada**” (Assis, 1970, v. 13, p. 34, sem grifo no original). O objeto da negociação, ao modo da proposta de Ezequias ao seu deus, ou ao modo da apresentada pela *Sandice* à *Razão* (Assis, 1970, v. 13, p. 41), para *Brás Cubas* expressa o pedido por “mais alguns **anos**”, tempo que *Pandora* refere como “mais alguns **instantes**”; o pedido, feito “com olhos súplices” por *Brás Cubas*, é interpretado por ele como a *vida* “amada” e por *Pandora* como o “espetáculo” da “conservação” (Assis, 1970, v. 13, p. 34-35, sem grifo no original). *Tempo* e *vida* são objetos que, nesse contexto, estão dependentes de um determinado ponto de vista para a interpretação deles. Do **segundo diálogo** também resulta uma ação: *Brás Cubas* tem a visão, “através de um nevoeiro”, da “história do homem”. Uma vez que “os olhos do delírio são outros” o personagem, nessa visão, distinguia “tudo”, percebia todo o conteúdo dos “séculos [que] desfilavam num turbilhão”, sendo o *tudo* constituído pelo que podemos nomear por ética, ou seja, por sentimentos e por conseqüências destes sentimentos em atos do “homem, flagelado e rebelde”, que “corria diante da fatalidade das coisas, atrás de uma figura nebulosa e esquivada”: “a quimera da felicidade” (Assis, 1970, v. 13, p. 34-37).

O conjunto formado pelo **terceiro encontro e pelo terceiro diálogo** reflete a “angústia” de *Brás Cubas* e sua reação nervosa diante da indiferença da *Natureza* ao sofrimento e de “tanta calamidade” que se tornava visível no *desfile*: primeiro o “grito de angústia” e então o “riso descompassado e idiota” (Assis, 1970, v. 13, p. 37). O que segue é o desafio, por *Brás Cubas*, à interpretação de tempo da *figura*, expresso no segundo diálogo – para a *Natureza*, os *instantes* de *vida* constituem-se de “devorar” e ser “devorado depois” (Assis, 1970, v. 13, p. 34) – e do tratamento recebido no primeiro diálogo – “Sim, verme, tu vives” (Assis, 1970, v. 13, p. 33) –. O desafio insere-se na tradição; diferentemente do personagem *Jó*,¹ do texto vétero-testamentário, o personagem *Brás Cubas* quer “ver cá de cima o espetáculo” e intima, marcando uma oposição também, na possível referência intertextual, com *Jonas*:² “Vamos lá Pandora, abre o ventre, e digere-me; a coisa é divertida, mas digere-me” (Assis, 1970, v. 13, p. 37). Desse **terceiro e último diálogo**

¹ “Quando Jó amaldiçoava o dia em que fora concebido, é porque lhe davam ganas de ver cá de cima o espetáculo” (Assis, 1970, v. 13, p. 37).

² Chamado por *Iahweh* para dirigir-se “a Nínive, a grande cidade”, para anunciar a necessidade de conversão, *Jonas* embarca para Társis, tentando fugir da tarefa; na rota de fuga, “um peixe grande” é mandado pela divindade para “engolir Jonas”, em cujas “entranhas” ele “permaneceu [...] três dias e três noites” (Bíblia, 1973, p. 1231).

resulta outra ação da *Natureza*. Diante do *espetáculo* dos “séculos que continuavam a passar”, *Brás Cubas* foi compelido “fortemente a olhar para baixo”; conforma-se, por não conseguir fugir da situação de visão, e deduz, do *desfile* diante do qual está colocado, a passagem do seu próprio. “Tranquilo e resoluto, não sei se até alegre”, informa – ainda operando no marco do *sistema* do filósofo *Quincas Borba* e contra o enunciado de *Pandora* –, esperar que a passagem do século XIX traga a *decifração da eternidade* (Assis, 1970, v. 13, p. 38).

A estruturação do **relato do encontro**, tentada uma sistematização, pode ser observada pela abordagem de três tópicos, que correspondem respectivamente aos três conjuntos formados, cada um, pela ocorrência de encontro/diálogo/visão: quando *Brás Cubas* é *levantado para o ar*, o tópico constante no segmento de texto é a **existência**; quando é *arrebatado para o alto da montanha*, o tópico é a **história humana**; e quando *compelido fortemente a olhar para baixo*, o tópico está constituído pelas **idéias**. A caracterização da **existência** é dada pela *Natureza*, que contém *os bens e os males*; a **história humana** dada também por seus dois aspectos, denominados “flagelos e delícias”, explicada por conter “desde essa coisa que se chama glória até essa outra que se chama miséria, e via o amor multiplicando a miséria, e via a miséria agravando a debilidade” (Assis, 1970, v. 13, p. 36); e a das **idéias**, apresentada pela mesma classificação: “Cada século trazia a sua porção de sombra e de luz, de apatia e de combate, de verdade e de erro, e o seu cortejo de sistemas, de idéias novas, de novas ilusões; em cada um deles rebentavam as verduras de uma primavera e amareleciam depois, para remoçar mais tarde” (Assis, 1970, v. 13, p. 38).

A descrição sobre o processo de reapresentação das **idéias** como *cortejo* é o mais dramático e o mais longo do relato do *encontro* com a *Natureza*, que é cortado exatamente no ponto mais alto da expectativa. Essa é expressa ao mesmo tempo pela síntese dos objetivos e por um resumo dos três aspectos trabalhados no texto – a *existência*, a *história humana* e *as idéias* – e antecede a saída do *delírio*, indicando o impedimento completo – no *delírio* como na *realidade* representada pelo *gato brincando com a bola*, – de chegar ao ponto ambicionado: “Redobrei a atenção; fitei a vista; ia enfim ver o ultimo, – o último!” (Assis, 1970, v. 13, p. 39). É a exposição do resumo – no *delírio* de *Brás Cubas* e em contraste com a *idéia fixa* – que prescreve essa impossibilidade de previsão ou planejamento dado pelos *sistemas*, *idéias novas*, *novas*

ilusões, isto é, pelas construções teóricas e as correspondentes práticas científicas, as que no século XIX pretendiam o domínio sobre a *natureza*. A indicação para a autonomia da *natureza* diante do conhecimento humano é dada no capítulo 7 – *O delírio* pela ênfase no papel de *Pandora*, cujos enunciados apontam para o conteúdo de conceitos como o do *abismo*, do *vazio*, do *indeterminado*, ou, ainda, do *imprevisível* e configuram o ponto que salienta o papel do *acaso* quando se trata de pensar sobre o processo histórico que registra os fatos da existência humana, e pesar ou julgar qualquer esforço do homem por exercer o controle desse processo. A questão que subsidia a *reflexão* de *Brás Cubas* está expressa num vocabulário – *entreter a necessidade da vida* – que vai na direção oposta da assumida por Schopenhauer, do ser humano como determinado pela necessidade da *vontade de viver*, e a proximidade com a formulação de Pascal, expressa, por exemplo, no *Pensamento* n. 131, sobre o “*Tédio*”. Para Pascal, “nada é mais insuportável ao homem do que um repouso total, sem paixões, sem negócios, sem distrações, sem atividade”; nessa situação, ele “sente [...] seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio” e “incontinenti subirá do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza, a pena, o despeito, o desespero” (Pascal, 1973, p. 74). É essa “inconstância, tédio, inquietação” dada pela “condição do homem” (Pascal, 1973, p. 74) que *Brás Cubas* – em estado de *delírio* e sob a regência de *Pandora* – observa:

Ao passo que **a vida tinha assim uma regularidade de calendário**, fazia-se a história e a civilização, **e o homem**, nu e desarmado, armava-se e vestia-se, construía o tugúrio e o palácio, a rude aldeia e Tebas de cem portas, criava a ciência, que perscruta, e a arte que enleva, fazia-se orador, mecânico [ou: *geômetra*], filósofo, corria a face do globo, descia ao ventre da terra, subia à esfera das nuvens, **colaborando assim na obra misteriosa com que entretinha a necessidade da vida e a melancolia do desamparo**. Meu olhar, enfarado e distraído, viu enfim chegar o século presente, e atrás dele os futuros. Aquele vinha ágil, destro, vibrante, cheio de si, um pouco difuso, audaz, sabedor, mas ao cabo tão miserável como os primeiros, e assim passou e assim passaram os outros, com a mesma rapidez e igual monotonia (Assis, 1970, v. 13, p. 38-39).

Um esquema da estruturação do texto pode ser figurado como segue:

	Prólogo	AMPLIAÇÃO para a “contemplanção” de “fenômeno mental” = <i>delírio</i> .
	<i>Êxtase</i>	Perda de contato com o mundo exterior dirigida pelo <i>hipopótamo</i> : “abri os olhos e vi que o meu animal galopava numa planície branca de neve, com uma ou outra montanha de neve, vegetação de neve, e vários animais grandes e de neve. Tudo neve; chegava a gelar-me um sol de neve”.

1.º	Encontro	PRIMEIRO DIÁLOGO = ação de <i>susto</i> ; <i>curiosidade</i> . Tema: a existência.
	Visão	“a visão estendeu o braço, segurou-me pelos cabelos e levantou-me ao ar”: “só então, pude ver-lhe de perto o rosto ”.
2.º	Encontro	SEGUNDO DIÁLOGO = ação de <i>admiração</i> . Tema: a história humana.
	Visão	“[...] arrebatou-me ao alto de uma montanha. Inclinei os olhos a uma das vertentes, e contemplei, durante um largo tempo, ao longe, através de um nevoeiro, uma coisa única. [...] A história do homem e da terra ”.
3.º	Encontro	TERCEIRO DIÁLOGO = ação de <i>angústia e riso</i> . Tema: as idéias .
	Visão	“A resposta foi compelir-me fortemente a olhar para baixo, e ver os séculos que continuavam a passar [...]. Quis fugir, mas uma força misteriosa me retinha os pés; então disse comigo: – [...] a decifração da eternidade ”.
	<i>Volta ao quarto</i>	“[...] entraram os objetos a trocarem-se; uns cresceram, outros minguaram [...]; um nevoeiro cobriu tudo, – menos o hipopótamo que ali me trouxera”.
	Epílogo	REDUÇÃO para a realidade = <i>gato Sultão</i> .

2.2.2.2.1 Macrotexto: a ciência para os *espíritos desatentos*

A utilização do termo *delírio* não é nova quando ocorre em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Na crônica de 1. set. 1877, *Manassés*, observando o “obituário” do “bairro”, depara-se com o registro do “delírio alcoólico”, que o narrador diferencia do “delírio poético” e do “delírio político”. O aumento da “bebedice”, reflete, se dá “em tal escala que a taberna é o pórtico da sepultura”, substituindo o “xadrez”, este “estabelecimento, pouco decoroso [...] mas nunca definitivo” que desfrutava do título. Inserindo um dado que remete intertextualmente à barca de Caronte,¹ da *Eneida* de Virgílio, Machado de Assis encaminha para a conclusão: “Ia-se ao xadrez, saía-se, voltava-se, como se vai à Praia Grande – uma passagem de barca”, diferente da *sepultura* “de fácil acesso, mas [que] não dá saída aos hóspedes. Ninguém ainda voltou daquele país, como pondera Hamlet” (Assis, 1970, v. 2, p. 262). Na crônica, que faz parte de um grupo em que, além da alusão ao *undiscovered country*, ocorrem ainda outros termos utilizados em *Memórias póstumas de Brás Cubas* – entre eles “batatas”,² este tema central da

¹ Cf. o *Livro 6* (Virgílio, p. 99): *Enéias*, acompanhado da profetisa, pela barca de *Caronte* chega ao *mundo dos mortos*, de onde sai depois do encontro com o patriarca *Anquises*.

² O termo reaparece também nas *Balas de estalo*, em crônicas de 20 abr. 1885 (Assis, 1998, p. 247-248): “se a ambição é como as flores, por que não será como as **batatas**, que são comidas de toda a gente?”; de 19 jul. 1885 (Assis, 1998, p. 286): “Esperar cadeira de vereador é muito demorado. E depois, as idéias são tão poucas [...] que quando a gente está pensando em plantar uma, já outro está colhendo os frutos da que plantou também; e a gente não tem remédio senão recorrer à única cultura em que não há concorrência de boa vontade, que é plantar **batatas**”; e 26 out. 1885 (Assis, 1998, p. 313): “Convidamo-lo para almoçar; almoçou, fez-nos o favor de elogiar as **batatas**, mas não disse o nome delas, por mais que lho pedíssemos. Não sabia o nome, não sabia nada” (sem grifo no original).

argumentação de Thomas Robert Malthus;¹ a “ciência”; “melancolia”; “Diógenes”;² “*calembour*”; “Tolentino”, “as pirâmides do Egito”, “*Norma*” e “a Candiani”; os “bigodes em flor” dos “vinte anos”; “jururu”; e “Ah! se eu fosse senhor do meu nariz!” (Assis, 1970, v. 2, p. 229 e 245; 230; 234; 236; 249; 255; e 256) –, o *delírio político* é deduzido como “vulgar no interior [da Província], porque a cada passo” o narrador leu “em jornais da província observações a tal respeito, em relação aos adversários” (Assis, 1970, v. 2, p. 262). Oito anos mais tarde, não citado como delírio, mas como resultado de conversão “à **doutrina nova**” (sem grifo no original) divulgada pela “Federação Espírita Brasileira”, *Lelio* – em *Balas de estalo* de 5 out. 1885 – descreve a experiência ocorrida quando deu “um estalo”, durante uma “conferência” que assistia numa “sexta-feira”. Chegado no local sem ser convidado, o narrador propõe-se a “confessar a [sua] verdade”, a de que começou “a duvidar de [sua] dúvida” quando leu uma lista com nomes” de “pessoas eminentes que na Europa” acreditavam “no espiritismo”; tinha-se proposto a ouvir a conferência porque “em geral”, tinha fé “em tudo aquilo que na Europa [era] acreditado”, por “obcecação, preconceito, mania” e, como consequência, afirma: “já agora não mudo, nem que me rachem”. Tendo entrado na “sala da verdade”, experimentou o estar “totalmente espiritual”, separados o “espírito” e o “triste corpo, feito cadáver”, que “jazia no chão”. É nessa situação que o narrador passa a satirizar o conteúdo da conferência do “traste puramente racional”, que combatia “as religiões do passado”, pela construção de um diálogo bem-humorado entre o próprio *espírito* e o “diabo” – porque este tomara emprestado o seu corpo – sobre “o anúncio de **um medicamento novo**”, justamente com o *diabo* que a *doutrina* decretara desaparecido (Assis, 1998, p. 306-307, sem grifo no original).

¹ O debate em curso, na Europa, entre as variáveis população e sobrevivência – “Famine seems to be the last, the most dreadful resource of nature. The power of population is so superior to the power of the earth to produce subsistence for man, that premature death must in some shape or other visit the human race” –, envolvendo os termos fome e epidemias, é registrado em *An Essay on the Principle of Population, as it affects the Future Improvement of Society, with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet and Other Writers*, de Thomas Robert Malthus (2003b); o argumento é desenvolvido, no texto, contanto com o exemplo da produção de batatas: “The lands in England are not suited to rice, but they would all bear **potatoes**; and Dr Adam Smith observes that if **potatoes** were to become the favorite vegetable food of the common people, and if the same quantity of land was employed in their culture as is now employed in the culture of corn, the country would be able to support a much greater population, and would consequently in a very short time have it. **The happiness of a country** does not depend, absolutely, upon its poverty or its riches, upon its youth or its age, upon its being thinly or fully inhabited, but **upon the rapidity with which it is increasing, upon the degree in which the yearly increase of food approaches to the yearly increase of an unrestricted population**” (sem grifo no original). Cf. também: The philosophy (2002); e Malthus (2003a).

² *Manassés* sobrepõe a referência a caso de doação anônima para a Santa Casa: “Achei um homem; vou apagar a lanterna. Lá nos Campos Elíseos do teu paganismo, enforca-te, **Diógenes**, filósofo sem préstimo nem fortuna, arruador caipora, procurador de impossíveis. Eu, sim, eu achei um homem. E sabes porque, desastrado filósofo? Porque não o procurava, estava a tomar tranquilamente a minha a minha xícara de café” (Assis, 1970, v. 2, p. 236, sem grifo no original).

Esses exemplos de recursos que podem ser encontrados no material textual produzido por Machado de Assis indicam que o *delírio* de *Brás Cubas* não pode ser analisado como uma construção atípica, ao menos se estabelecida uma relação com as crônicas. A recorrência pode ser destacada também para a utilização da terminologia das áreas da ciência, da tradição bíblica e da tradição literária, especialmente a grega, se observada a estruturação interna do capítulo 7 – *O delírio*. A citação do naturalista e geômetra conde de Buffon,¹ ainda no capítulo 6 – *Chimène, qui l'eût dit? Rodrigue, qui l'eût cru?*, ao mesmo tempo em que sustenta o que pode ser lido como sarcasmo² quanto ao comportamento de *Virgília*, introduz outra relativamente ao relato da “contemplação” do *fenômeno mental* pelo qual, afirma *Brás Cubas*, “a ciência mo agradecerá” (Assis, 1970, v. 13, p. 29). O tema da descrição da *natureza* fez parte da atividade do autor de *Histoire naturelle; Essai d'arithmétique morale; Réflexion sur la loi d'attraction*; e de *Les époques de la Terre*, livros publicados no século XVIII, que abordavam desde a origem do sistema solar, a formação da terra, a fossilização, a fauna e flora antigas e a proposta, a partir de um afirmado cataclismo dado pelo choque de cometas com a terra, de uma teoria da evolução contínua do mundo orgânico. Inspirado nas obras *Sylva* e *La statique des végétaux* (sem grifo no original), do naturalista inglês John Evelyn, e na observação dos fenômenos ordinários, as obras do conde de Buffon – onde “les affirmations gratuites sont légions” – são indicadas como contendo numerosos erros, sendo esse o motivo pelo qual “il va rapidement essuyer de nombreuses critiques” (Buffon, 2003). Para contextualizar essa referência, que pode ser também por essa via relacionada à primeira das fases de *Humanitas*, a “estática” (Assis, 1970, v. 13, p. 330), é necessário considerar que

¹ O nome de Buffon aparece para caracterizar dois tipos de idéias: **(a)** em *Lição de botânica* (publicado vinte e seis anos depois de *Memórias póstumas de Brás Cubas*), na resposta do personagem “botânico de vocação, profissão e tradição, membro da Academia de Estocolmo e comissionado pelo governo da Suécia para estudar a flora da América do Sul”, o *Barão Sigismundo de Kernoberg* (que, na cena 3, refere o recebimento de um “livro da Europa”, que provocará “revolução na ciência; nada menos que uma monografia das gramíneas, premiada pela Academia de Estocolmo”) a *D. Helena*, personagem que afirma interesse naquela área do conhecimento e no livro, mesmo sendo “poucas [as] luzes [que tem em] botânica, apenas as que pode dar um estudo solitário e deficiente”, concluindo com a expressão “Se a vontade suprisse o talento...”, recebendo como resposta: “Por que não? *Le génie, c'est la patiente*, dizia Buffon” (Assis, 1970, v. 12, p. 321; 319; e 331, respectivamente). A mesma expressão consta em *O primo Basílio, por Eça de Queirós*, de 1878: “Supondo que este trocadilho de idéias veio somente para desenfadar o estilo, me abstenho de o considerar mais tempo [...]. Não direi, como Buffon que o gênio é a paciência; mas creio poder afirmar que a paciência é a metade da sagacidade: ao menos na crítica” (Assis, 1970, v. 4, p. 173). **(b)** Em *Os fanqueiros literários*, caracterizado como “esboço literário” e não de “uma sátira em prosa”; Machado de Assis caracteriza os autores que escrevem para o gosto público pelo paralelo com vendedores de tecidos baratos. Descrevendo o tipo como tendo “em si o termômetro das suas alterações financeiras”, produzindo “para comer bem e ostentar”, e chamando cada um deles pelo vocabulário de Carlyle, como “dandi apavoneado”, o texto traz, no artigo de 11 set. 1859, em *O Espelho*, a mesma expressão utilizada em *Memórias póstumas de Brás Cubas* duas décadas depois, sublinhado nela o sarcasmo: “A Buffon escapou esse animal interessante; nem Cuvier lhe encontrou osso ou fibra perdidos em terra antediluviana. Por mim, que não faço mais que reproduzir em aquarelas as formas grotescas e *sui generis* do tipo, deixo ao leitor curioso essa enfadonha investigação” (Assis, 1970, v. 1, p. 9; 13-14, respectivamente).

² *Nhonhô* “sentia-se satisfeito, ouvindo aquela palavra digna e forte [de Virgília], e eu [Brás Cubas] perguntava a mim mesmo o que diriam de nós os gaviões, se Buffon tivesse nascido...” (Assis, 1970, v. 13, p. 27-28).

tanto a terminologia científica como a adotada pelas diferentes correntes filosóficas da época são utilizadas por Machado de Assis em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, questão verificável ainda pelo registro de *Lelio* – em *Balas de estalo* de 21 fev. 1885 – sobre o *fenômeno* do “*equinócio do dividendo*”.¹ O cronista diz que se trata de um conceito que atribuíra a uma de suas próprias “descobertas astronômicas” e, com essa base, passa a explicá-lo com um vocabulário que indica o conhecimento de Machado de Assis quanto à filosofia de Immanuel Kant:²

Podia dizer-lhe que o **fenômeno** explica-se justamente pela recreação; mas a resposta seria superficial e vaga. **Recreação é um termo geral, que nada define**, e pode caber a outras corporações de fins inteiramente diversos. **Vou aprofundar o problema** em cinco ou seis linhas.

A **explicação é esta**, nada mais do que esta, e **dou-lhe com a fórmula filosófica e kantiana, porque em tais negócios toda a gravidade é pouca**: é a *Polca an sich* [3]. Olhe que **não se pode substituir** o primeiro termo **por** outro, **valsa ou quadrilha**. A **quadrilha** é o avesso da graça, a **valsa é coisa propriamente alemã, confinando na metafísica**; a **polca** é a grande naturalizada deste país, é a rasoura que nivela os palácios e as cabanas, os ricos e os pobres. Tudo polca, tudo treme. [Os associados participam porque] Não há propriamente dividendos naquelas associações; há perenidade de lucros (Assis, 1998, p. 224).

Considerado que esse conceito kantiano (mudado o fundamento epistemológico) foi cooptado pelo vocabulário científico dos *neokantianos*, também *materialistas*, que estava em voga na segunda metade do século XIX, é que pode ser lida a utilização do termo *fenômeno* em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. As construções de que o termo participa, além da referência ao *fenômeno mental* do *delírio*, estão **(a)** no capítulo 157 – *Fase brilhante*, onde não são detalhados os “fenômenos da consciência”, da área da “psicologia”, que “são de difícil análise” pelo narrador, que se escusa por fazer perder a “economia social” (Assis, 1970, v. 13, p. 412-413); **(b)** na explicação “do fenômeno” da reação de *Brás*

¹ Trata-se de conceito, informa o narrador, utilizado por um acionista na “assembléia geral do Banco do Brasil” que visava “reformar a lei constitucional do Banco”, conforme “ata” publicada no jornal. A queixa comentada é a do *acionista* que reclama da falta de “consciência” da maioria deles; o comentário do cronista é o de que para a tarefa proposta, o quorum inicial exigia a presença da “metade” deles, até estar “reduzida a um orador e três ouvintes, contando nesse número o presidente, um secretário, dois contínuos, um soldado da galeria e cinco espectadores [...] o quinto fica, mas dorme”, tornando drástica a situação pela comparação entre a *assembléia* e a “assiduidade dos sócios nas [...] numerosas associações recreativas”. Eximindo-se de descrever a “vasta maioria dos acionistas” para o queixoso, porque “também há acionistas entre os leitores, e”, registra o cronista, “não estou para levantar a sessão por falta de número”, *Lelio* especifica o conteúdo do conceito pela vontade dos indivíduos de receber elogios em público, como necessidade de “receber uma porcentagenzinha de sensações” (Assis, 1998, p. 223-224).

² Referido em *Henriqueta Renan*: “Renan confessou a Henriqueta ‘gostar muito dos seus [de Henriqueta?] pensadores alemães, posto que um tanto céticos e panteístas’. Recomenda-lhe [na correspondência] que, se for a Königsberg, faça por ele uma visita ao túmulo de Kant. O pedido de nada dizer à mãe, repetido em outras cartas, é porque a mãe conta vê-lo padre, e vive dessa esperança velha” (Assis, 1970, v. 4, p. 276).

³ *Ding an sich* ou *noumenon*: conceito *kantiano*, denota as coisas tais como são em si mesmas; é definido em oposição às coisas como elas aparecem (de φαειν, aparecer) para o observador pelas *sensações* (ou: cinco sentidos), isto é, o *fenômeno*.

Cubas quando percebia uma “alusão” à relação extraconjugal mantida com *Virgília* como “simples questão de botânica” (Assis, 1970, v. 13, p. 250-251); ou (c) no procedimento indicado no capítulo 100 – *O caso provável*, em que *Brás Cubas*, nesse “mundo” – esta “região de espíritos desatentos” – faz notar “ao leitor” que só afirma “certas leis” se as possui “deveras” e que restringe-se “à admissão da probabilidade” de outras. Com a ressalva de que “segundo parece, e não é improvável”, recomenda ao leitor o “exemplo da segunda classe” relativamente aos “fatos da vida pública e os da vida particular” em que há “uma certa ação recíproca, regular, e talvez periódica” que segue, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, no “capítulo e cuja leitura” recomenda “a todas as pessoas que amam o estudo dos fenômenos sociais” (Assis, 1970, v. 13, p. 295).

É possível propor, pelos dados levantados, que Machado de Assis, já nessa época, tinha conhecimento das propostas das diferentes correntes *materialistas*, entre as quais se contava o brasileiro Sylvio Romero, para quem a “sensibilidade, o entendimento, a razão, a consciência, a vontade, a liberdade são propriedades, atributos, predicados da Matéria”, como o registra a crítica de *Labieno* (Pereira, 1998, p. 60) quando este se manifesta, em 1897, em defesa do literato brasileiro. Na crônica de 13 jan. 1885 estão referidos por *Lelio* os autores de outra corrente *materialista*, explicitamente citados por “todas as teorias de Bebel,^[1] de Cabet,^[2] de Proudhon, e do nosso incomparável Karl Marx” (Assis, 1998, p. 203). A proposição está inserida numa construção satírica quanto ao modo da recepção dessas idéias no Rio de Janeiro da época. O enredo da crônica parte da apreensão da “carta de um socialista russo, Petroff [...] ao Centro do Socialismo Universal, em Genebra”, para relatar, com o uso do vocabulário desse segmento dos *materialistas* – “espalhar os germens de uma revolução”; “discurso [...] incendiário”; “receitas de bombas explosivas”; “nossa santa obra”; “atentados”; “um velho edifício que precisa cair”; “a fórmula nacional do nosso brado revolucionário: *Morte aos tiranos!*”; dentre os quais “um dos mais entusiastas era um militar” (Assis, 1998, p. 201-203). Na *carta*, o *socialista russo* relata a recepção que recebera no já existente “Clube dos Socialistas”, trabalhando “às claras” no Brasil, com “a

¹ “Uno de los fundadores del Partido Socialdemócrata Alemán, eminente propagandista y teórico del marxismo. El centro de intereses teóricos de B[ebel] es el materialismo histórico. Revisten particular interés sus investigaciones dedicadas a la cuestión femenina” (Diccionario, 1984, p. 39).

² “Socialista utópico”, escreve a “novela fantástica ‘Viaje a Icaria’”, onde apresenta as idéias de um “comunismo icarista” (Diccionario, 1984, p. 31).

tolerância do governo”, notícia que, em janeiro de 1885, espantou o signatário, uma vez que chegara pensando em “fundar uma sociedade secreta” (Assis, 1998, p. 201). Trabalhando com a noção implícita de que o *centro* era, de fato, recreativo, o cronista faz o *socialista russo* encerrar o informe com a avaliação de que se trata de “País excelente; [que] está todo nas boas idéias” (Assis, 1998, p. 203).

Sob o pano de fundo do conhecimento dessa discussão científica da época, pode-se compreender que a referência ao conde de Buffon subsidie também a relação que pode ser estabelecida com a terminologia científica *materialista* utilizada pelo narrador de *Memórias póstumas de Brás Cubas* para designar a ocorrência em que a *imaginação* ficou fora de controle, no *delírio*, relatado como “**reflexões** de cérebro enfermo”, “**cogitações** de enfermo” e “**curiosidade** de delírio” (Assis, 1970, v. 13, p. 30-32, sem grifo no original). Essa utilização, além disso, pode ser interpretada como zombaria que tem por objeto os fundamentos tanto dessa ciência *mecanicista* como das diferentes vertentes *materialistas*, porque, como outros sistemáticos dos séculos XVIII e XIX, o conde *naturalista* também tratava dos temas da *existência*, da *história humana* e das *idéias*. No capítulo 7 – *O delírio*, a forma de indicar o que ocorre no pensamento de *Brás Cubas* é feita pela mudança do vocabulário utilizado quando da *exposição* do encontro com a divindade. Tratado como “verme” por “Natureza ou Pandora”, *Brás Cubas* ouve dela que “agora mesmo que **ensandeceste**, vives”, para, depois disso, assumir essa ênfase: “Estou **sonhando**, decerto, ou, se é verdade que **enlouqueci**, tu não passas de uma **concepção de alienado**, isto é, uma coisa vã, que a **razão ausente** não pode reger nem palpar” para, logo – sobre o “acerbo e curioso espetáculo” do desfile também da “história do homem e da terra”, cuja “intensidade”, no *delírio*, não era explicável pela *imaginação*, *vaga*, ou pela *ciência*, *lenta* – assumir que “**os olhos do delírio** são outros” e reagir, rindo, por alguma “**lei de transtorno cerebral**” (Assis, 1970, v. 13, p. 33–36, sem grifo no original).

2.2.2.2 Hesíodo

A personagem da literatura grega – apresentada antes por Hesíodo no poema *Os trabalhos e os dias* – foi retomada, por exemplo, por Milton;¹ Proudhon;² e Voltaire (1978, p. 112) no verbete *Bem (tudo está)*, onde o mito é citado, entre outros argumentos, para discutir o *sistema* proposto por Leibniz. O adjetivo grego *πας, πασα, παν* ou, ainda, a expressão *τα παντα* para referir o *universo* (a *totalidade do que existe*) contribuiu para compor terminologia importante na cultura ocidental moderna como, por exemplo, na *Pansofia*³ de Comenius; ou no *panteísmo*⁴ desde Espinosa; no *panopticon*,⁵ de Jeremy Bentham; no *panlogismo*⁶ de Hegel; na “*pan-evolução*”⁷ de Spencer; no *pandinamismo* de Antero de Quental,⁸ além de

¹ Cf. citação no Livro 4, em *Paradise Lost*: ““Thus talking hand in hand alone they pass'd / On to thir blissful Bower; it was a place / Chos'n by the sovran Planter, when he fram'd / All things to mans delightful use; [...] / [...] other Creature here / Beast, Bird, Insect, or Worm durst enter none; / Such was thir awe of man. In shadier Bower / More sacred and sequesterd, though but feignd, / PAN or SILVANUS never slept, nor Nymph, / Nor FAUNUS haunted. Here in close recess / With Flowers, Garlands, and sweet-smelling Herbs / Espoused EVE deckt first her Nuptial Bed, / And heav'nly Quires the Hymenaeon sung, / What day the genial Angel to our Sire / Brought her in naked beauty more adorn'd, / More lovely then PANDORA, whom the Gods / Endowd with all thir gifts, and O too like / In sad event, when to the unwiser Son / Of JAPHET brought by HERMES, she ensnar'd / Mankind with her faire looks, to be aveng'd / On him who had stole JOVES authentic fire” (Milton, 2002, grafia original; sem grifo no original).

² Cf. citação no capítulo 8 – *Of the responsibility of Man and God, under the Law of contradiction*, em *The evolution of capitalism: system of economical contradictions or, the philosophy of misery*: “As to the question how a being could have perverted and corrupted itself *originally*, the ancients avoided that difficulty by fables: Eve's apple and Pandora's box have remained celebrated among their symbolic solutions” (Proudhon, 2003).

³ Na *Didactica magna* são apresentados também os conceitos *panscholia*, *pambiblia*, *pandidascalia* e *panglottia* (Cambi, p. 291-292).

⁴ Servindo de base para o *materialismo*, a expressão *hen kai pan* (*um em tudo*), de Heráclito, designa a idéia da divindade como uma unidade que, por isso, está inserida na multiplicidade incidental do mundo e da história. A noção serve de base para a elaboração dos *sistemas* de Leibniz, Hegel, Haeckel, Darwin, Spencer e Comte, além da concepção estética de Schopenhauer e dos *românticos*. Além disso, para o pré-socrático chamado de “el ‘oscuro’: todo está en perpetuo fluir (*παντα ρει*), **las cosas nacen de la oposición (la guerra es la que engendra todas las cosas)**, la causa primitiva es el fuego. **Una ley universal**, razón del universo (*λογος*), **domina todo el acontecer**” (Diccionario, 1983, p. 596, sem grifo no original).

⁵ Nome do projeto de arquitetura de presídios, para facilitar o controle dos presos, elaborado como parte do sistema de reforma social, especialmente legal e penal, do *utilitarista* Jeremy Bentham (Cf. Dictionary, 1994, p. 29).

⁶ O filósofo alemão foi citado por Machado de Assis no conto *Ex cathedra* como objeto da leitura “a mais voluptuária” de *Fulgêncio*, o “velho doutor” que trocou o nome para “Fulgêncius” e “vivia do escrito, do impresso, do doutrinal, do abstrato, dos princípios e das fórmulas” (Assis, 1994, v. 2, p. 457). Cf., sobre o sistema de Hegel, denominado “logical pantheism”, as it is constructed on the ‘dialectical’ method; and ‘**panlogismus**’, since it describes the entire world-process as the evolution of the Idea. Starting from the most abstract of notions [...] Nature is the result; finally it returns upon itself, regains unity and self-consciousness, becomes the individual spirit of man. **The Absolute, therefore, is Mind**; but it attains its fullness only by a process of evolution or ‘becoming’, the stages of which form the history of the universe”. Proposta no início do século XIX, “these idealistic constructions were followed by a reaction due largely to the development of the natural sciences. But these in turn offer, apparently, new support to the central positions of pantheism, or at any rate they point, it is claimed, to that very unity and that gradual unfolding which pantheism has all along asserted. The **principle of the conservation of energy** through **ceaseless transformations**, and the **doctrine of evolution applied to all things and all phenomena**, are readily interpreted by the pantheist in favor of his own system. **Even** where the ultimate reality is said to be unknowable as in **Herbert Spencer's ‘Synthetic Philosophy’**, it is still one and the same being that manifests itself alike in evolving matter and in the consciousness that evolves out of lower material forms. Nor is it surprising that some writers should see in pantheism the final outcome of all speculation and the definitive expression which the human mind has found for the totality of things” (Pace, 2003, sem grifo no original).

⁷ Cf. a crítica de *Labiéno*, que parte da base *kantiana* e pode ser identificada como semelhante à de Machado de Assis na caracterização da *natureza* como *Pandora*: “Spencer, despindo a timidez que caracteriza a filosofia inglesa, tentou descobrir uma fórmula que unificasse em uma síntese vasta e imensa todos os fenômenos do mundo interno e externo. Nesse trabalho gigantesco exhibe ele muito gênio e saber. **Mas nem o gênio nem a ciência podem domar e vencer os fatos**. E diante dos fatos esboroa-se e desfaz-se a sua *pan-evolução*”. O autor distingue entre a concepção de evolução, de Spencer, que “realiza-se pela ação de causas e leis puramente físicas”, da de Hegel, que “move-se nas mais altas regiões da metafísica” (Pereira, 1998, p. 113, sem grifo no original), discutindo ambas.

⁸ A elaboração dos conceitos *panpsiquismo* ou *pandinamismo*, de acordo com Pedro Calafate, buscavam superar as propostas do “naturalismo dogmático, à maneira de Hegel” e do “naturalismo empírico, identificado com o *struggle for life*” e, sob a concepção da *evolução*, pelo “por si entendido como a expressão mais elaborada do espiritualismo, fortemente inspirado na monadologia de Leibniz, e na idéia leibniziana de força, realizando assim a unidade entre o espírito e a natureza, entre o mecanicismo e a liberdade, a ciência e a metafísica. A esta luz, a história é o teatro da liberdade e a evolução tem a sua essência na intervenção gradual do espírito na humanidade, a qual se dá mediante a afirmação da consciência que por sua vez se traduz num crescendo de moralidade e de liberdade” do mundo (Calafate, 2002).

ter subsidiado a construção dos nomes de personagens como *Panurgo*¹ e *Pantagruel*,² ambos apresentados por Rabelais, e *Pangloss*,³ por Voltaire. A divindade que se apresenta a *Brás Cubas* no *delírio* é descrita pelo “rosto indiferente, como o sepulcro”, sem expressão de sentimento porque “a feição única, geral, completa era a da impassibilidade egoísta, a da eterna surdez, a da vontade imóvel”, não estando em consonância, informa *Brás Cubas*, com aquela “natureza que eu conheço” (Assis, 1970, v. 13, p. 33-34). É essa última *natureza*, não aquela que está fora de controle, que pode ser pensada no contexto da descrição do vocabulário da ciência dos séculos XVIII e XIX, que coincide com o segmento de texto do capítulo 7 – *O delírio* pelo registro das preocupações da ciência da época, de conhecer desde a “origem dos séculos” (Assis, 1970, v. 13, p. 30), decodificar as *mudanças* e de projetar o *futuro* da sociedade, além de contar com os termos “luta”⁴ (que reaparece no capítulo 117 – *O Humanitismo* e pode ser lido pelas expressões, em uso na Europa, *struggle for life*⁵ ou *lutte pour la vie/existence*); “devorar” e ser “devorado”; “egoísmo”;⁶ “conservação”; “sistemas”;⁷ “felicidade”;⁸ “verdade e erro” (Assis, 1970, v. 13, p. 29-39), termos presentes, por exemplo, na produção textual do autor inglês que *Labieno* chama – de forma não

¹ Do grego, *pan*, tudo, todo; e *ourgia*, trabalho, técnica; ou *orgé*, ira indignação, hostilidade.

² *Gruel*: Termo de origem germânica, através do francês antigo: um mingau fraco ou uma sopa magra, aguada, de aveia ou maisena. Em inglês, também significa um castigo severo, uma atividade exaustiva, ou ficar, ainda cheio de horror ou desgosto.

³ *Glossa*: termo grego para língua (órgão); linguagem.

⁴ Friedrich Engels, por exemplo, defende – contra Düring – a concepção de *luta pela existência* de Darwin. O argumento parte da lei da “transformabilidad de las especies”, concebida por Darwin, que, provando a origem comum das espécies, levou também a questão sobre a existência, “en la naturaleza”, de causas das alterações resultantes da “selección natural, por supervivencia de los individuos más aptos”. Segue argumentando que “el señor Dühring dice contra esa teoría de Darwin que el origen de la idea de **lucha por la existencia** se encuentra, como el propio Darwin confiesa, en una generalización de los puntos de vista del economista y teórico de la población Malthus, y que, por lo tanto, está manchada por todos los defectos propios de las sacerdotales concepciones malthusianas sobre la acumulación de la población”. Darwin não argumenta que “el origen de la idea de **lucha por la existencia** se encuentra en Malthus”, mas “que su teoría de la **lucha por la existencia** es la teoría de Malthus aplicada a todo el mundo animal y vegetal”. Mesmo considerada ingênua a aceitação, Engels propõe que “todo el mundo puede apreciar de un solo vistazo que no hacen falta las lentes de Malthus para percibir en la naturaleza la **lucha por la existencia**, la contradicción entre el innumerable masa de gérmenes que produce pródigamente la naturaleza y el escaso número de los que consiguen llegar a la madurez; contradicción que se resuelve efectivamente en gran parte mediante la **lucha por la existencia, a veces sumamente cruel**. Y del mismo modo que la ley del salario sigue en pie mucho tiempo después de que se arrumbaron las argumentaciones malthusianas en que la basó Ricardo, así también puede tener lugar la **lucha por la existencia** en la naturaleza sin necesidad de interpretación malthusiana. Por lo demás, también los organismos de la naturaleza tienen sus leyes de población, prácticamente sin estudiar en absoluto, pero cuyo descubrimiento será de importancia decisiva para la teoría de la evolución de las especies. **¿Y quién ha dado el impulso decisivo en esa dirección? Darwin precisamente**” Cf. capítulo 7 – *Filosofía de la naturaleza: El mundo orgánico*, em *Anti-Dühring*, de Friedrich Engels (2003, sem grifo no original).

⁵ Machado de Assis, em crônica de 16 jun. 1878, ainda utiliza outra grafia: “Não é melro quem quer. O primeiro daqueles merece dois dedos de admiração. Sucessivamente médico, domador de feras, volantim, mestre de dança, e ultimamente adivinho; é um fura-vidas, que **se atira à *strugg for life*** com unhas e dentes, sobretudo com unhas” (Assis, 1970, v. 2, p. 40, sem grifo no original).

⁶ Cf., por exemplo, a exposição de Hans Joachim Störig (p. 544-546) sobre David Friedrich Strauss e Ludwig Feuerbach. O trabalho de explicar, pela crítica histórica, como simbólicas as criações da religião estava no contexto da discussão iniciada pelas afirmações das ciências: “Strauss defiende un marcado **panteísmo**”, com “una optimista religión del más acá, de la fe en el progreso y en la cultura. En lugar de Dios, aparece el Universo” (sem grifo no original); “Feuerbach” faz a crítica “con medios psicológicos”, propondo-se a “explicar el origen de la religión a partir de la esencia del ser humano, a saber, a partir de su **egoísmo**, de su **aspiración a la felicidad**” (sem grifo no original).

⁷ A referência a *sistemas* subordinados ao tratamento de um determinado tema são frequentes, como, por exemplo, ocorre na crônica de 18 ago. 1878, em que são citados eventos da moda: “eis resolvido o problema da existência humana, **quer venhamos do barro de Moisés, quer do macaco de Darwin**. E que outra coisa poderemos exigir das moças [nesses eventos]? Para as doutoras, tenho horror de Proudhon; a mãe dos Gracos morreu; e a Teixeira Lopes ficou em Paris” (Assis, 1970, v. 2, p. 148-149, sem grifo no original).

⁸ Cf., por exemplo, a referência de Machado de Assis à “teoria” da “felicidade humana e social” (Assis, 1998, p. 81).

elogiosa – “doutrina”, “**suma**”, “fórmula” ou, ainda, “sistema” de Spencer (Pereira, 1898, p. 94; 110-111, sem grifo no original).

Diferente da *natureza* dos cientistas, a concepção dela como *Pandora*, no *delírio*, corresponde ao registro feito por Machado de Assis, por exemplo, na página de despedida a Eduardo Prado, onde conclui o texto chamando “**injusta à natureza; bastaria dizer – indiferente**”, pela doença que causou uma perda para a literatura brasileira. Registra que, depois de ter tido notícia de que esse autor, seis dias antes, chorara por ocasião da morte de Eça de Queirós, pensou que então, uma vez “ambos mortos”, alguém poderia imaginar “o encontro das duas sombras, à maneira de Luciano” – imitando “Sterne” – e produzir “uma curiosa página de psicologia” (Assis, 1970, v. 4, p. 262, sem grifo no original). A mesma concepção sobre *natureza* consta na crônica de 16 jun. 1878, publicada n’*O Cruzeiro*, no segmento dela em que o tema é “um congresso agrícola, um congresso oficial, presidido pelo ministro da agricultura”, elogiado porque é um esforço por buscar “contato com as forças vivas da nação”, evento importante para o qual estavam sendo chamados o “elemento paulista”, “a lavoura fluminense” e a “das outras províncias” (Assis, 1970, v. 2, p. 41). O cronista conclama:

Venhamos à política prática, útil, progressiva; metamos na alcôfa [cesto de vime, flexível] os trechos de retórica, as frases feitas, todos os fardões da grande gala eleitoral. Não digo que os queimemos; demos-lhe somente algum descanso. Encaremos os problemas que nos cercam e pedem solução. Liberais e conservadores de Campinas, de Araruama, de Juiz de Fora, batei-vos nas eleições de agosto com ardor, com tenacidade; mas **por alguns dias**, ao menos, **lembrai-vos que sois lavradores**, isto é, **colaboradores de uma natureza forte, imparcial e cética** (Assis, 1970, v. 2, p. 42, sem grifo no original).

A caracterização da *natureza* como *indiferente, forte, imparcial e cética* das crônicas, quando ela está registrada em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, é apresentada pela figura de *Pandora* – descrita como de *egoísmo impassível, surdez eterna, vontade imóvel, sem raiva e expressão, sem sentimento*, com “um ar de juventude, mescla de força e viço” (Assis, 1970, v. 13, p. 33) –. A descrição recebe o suporte de outras referências carregadas de sentido por relações intertextuais possíveis de estabelecer e esse é o viés pelo qual a questão pode ser investigada. A primeira elucidação a ser feita é a de que, em *Os trabalhos e os*

dias,¹ de Hesíodo, *Pandora* é o presente que *Zeus* ordenou fosse preparado com adorno de diversas belezas – por *deuses* e *deusas* – para *Epimeteu* como vingança pelo roubo do fogo por seu irmão *Prometeu*, determinando a “grande praga para ti e para os homens vindouros”, depois do que “gargalhou” (Hesíodo, p. 1996, p. 27). O *Prometeu* – figura citada explicitamente em *Memórias póstumas de Brás Cubas* pelo “Prometeu de Ésquilo”,² como exemplo de comportamento “alheado, inacessível, ausente”, caracterizando um outro tipo de *delírio* – do enredo criado por Hesíodo é um dos filhos “de Jápeto” que recomendou ao irmão *Epimeteu* – cujo nome significa *aquela que compreende os fatos somente depois de ocorridos*³ – não aceitar “jamais **dom** do olímpio Zeus” e que “logo o devolvesse para mal nenhum nascer aos homens mortais” (Hesíodo, p. 1996, p. 28, sem grifo no original), mas o personagem o aceita e, se “antes vivia sobre a terra a grei dos humanos a recato dos males, dos difíceis trabalhos, das terríveis doenças que ao homem põem fim”, quando a “mulher” – *pan* e *δωρον* (*doron*: oferenda, presente, dom) – abre “a grande tampa do jarro”, espalha os *males* e eles, “em silêncio, pois o tramante Zeus a voz lhes tirou”, tramaram “tristes pesares” para os *homens vindouros*. Dos *pesares*, que são referidos como tendo independência e liberdade de ação, só a “Expectação” – termo escolhido pela tradutora Mary Lafer, em lugar de *esperança*, pela indicação da espera pelo “negativo ou do positivo” – foi impedida, “por desígnios de Zeus porta-égide, o agrega-nuvens” de sair do *jarro* (Hesíodo, 1996, p. 29). A *Natureza*, a personagem cuja “vastidão das formas selváticas” deixa *Brás Cubas* “estupefato” (Assis, 1970, v. 13, p. 32), parece caracterizar a portadora do *jarro*, sem compromisso com o castigo e com as conseqüências de sua ação de abrir o recipiente, e, ao mesmo tempo, personificar o mundo em que os *bens* já existiam e em que os *males* passam a agir *silenciosamente*: a mãe e a inimiga do – até aquele ponto do *delírio* – *Brás Cubas curioso*.

Ao mesmo tempo em que é modificado o vocabulário utilizado por *Brás Cubas* para descrever a mudança da própria percepção no *delírio*, esse é o momento em que o personagem parece dar-se conta da

¹ No enredo, o mito é apresentado logo depois da invocação em que o poeta apresenta seu litígio com o irmão, relativamente à divisão da herança deixada pelo pai e à reflexão sobre as duas lutas que existem na terra, a guerra e a inveja, recomendando o poeta que o irmão se afaste da segunda.

² O contexto é o da descrição do pensamento de *Brás Cubas*, quando o personagem encontra o marido da amante, *Virgília*, no “teatro de S. Pedro”, onde “representava-se uma grande peça, em que a Estela arrancava lágrimas”; o *defunto autor* reflete, quanto à sobreposição de cenas: “Multidão, cujo amor cobicei até à morte, era assim que eu me vingava às vezes de ti; deixava burburinhar em volta do meu corpo a gente humana, sem a ouvir, como o Prometeu de Ésquilo fazia aos seus verdugos” (Assis, 1970, v. 13, p. 290; 293, respectivamente).

³ Cf. a indicação de Mary de C. M. Lafer (In: Hesíodo, 1996, p. 29) de que “‘prometéia’” e “‘epimetéia’” são, na língua grega, denotação dos dois modos de compreensão sobre os fatos.

característica da *natureza* como *espetáculo* e *luta* pela exposição do mito,¹ em *Os trabalhos e os dias*, e não pela *determinação* dada pelo “trabalho, fruto de longo estudo” do “filósofo”, aquele “monumento”, o “novo sistema de filosofia, que não só explica e descreve a origem e a consumação das coisas, como faz dar um grande passo adiante de Zenon” – o estóico de Chipre, que combinava a ética cínica com a física *materialista* do pré-socrático Heráclito (Cf. Dicionario, 1983, p. 601) – “e Sêneca” – também estóico, além de preceptor de Nero e que defendia a idéia do amor ao próximo com base no parentesco universal dos homens (Cf. Dicionario, 1983, p. 603) –, “cujo estoicismo era um verdadeiro brinco de crianças ao pé” da nova “receita moral”. O *sistema* “singularmente espantoso” – como apresentado pelo narrador segundo o do *filósofo* *Quincas Borba* no capítulo 91 – *Uma carta extraordinária* – “**retifica o espírito humano, suprime a dor, assegura a felicidade**, e enche de imensa glória o nosso país”. Denominado “Humanitismo, de Humanitas, princípio das coisas” em lugar da “grande ênfase” da vontade inicial, que “era chamar-lhe borbismo, de Borba; denominação vaidosa, além de rude e molesta” que “com certeza exprimia menos”, o *sistemático* afirma-se pronto a “esquecer as amarguras da vida”, dado “o gosto de haver enfim apanhado a **verdade** e a **felicidade**”. Estas “duas esquivas”, segundo *Quincas Borba*, estavam então – dada a cronologia do texto, em meados do século XIX – na sua própria “mão” e “nas mãos do homem”, isso “após tantos séculos de lutas, pesquisas, descobertas, sistemas e quedas” (Assis, 1970, v. 13, p. 275-277, sem grifo no original). A idéia é repetida pelo narrador no capítulo 109 – *O filósofo*, quando o *sistema* é citado para sublinhar a superação dos antigos ao mesmo tempo em que o narrador delinea o caráter do personagem escolhido para herdeiro do *sistema*. Segundo *Brás Cubas*, o já endinheirado *Quincas Borba* submeteu o narrador – então pessoalmente, numa “visita” – à exposição de sua “reflexão”, constando ela de que

a frugalidade não era necessária para entender o Humanitismo, e menos ainda praticá-lo; que esta filosofia acomodava-se facilmente com os prazeres da vida, inclusive a mesa, o espetáculo e os amores; e que, ao contrário, a frugalidade podia indicar certa tendência para o ascetismo, o que era a expressão acabada de tolice humana. [...]

¹ Cf. o início do mito de *Prometeu e Pandora*: “Oculto retêm os deuses o vital para os homens; / senão comodamente em um só dia trabalharias / para teres por um ano, podendo em ócio ficar; / acima da fumaça logo o leme alojarias, / trabalhos de bois e incansáveis mulas se perderiam. // Mas Zeus encolerizado em suas entranhas ocultou [o fogo], / pois foi logrado por **Prometeu de curvo-tramar**; / por isso para os homens tramou tristes pesares; / ocultou o fogo. E de novo o bravo filho de Jápeto / roubou-o do tramante Zeus para os homens mortais / em oca fêrula, dissimulando-o de Zeus frui-raios” (Hesíodo, 1996, p. 27, sem grifo no original).

Meu espírito, (permitam-me aqui uma comparação de criança!) meu espírito era naquela ocasião uma espécie de peteca. A narração do Quincas Borba dava-lhe uma palmada, ele subia; quando ia a cair, o bilhete de Virgília dava-lhe outra palmada, e ele era de novo arremessado aos ares, descia, e o episódio do Passeio Público recebia-o com outra palmada, igualmente rija e eficaz. Cuido que não nasci para situações complexas. Esse puxar e empuxar de coisas opostas, desequilibrava-me; **tinha vontade de embrulhar o Quincas Borba, o Lobo Neves e o bilhete de Virgília na mesma filosofia, e mandá-los de presente a Aristóteles. Contudo, era instrutiva a narração do nosso filósofo**; admirava-lhe sobretudo o talento de observação com que descrevia a gestação e o crescimento do vício, as lutas interiores, as capitulações vagarosas, o uso da lama. [...]

Quis expor-me finalmente a filosofia; pedi-lhe que não. [...] Só me disse estas últimas palavras à porta:

– Venha para o **Humanitismo**; ele é o grande regaço dos espíritos, o mar eterno em que mergulhei para arrancar de lá a verdade. **Os gregos faziam-na sair de um poço. Que concepção mesquinha!** Um poço! Mas é por isso mesmo que nunca atinaram com ela. Gregos, subgregos, antigregos, toda a longa série dos homens tem-se debruçado sobre o poço, para ver sair a verdade, que não está lá. Gastaram cordas e caçambas; alguns mais afoitos desceram ao fundo e **trouxeram um sapo. Eu fui diretamente ao mar.** Venha para o Humanitismo (Assis, 1970, v. 13, p. 314-317, sem grifo no original).

O texto implicitamente referido por *Quincas Borba* na *carta* remete ao enunciado do personagem *Sócrates*, que em *Teeteto*, de Platão, é apresentado como filho de uma parteira, analogia que explica o termo maiêutica como método de investigação. O texto “sirve de introducción a los grandes diálogos metafísicos” de Platão, onde o filósofo, através do personagem *Sócrates*, “intenta desentrañar cuál es la esencia de la ciencia” pela abordagem dos temas dos filósofos pré-socráticos; a “mayêutica” proposta por Platão visa libertar “las almas de aquellos a quienes interroga y a quienes hace descubrir el asombro, esa palabra clave de la reflexión filosófica” (Brun. In. Parain, 1984, v. 2, p. 101). No ponto referido em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, a crítica de Platão é dirigida ao matemático e geômetra Tales que caiu num poço¹ enquanto investigava o céu. Assim como Platão relativamente ao tema da formação das *idéias*, abordado em *Teeteto*,

¹ Platão, em *Teeteto*, conta o caso referido na *carta*, inserindo-o na crítica da percepção não metafísica: “I will illustrate my meaning by the jest of the witty maid-servant, **who saw Thales tumbling into a well**, and said of him, that he was so eager to know what was going on in heaven, that he could not see what was before his feet. This is applicable to all philosophers [pré-socráticos e sofistas]. The philosopher is unacquainted with the world [...] But when he tries to draw the quick-witted lawyer out of his pleas and rejoinders to the contemplation of absolute justice or injustice in their own nature, or from the popular praises of wealthy kings to the view of happiness and misery in themselves, or to the reasons why a man should seek after the one and avoid the other, then the situation is reversed; the little wretch turns giddy, and is ready to fall over the precipice; his utterance becomes thick, and he makes himself ridiculous, not to servant-maids, but to every man of liberal education. Such are the two pictures: the one of the philosopher and gentleman, who may be excused for not having learned how to make a bed, or cook up flatteries; the other, a serviceable knave, who hardly knows how to wear his cloak,—still less can he awaken harmonious thoughts or hymn virtue's praises” (Plato, 2003, sem grifo no original). É provável que a formulação de Machado de Assis venha da leitura feita por La Fontaine na fábula *The Astronomer* (Aesop, 2003).

Quincas Borba é apresentado se acreditando ter uma fórmula para apreender o funcionamento da *natureza*, a própria ainda melhor do que a do grego. Definida a formulação *determinista* de *Quincas Borba*, dado, ainda, o jogo intertextual em que o autor insere a referência ao segmento de texto da tradição grega, no enunciado durante a *visita*, e dela com o mito de *Pandora* é que *Brás Cubas* – o personagem tornado narrador – pode ser comparado com *Epimeteu*, o que só *compreende os fatos depois de ocorridos*.

A mudança de base de avaliação, do *determinismo* para o *acaso* ocorre exatamente quando *Brás Cubas*, chegado à *cláusula dos seus dias* dirigiu-se ao “*undiscovered country* de Hamlet, sem as ânsias nem as dúvidas do moço príncipe”, de modo “pausado e trôpego como quem se retira tarde do espetáculo” e o fez “tarde e aborrecido” (Assis, 1970, v. 13, p. 12). Essa *compreensão* que ocorre durante o *delírio* é o fator que gera – pela primeira vez para *Brás Cubas* – a *reflexão* que, dado o enredo, só pode ser apresentada por ele como *defunto autor*. O juízo é elaborado sob a noção do *acaso* e estabelecido sobre tudo o que foi vivido sob a *paixão do arruído* e, ainda, configura o critério que, permeando toda a apresentação, dirige a *narrativa das memórias* que *Brás Cubas* empreende e que conclui pelo saldo de *não ter transmitido a nenhuma criatura o legado da miséria humana*.

O suporte recebido, no capítulo 7 – *O delírio*, por outras referências intertextuais conta, entre as explícitas relacionadas ao universo literário, principalmente grego, com **(a)** a menção a *Janto*, o “cavalo” que respondeu com um oráculo à ordem “de Aquiles”¹ (Assis, 1970, v. 13, p. 30); **(b)** aos “séculos [...] alegres, como os devassos” do imperador romano “Cômodo” (Assis, 1970, v. 13, p. 37), um modo de referir a avaliação historicamente dada sobre situação cultural da época de atuação de Apuleio² e Luciano³;

¹ Cf. o canto 19 – *Renunciamento de la cólera*, na *Iliada*: “– ¡Janto y Balio, ilustres hijos de Podarga! Cuidad de traer salvo al campamento de los dánaos al que hoy os guía; y no lo dejéis muerto en la liza como a Patroclo. // **Y Janto, el corcel de ligeros pies**, bajó la cabeza –sus crines, cayendo en torno de la extremidad del yugo, llegaban al suelo–, **y habiéndole dotado de voz Hera**, la diosa de los níveos brazos, **respondió de esta manera**: // – Hoy te salvaremos aún, impetuoso Aquileo; pero está cercano el día de tu muerte, y los culpables no seremos nosotros, sino un dios poderoso y el hado cruel. No fue por nuestra lentitud ni por nuestra pereza por lo que los teucros quitaron la armadura de los hombros de Patroclo; sino que el dios fortísimo, a quien parió Leto, la de hermosa cabellera, matóle entre los combatientes delanteros y dio gloria a Héctor. Nosotros correríamos tan veloces como el soplo del Céfiro, que es tenido por el más rápido. Pero también tú estás destinado a sucumbir a manos de un dios y de un mortal. // **Dichas estas palabras, las Erinies le cortaron la voz**” (Homero, 2003).

² Apuleio nasceu em Madaura e estudou em Cartago. Viajou pelo império romano (oriente, Grécia, Itália). Conheceu o platonismo e o aristotelismo em Atenas e se considerava um “filósofo platônico”; em Cartago, chegou a ser sacerdote do culto imperial; escreveu tratados de filosofia, discursos, poesia. *O asno de ouro*, parte de seus últimos escritos, é um dos poucos que não se perderam e que foram recuperados no século XIV; serviu de base para o desenvolvimento da novela e é considerado “a forerunner of that picaresque tradition which eventually produced *Tom Jones*” (Apuleius, 2002; e Dictionary, 1996b).

³ Luciano, nasceu em Samosata, na Síria, domínio do império romano e região de domínio da língua aramaica. Iniciou como aprendiz de escultor; recebeu educação em literatura grega, familiarizou-se com os textos de Homero, Platão e dos poetas cômicos. Esteve em Atenas em meados do século II, para onde retornou depois de exercer posto público em Alexandria. São cerca de setenta os textos escritos por ele, críticos quanto à literatura, filosofia e vida intelectual da época; o filósofo cínico Menipo e os temas cínicos, como em *Diálogos dos mortos*, foram utilizados para realizar a crítica na literatura; o estilo clássico que adotou serviu de modelo para escritores do final do império romano e para o período bizantino: entre outras obras, em *Historia verdadeira* satiriza (numa viagem que inicia no mar, continua nos céus, inclui o ventre de uma

(c) à “Tebas de cem portas”¹ (Assis, 1970, v. 13, p. 38), a cidade do Egito cuja referência intertextual conduz à introdução da noção da riqueza e que, no *desfile dos séculos* faz o contraste com a “rude aldeia” (Assis, 1970, v. 13, p. 38), como indicado no canto 9 – *Embajada de Aquiles*, na *Iliada* (Homero, 1982, p. 126); e, provavelmente, (d) de uma referência implícita à *História do futuro*,² de Antônio Vieira (este também citado no capítulo 59 – *Um encontro*) se considerada a expressão contida em “Meu olhar, enfarado e distraído, viu enfim chegar o século presente, e atrás dele os futuros. [...] Redobrei de atenção; fitei a vista; ia enfim ver o último, – o último!” (Assis, 1970, v. 13, p. 38-39).

Todas as referências, no capítulo 7 – *O delírio*, são subordinadas ao enredo proposto, assim como ocorre com os termos específicos vindos da tradição literária bíblica. Destes termos derivam (a) a “asna” que, como registrado em Números 22²²⁻³⁵, conversou com “Balaão”³ (Assis, 1970, v. 13, p. 30); (b) o jardim do “Éden” (Assis, 1970, v. 13, p. 31), o paraíso criado “no tempo em que Iahweh Deus fez a terra e o céu”, e de onde Adão e Eva (citados no capítulo 55 – *O velho diálogo de Adão e Eva*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*) foram expulsos, como consta no relato de Gênesis 2^{4b} e 3²³ (Bíblia, 1981, p. 34; 36, respectivamente); (c) a “tenda de Abraão” (Assis, 1970, v. 13, p. 31), expressão que reúne arbitrariamente duas referências: pelo relato em Êxodo 33⁷⁻¹¹, era chamada de “Tenda da Reunião”, o lugar sobre o qual, quando Moisés a ele se dirigia, “baixava uma coluna de nuvem, [que] parava à entrada da Tenda, e [Iahweh] falava com Moisés [...] face a face, como um homem fala com o outro” (Bíblia, 1981, p.

113). A *tenda* passa a referir o lugar do exercício do poder pelo patriarca da tribo e é nela que *Abraão*,⁴ teve

baleia e os campos Eliseus) os contos de viagens fantásticos que forçam a credulidade humana. Redigiu obras sobre retórica e *Como escrever História* constituiu um tratado em crítica literária (Lucian, 2002b).

¹ Na *Iliada* são indicadas três cidades com o nome *Tebas*: na Beocia, na Cilícia, e a do Egito. Esta, que tinha *cem portas*, é citada no canto 9 – *Embajada de Aquiles. Súplicas*. A expressão está citada também no conto *Viver!*, subsidiando outra abordagem no diálogo de *Prometeu com Ahasverus*, em que estão personificadas e confrontadas as concepções grega e hebraica sobre a *vida*: “*Ahasverus*. – Não te conheço; mas que importa que te não conheça? Não és homem; posso então morrer; pois sou o último, e fecho a porta da vida. *Prometeu*. – A vida, como a antiga Tebas, tem cem portas. Fechas uma, outras se abrirão. És o último da tua espécie? Virá outra espécie melhor, não feita do mesmo barro, mas da mesma luz. Sim, homem derradeiro, toda a plebe dos espíritos perecerá para sempre; a flor deles é que voltará à terra para reger as coisas. Os tempos serão retificados. O mal acabará; os ventos não espalharão mais nem os germes da morte, nem o clamor dos oprimidos, mas tão somente a cantiga do amor perene e a bênção da universal justiça... *Ahasverus*. – Que importa à espécie que vai morrer comigo toda essa delícia póstuma? Crê-me, tu que és imortal, para os ossos que apodrecem na terra as púrpuras de Sidônia não valem nada. O que tu me contas é ainda melhor que o sonho de Campanella. Na cidade deste havia delitos e enfermidades; a tua exclui todas as lesões morais e físicas. O Senhor te ouça! Mas deixa-me ir morrer” (Assis, 1998, v. 2, p. 327).

² O texto foi produzido no período *Político* de Vieira (1641–1650) de conversão ao messianismo restaurador de Portugal, quando escreveu também o *Quinto Império do Mundo* (Azevedo, v. 1, p. 67).

³ Depois de ter sido espancada três vezes por ter parado ao ver o anjo de Iahweh, se passa a situação referida por Machado de Assis: “²⁸ Então Iahweh abriu a boca da jumenta e ela disse a Balaão: ‘Que te fiz eu, para me teres espancado já por três vezes?’ ²⁹ Balaão respondeu à jumenta: ‘É porque zombaste de mim! Se eu tivesse uma espada na mão já te haveria matado.’ ³⁰ Disse a jumenta a Balaão: ‘Não sou eu a tua jumenta, que te serve de montaria toda a vida e até o dia de hoje? Tenho o costume de agir assim contigo?’ Respondeu ele: ‘Não’. ³¹ Então Iahweh abriu os olhos de Balaão. [...] ³³ A jumenta me viu [diz Javé] e, devido a minha presença, ela se desviou por três vezes. Foi bom para ti que ela se desviou, pois senão já te haveria matado. A ela, contudo, teria deixado com vida” (Bíblia, 1981, p. 22).

⁴ Renomeado *Abraão* em Gênesis 17⁵ (Bíblia, 1981, p. 46).

a visão em que recebeu a “palavra de Iahweh” com a promessa da descendência e de terras, em Gênesis 15⁵ (Bíblia, 1981, p. 45). *Abraão* é novamente citado, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, no capítulo 86 – *O mistério*, pela “gravidade”, ao lado da “delicadeza de zéfiro”,¹ quando *Brás Cubas* conta ter intuído a notícia da gravidez de *Virgília*, registrada como “um fluido sutil [que] percorreu todo o [seu] corpo: sensação forte, rápida, singular, que”, afirma, não chegaria “jamais a fixar no papel” (Assis, 1970, v. 13, p. 261); **(d)** o “pão da dor e o vinho da miséria” (Assis, 1970, v. 13, p. 33), expressão de *Pandora* que remete para uma oposição ao da ocorrência dos conceitos *maná* e *vinha*, importantes na tradição literária bíblica² pela relação com a *salvação* ou “remissão dos pecados” (Bíblia, 1981, p. 1317); **(e)** o pedido por “mais alguns anos” (Assis, 1970, v. 13, p. 34), que traz para o romance outro segmento do texto sobre o pedido do rei *Ezequias* a Iahweh,³ que lhe acrescentou “quinze anos” de vida, em Isaías 38⁵ (Bíblia, 1981, p. 1020), referido intertextualmente também no capítulo 6 – *Chimène, qui l’eût dit? Rodrigue, qui l’eût cru?*; **(f)** a expressão “a onça mata o novilho”, que remete para outra oposição, ao mesmo tempo em que atualiza para o contexto brasileiro o segmento de texto de Isaías 11⁶ – “então o lobo morará com o cordeiro, e o leopardo se deitará com o cabrito” – figura que, nesse contexto, indica o lugar ideal apontado pela promessa de descendência e de terras para “o tronco de Jessé”, o “antepassado de todos os reis de Judá e do Messias”⁴ (Bíblia, 1981, p. 996); **(g)** “Jó” (Assis, 1970, v. 13, p. 37), o personagem da “narração em prosa” da “obra-prima da literatura do movimento de Sabedoria” (Bíblia, 1981, p. 597), citado explicitamente no capítulo 7 – *O delírio*; **(h)** relacionada à citação está a expressão “abre o ventre, e digere-me” (Assis, 1970, v. 13, p. 37), indicando o avesso do discurso de *Jó*, que, no capítulo 3, amaldiçoa o dia do nascimento, enquanto *Brás Cubas* quer um novo começo que, pela expressão usada, pode ser entendida como uma alusão a *Pantagruel*,⁵ de Rabelais, principalmente se considerado o valor desse texto na formação de uma vertente

¹ Designação antiga para “vento do Ocidente”, o “vento suave e fresco; aragem, brisa” (Dicionário, 2000).

² Por exemplo, em Mateus 26²⁶ e Lucas 24³⁰.

³ O segmento de texto de Isaías 38⁵ também está referido implicitamente no verso 49, canto 20 do *Paraíso*, na *Divina Comédia*, de Dante.

⁴ Nas *Balas de estalo* de 26 abr. 1884 a referência bíblica é dada explicitamente, num contexto em que o cronista indica falta de assunto: “Enfim! Os **lobos** dormem com os **cordeiros**, e as lingüiças andam atrás dos cães. São as notícias mais frescas do dia” (Assis, 1998, p. 94, sem grifo no original).

⁵ Considerado o *discurso* do personagem sobre a educação de *Gargântua*, que, lido a partir dos princípios do *humanismo renascentista* e da *reformas* de Lutero, constitui uma sátira dos princípios da formação característica do *tomismo*: “Pretendo e quero que aprendas os idiomas perfeitamente; em primeiro lugar, o grego, como **Quintiliano** o queria; em segundo lugar, o latim, e, depois, o hebraico por causa das Escrituras Sagradas. E depois também o caldeu e o árabe. E que componhas teu estilo em grego, à imitação de **Platão**, e o latino, segundo **Cícero**; que não exista história que não tenhas a ponto em tua memória; e, para ajudar-te, os livros de cosmografia que te serão muito úteis. Nas artes liberais, geometria, aritmética e música, eu despertei o teu gosto quando tu eras ainda pequeno e não tinhas mais do que 5 ou 6 anos; prossegue para o futuro nelas e aprende o restante, se te for possível. Estuda todas as regras de astronomia; deixa passar, entretanto, a astrologia de adivinhações e profecias e a arte de Lúlio, porque nada mais são do que embustes e vaidades. Quanto ao direito civil, quisera que decorasses os textos e os

da literatura ocidental que ataca os fundamentos da *ciência* de base *organicista* e *mecanicista*; **(i)** a referência aos “séculos [...] tristes, como os Hebreus do cativeiro” (Assis, 1970, v. 13, p. 37), descrição de situação histórica¹ que pode ser lida nos textos de profetas vétero-testamentários do século VIII a.C., por exemplo, como no de Amós 1⁶, que anuncia o castigo pela deportação de populações inteiras, ou no de Miquéias 1¹⁶, que aborda o exílio dos filhos do povo; e **(j)** na fórmula “**descia** ao ventre da terra, **subia** à esfera das nuvens”, que descreve a ação do “homem, nu e desarmado”, depois de correr “a face do globo” e para colaborar “assim na **obra misteriosa**, com que entretinha a necessidade da vida e a melancolia do desamparo” (Assis, 1970, v. 13, p. 38, sem grifo no original). Nela *Brás Cubas* já está considerando a vida com *os olhos do delírio* e a leitura pelo critério da intertextualidade remete para a proposição do Credo apostólico – “Creio em Jesus Cristo [...] [que] foi crucificado, morto e sepultado, **desceu ao inferno**, no terceiro dia ressuscitou dos mortos, **subiu ao céu**” (sem grifo no original) –, no segmento de texto em que consta a interpretação da morte e a ressurreição de Jesus referida nos evangelhos.

Para uma compreensão sobre a liberdade que Machado de Assis se dá para o tratamento de temas da tradição e situar o modo de superposição do vocabulário vétero-testamentário relacionado à epifania de *Pandora*, como o faz no capítulo 7 – *O delírio*, podem ser tomados tanto os títulos² dos capítulos 33 – *Bem-aventurados os que não descem* e o 35 – *O caminho de Damasco*, de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, como exemplos de crônicas publicadas antes e depois de 1880, além de contar com a relação desses temas com o conteúdo do ensino público³ da época e com a tradição literária. Relativamente à tradição literária, a comparação pode ser feita com o enunciado, na crônica de 23 ago. 1884, em que *Lelio*,

comparasses com a filosofia. E, em matéria de conhecimento das obras da natureza, quisera que as soubesses completamente, de forma que não haja mar, rio, ou fonte, dos quais tu não conheças os peixes, todas as aves do ar, todas as espécies de arbustos e árvores, da floresta ou do pomar, todas as ervas e flores que crescem no chão, todos os diversos metais que estão escondidos no seio da terra, toda a diversidade de pedras preciosas, que podem ser vistas no oriente e parte sul do Universo, não deixes que nada de tudo isto te seja desconhecido. Depois não deixes de repassar, muito cuidadosamente os livros dos grandes médicos árabes e latinos, não desprezando os talmudistas e cabalistas; e, por anatomias freqüentes, obtém o conhecimento perfeito do microcosmo, que é o homem. Aplica tua mente algumas horas do dia ao estudo das Escrituras Sagradas; primeiro em grego, ao Novo Testamento com as Epístolas do apóstolos e, depois, ao Velho Testamento, em hebraico. Em resumo, quisera eu ver em ti um abismo e um poço sem fim de conhecimentos, porque, daqui em diante, assim que te faças grande e te tornes um homem, deves despedir-te desta tranqüilidade e descanso do estudo; deverás aprender, então, a cavalaria, a guerra e o exercício do campo, para poderes com isto defender melhor nossa casa e nossos amigos e socorrê-los e protegê-los em todas as suas necessidades contra a invasão e assaltos dos malfetores. Além disso eu quero que, muito brevemente, mostres quanto tens aproveitado, o que tu não podes fazer de melhor maneira do que sustentando publicamente teses e conclusões em todas as artes, contra qualquer pessoa e freqüentando a companhia de homens e sábios **em Paris** e em outros lugares” (Rabelais. Apud Monroe, p. 198, sem grifo no original).

¹ Cf. Martin Metzger (p. 90-147): sob o poder dos assírios (841-612 a.C.); dos babilônios (605-587 a.C.); dos persas (539-332 a.C.).

² Os termos utilizados num contexto novo remetem para os textos neo-testamentários de, por exemplo, Mateus 5³⁻¹⁰, que refere assim aos “*pobres em espírito*”, aos “*mansos*”, aos “*aflitos*”, os que “*têm fome e sede de justiça*”, os “*misericordiosos*”, os “*puros de coração*”, “os que promovem a paz” e “os que são perseguidos por causa da justiça, porque dele é o Reino dos céus” (Bíblia, 1981, p. 1288); e a *Atos dos Apóstolos* 9³⁻⁹, que narra a conversão de Paulo.

³ Cf. Regina Portella Schneider (p. 421-425).

comentando a situação, noticiada nos jornais, de competição entre os falsificadores de vinho como *struggle for life*, e, entre outras notícias que levaram ao mesmo ponto de crítica ao ideário científico da época, crítica com a qual encerra o texto – “Que querem? é preciso comer [...], tudo isso vem a dar na lei de Darwin” (Assis, 1998, p. 123). O cronista, nessa *bala de estado*, propôs explicitamente a marca da ironia pela qual o texto deve ser lido: “Depois, **façamos um pouco de filosofia Pangloss**, penetremos nas intenções da Providência. Se com drogas químicas se pode chegar a uma aparência de vinho, não parece que este resultado é legítimo, lógico e natural? Acaso a natureza é uma escola de crimes?”. Tendo enunciado o critério – a perspectiva *metafísica* – pelo qual deve ser lida a formulação de apoio à contravenção, o cronista continua, aprofundando o comprometimento do tratamento iniciado, perguntando – numa formulação que remete às de *Quincas Borba* nos capítulos 126 – *Desconsolação* e 159 – *A semidemência*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, de que as “epidemias eram úteis à espécie, embora desastrosas para uma certa porção de indivíduos” e a *Pangloss* (Assis, 1970, v. 13, p. 353; 417, respectivamente) – ainda: “E dado mesmo que um tal vinho seja danoso à saúde pública, não pode acontecer que seja útil à virtude pública, levando os homens a abster-se? E, porventura, a virtude merece menos que a saúde? Não são ambas a mesma coisa, com a diferença que a virtude é ainda superior? Não entrará tudo isso nos cálculos do céu?” (Assis, 1998, p. 122).

Em 1 nov. 1876, num exemplo desse modo do tratamento de superposição de sentidos relativamente aos temas bíblicos, é referida a praga de gafanhotos e citado um trecho do “livro do Êxodo, capítulo X, versículo 12/15” para indicar a ocorrência de “um vento oriental que trouxe gafanhotos, que os espalhou por todas as terras do país [o império brasileiro], cuja erva comeram e comerão”. Continua o cronista: “Nunca pensei que eles se lembravam de vir até esta corte”, para concluir, ainda trabalhando intertextualmente com a referência bíblica, com o estabelecimento de uma relação com outro tema contemporâneo: “aplicando *el cuento* há nisto uma alusão eleitoral. Os gafanhotos foram; aí chegam os três dias de completa escuridão. Ninguém vê nada; todos se esbarram uns com os outros; nuvens de candidatos cobrem o céu. No momento em que o leitor me lê começa a soprar um vento que dissipará as nuvens e nos restituirá a luz; por enquanto, há só trevas” (Assis, 1970, v. 2, p. 143-145). Entre um grande número de

ocorrências em que são estabelecidas relações entre temas bíblicos e assuntos da época, um segundo exemplo pode ser encontrado na crônica de 15 maio 1877. O cronista *Manassés*,¹ pela citação do nome das divindades de diferentes religiões pede pela meditação “dos poetas” diante do “desastre” de “Estambul” cair “na mão do russo!”; propondo “três meios para evitá-lo”, o cronista – “em nome da arte romântica”, propõe a intervenção dos *poetas* por uma “representação” junto ao “Tzar”; pelo alistamento dos *poetas* como “voluntários do Padixá” turco, que luta contra os russos; ou, ainda, que, desde “suas atuais casas”, pedissem “a Jeová, a Alá, a Brama, a Fó, em todas as línguas e ritos, que ao menos Estambul escape às garras do urso do norte...”. A conclamação termina com a reflexão sobre a estética do *realismo*: “Verdade é que Estambul está hoje substituída pela **sociologia** e os poetas, que há quarenta anos cantavam as turcas, hoje estenderam as vistas mais além e rimaram *sapos* com *farrapos* nas barbas do *infinito*; o infinito, que é o sujeito mais paciente deste e do outro mundo” (Assis, 1970, v. 2, p. 226-228, sem grifo no original). Enquanto a crônica de 15 out. 1877 cita o *dilúvio*,² na da quinzena seguinte, de 1 nov., estão referidos, entre outros temas e nomes bíblicos, os de *Esdras*, *Moisés*, *Abraão*, *Isaac*, *Jacó*, *Noé*, *Adão* e *Eva*, no contexto do comentário sobre o calor que fazia no Rio de Janeiro como tema para iniciar a crônica: “Quando a fatal curiosidade de Eva fez-lhes perder o paraíso, cessou, com essa degradação, a vantagem de uma temperatura igual e agradável. Nasceu o calor e o inverno; vieram as neves, os tufões, as secas, todo o cortejo de males, distribuídos pelos doze meses do ano” (Assis, 1970, v. 2, p. 282-283). Essa abordagem de temas bíblicos continua na década de 1880, por exemplo, numa crítica política à determinada situação criada por “dois finos epigramas do Sr. ministro da justiça e do Brasil”, como consta na crônica de 5 out. 1884 publicada como *Balas de estalo*, marcada pela referência explícita a personalidades e eventos do cenário político brasileiro e por uma auto-apresentação do narrador – citada ironicamente a designação que a fortuna crítica atribuiu, no século XX, ao autor –. Nessa crônica, *Lelio* apresenta-se “**não [...] exatamente um renegado, mas um cético**” (sem grifo no original) porque pelo ato do “Cruel ministro!” e pela notícia do “Cruel

¹ O nome pode referir tanto o primogênito de José (Gênesis 41⁵¹) como um dos reis de Judá (2 Reis 21¹⁻¹⁸).

² Em lugar de criticar os espetáculos da época, diz o cronista “prefiro fazer uma reflexão filosófica” sobre o tema, que encerra afirmando: “Um dia, enfim, dentro de cinco ou seis séculos, quando os turcos tiverem despejado a Europa, e a poesia social [ou: o *realismo*] houver inteiramente queimado o último exemplar de Musset, nesse dia, três ou quatro industriais de gênio formarão uma companhia de seguros contra os cantores. Virá depois uma lei civil, depois uma pastoral; depois o dilúvio (Assis, 1970, v. 2, p. 275-276).

jornal” (Assis, 1998, p. 149) teve destruído o seu *credo* eleitoral – este, elaborado intertextualmente sobre o *Credo apostólico* ao modo de paródia, enunciado no primeiro parágrafo da crônica:

Creio na opinião, **toda poderosa, criadora**, da câmara e dos ministérios; **creio** na Reforma Eleitoral, **filha sua, que padeceu e morreu** com o Sinimbu, **ressurgiu** com o Saraiva, **desceu** às comissões de redação, e **subiu** à Sanção imperial, **donde há de vir**, de quatro em quatro anos, **julgar os vivos e os mortos**; **creio** no Cotegipe, que a ajudou a passar no senado; creio no Paulino, que a propôs em 1869, nos agentes do ministério de 28 de março, que quase perderam a eleição; e em vós, Dantas, que prometeis cumprir a maior imparcialidade em dezembro (Assis, 1998, p. 149).

A comparação entre a redação de *Memórias póstumas de Brás Cubas* e as crônicas em que ocorre o trabalho intertextual destacado permite propor que a forma da abordagem dos temas, por Machado de Assis, é realizada pela construção de proposições que buscam, na tradição, segmentos de textos como instrumentos que, subordinados a um novo contexto textual, operacionalizam uma significação pela qual o posicionamento do autor se apresenta e que pode, pela interpretação, ser indicado. No caso dos textos de Machado de Assis analisados, essa prática, que se evidencia pelo exame da intertextualidade, operacionaliza também a utilização do procedimento da ironia, da qual a sátira é um dos canais literários de expressão e a paródia, outro, e já como parte da construção apresentada pelo autor.¹ Enquanto o estudo da ironia, decodificada ou não pelo leitor, e as condições pelas quais essa decodificação ocorre ou não pertence ao estudo que se inscreve na área da recepção do texto, o viés de estudo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, pela caracterização da intertextualidade praticada na narrativa, deve enfatizar a verificação do trabalho do autor, de inserção das marcas no próprio texto, que é paralelo ao do cuidado empregado pelo autor na estruturação do mesmo texto. Esses dois fatores, o da inserção de marcas e o da estruturação, proporcionam, para a interpretação, uma contribuição para a compreensão do sentido interno do enredo proposto, ao mesmo tempo em que podem inserir o texto numa tradição, se for possível afirmar a equiparação do texto estudado com outros textos que utilizam recursos dos mesmos tipos e em que a intertextualidade é operacionalizada do mesmo modo. A observação, pela comparação, quanto à utilização

¹ Em *O nome da rosa*, por exemplo, a prática da intertextualidade existe em função do enredo, sem que a ela possa ser circunscrita como explícita a prática da redação do texto dentro do marco da ironia. Cf., sobre o tema, o artigo *Ironia, intertextualidade e níveis de leitura* (Eco, 2003, p. 199-218).

desses recursos pode oferecer dados importantes relativos à forma do texto estudado, procedimento que facilita a interpretação do conteúdo do texto.

O trabalho da determinação das marcas no próprio texto dá o sentido interno dos diferentes segmentos, mas o não conhecimento da referência intertextual demarcada pelo autor, pelo leitor, não impede a compreensão da idéia. A elucidação das marcas oferece uma possibilidade de aproximação importante como modo de gerenciamento dos conceitos, pelo autor, para instrumentar o procedimento da decodificação do conteúdo. Esse processo de elaboração textual com a participação da intertextualidade é o fator que oferece ao leitor uma possibilidade de interpretar o conteúdo do texto a partir do próprio texto, prescindindo o intérprete do recurso principal a fatores externos ao texto, tais como a abordagem a partir de teorias psicológicas, sociológicas ou econômicas ou, ainda, a partir da abordagem determinada por conclusões de outras investigações específicas aplicadas sobre o material em estudo. Para a prática desse modo de investigação é preciso contar, também, com o fator limitador, de que a investigação da intertextualidade presente no texto depende da abertura para uma gama variada de possibilidades de relações a serem estabelecidas e que as propostas definidas devem ser testadas em termos de sua consistência. Esse fator, que é definido pelo/pela analista configura, por isso, um campo amplo para a discussão da viabilidade da interpretação de conteúdo proposta. A seleção das relações intertextuais apontadas na investigação, verificadas como possíveis – das mais evidentes àquelas mais improváveis, definindo tanto a aceitação da possibilidade para a interpretação do conteúdo como estabelecendo o descarte – é fixada pela visão de conjunto. A partir desta é que fica evidenciado o escopo mais provável, aquele que pode sustentar a proposta de interpretação, por sua vez válida e sempre dependente de verificação por novos dados levantados em novas fontes ainda não consideradas ou não disponíveis no momento do fechamento do corpus da investigação.

2.2.2.2.3 Teofanias vétero-testamentárias e Parmênides

A verificação de marcas inseridas por Machado de Assis no texto *Memórias póstumas de Brás Cubas* tem um objeto privilegiado de estudo: o capítulo 7 – *O delírio*, que é ao mesmo tempo modelar e remete para a aplicação do procedimento nos demais segmentos do romance. Se somada às diversas

inserções de referências construídas com a utilização de vocábulos que podem – dado o modo de investigação aplicado – ser encontradas na tradição literária, a compreensão sobre a aparição ou epifania de *Pandora* nas três visões que determinam os três diálogos do capítulo 7 – *O delírio* permite que sejam observadas as diversas relações estabelecidas com *Os trabalhos e os dias* e com a tradição literária bíblica. Se considerado, por exemplo, que *Zeus gargalhou* – após elaborar, como vingança pelo roubo do fogo, a idéia do *presente* como “um mal” com o qual “todos se alegrarão no ânimo, mimando muito este mal” (Hesíodo, 1996, p. 27) –, pode-se situar como mais uma relação intertextual o registro de que a *Pandora* do *delírio* “soltou uma gargalhada” cujo “efeito de um tufão” fez “as plantas” torcerem-se e produzirem “um longo gemido” quebrando “a mudez das coisas eternas” (Assis, 1970, v. 13, p. 32), numa formulação que, no enredo, sustenta a idéia de uma *natureza* forte. Outros termos utilizados por Machado de Assis nesse capítulo remetem para ocorrências de epifanias em textos bíblicos, principalmente os que abordam as histórias de Moisés e de Jó, ambos explicitamente citados em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, respectivamente nos capítulos 1 – *Óbito do autor* e 7 – *O delírio*.

As teofanias aparecem, nos relatos bíblicos, caracterizadas por estarem acompanhadas de manifestação de eventos da *natureza* e são expressas por termos também utilizados no capítulo 7 – *O delírio*, tais como (a) “tufão” (Assis, 1970, v. 13, p. 32), citado em Isaías 29⁶ e em Atos dos Apóstolos 27¹⁴; (b) “trovão” (Assis, 1970, v. 13, p. 34), referido, por exemplo, em Êxodo 20¹⁸; em Jó 26¹⁴; e em Isaías 29⁶; (c) “nevoeiro” (Assis, 1970, v. 13, p. 35), termo que pode ser lido através da expressão da *nuvem* como forma de aparição da divindade, em Êxodo 13²¹, 16¹⁰ 24¹⁸ e 40³⁴; e em Jó 37¹⁰⁻¹¹, expressando o poder sobre a natureza; (d) “turbilhão” (Assis, 1970, v. 13, p. 36) ou *redemoinho*, como em Jó 38¹, quando a divindade fala “do seio da tempestade” (Bíblia, 1981, p. 639); ou em II Reis 2¹¹, que relata como “Elias subiu ao céu no turbilhão” (Bíblia, 1981, p. 374). A visão do (e) “rosto” (Assis, 1970, v. 13, p. 33) da divindade, relatada por *Brás Cubas*, também é experiência narrada em diferentes textos vétero-testamentários, como em Isaías 6², assim como é referido o ocultar a “face” (Bíblia, 1981, p. 612), como em Jó 13²⁴.

A relação dessa *visão* com o (f) arrebatamento “ao alto de uma montanha” (Assis, 1970, v. 13, p. 35) remete para a ocorrência de “trovões e relâmpagos” e de “uma espessa nuvem sobre a montanha”,

quando Moisés conversou “face a face” com a divindade, no relato contido no livro do Êxodo, dos capítulos 19³ a 34³⁵ (Bíblia, 1981, p. 98-115), em que é narrada a aliança firmada no deserto do Sinai. O lugar em que ocorrem as visões do encontro com *Pandora* – aquele ao qual o narrador chegou no término da *jornada no delírio de Brás Cubas* –, não é o deserto do oriente médio, mas um de clima oposto, uma (g) “região dos gelos eternos”, uma “planície branca de neve, com uma ou outra montanha de neve, vegetação de neve, e vários animais grandes e de neve. Tudo neve; chegava a gelar-nos um sol de neve”. O vocabulário do *romantismo*, que acentua o *branco* e foi utilizado também por Machado de Assis em *A cristã nova*,¹ está referido para informar a descrição do lugar do encontro: quando “o animal estacou”, *Brás Cubas* “nada” viu, “além da imensa brancura da neve, que desta vez invadira o próprio céu, até ali azul. Talvez, a espaços, [...] aparecia uma ou outra planta, enorme, brutesca, meneando ao vento as suas largas folhas”; ali “o silêncio [...] era igual ao do sepulcro” e a reação contada antes do encontro com a divindade é a de que *Brás Cubas* dissera a si mesmo “que a vida das coisas”, isto é o *mundo* ou *natureza*, “ficara estúpida diante do homem” (Assis, 1970, v. 13, p. 30-32). Além do vocabulário relacionado à *natureza*,² a formulação também indica para outra característica da *viagem* ao princípio dos tempos, em oposição ao ideal da ciência expressa pelo vocabulário de *Brás Cubas* como *decifração da eternidade*, se considerada a afirmação de Arnold Hauser (p. 180), de que “la fuga al pasado es sólo una de las formas del irrealismo y el ilusionismo románticos”, indicando que “hay también una fuga hacia el futuro, hacia la utopía”, como ocorre com Klopstock, autor citado pelo *serafim* da *Messiada*, no capítulo 15 – *Marcela* do texto estudado.

Estando a figura de *Pandora* circunscrita à noção de epifania, a outra figura importante indicada no segmento de texto citado é o “hipopótamo”, que “arreatou” (Assis, 1970, v. 13, p. 30) *Brás Cubas* depois dos primeiros momentos do *delírio* em que o personagem tomara a forma do *barbeiro* e da *suma* de Tomás de Aquino. Colocado pelo autor no mesmo patamar do *cavalo de Aquiles* e da *asna de Balaão*, “o meu animal”, como denominado pelo viajante, também falou uma vez interrogado por *Brás Cubas* “com

¹ Além da presença de termos como “lírio do vale” e “flor”, o enredo trata da jovem “Ângela”; no texto é descrita, ainda a “veneranda barba / Alva e longa” do ancião, ou a “nevada barba”; ou o amanhecer como “amável hora / Em que vem branqueando a alva celeste [...] Alva neblina que espalhou a noite frouxamente nos ares se dissolve”; é “clara [a] mão do tempo”; o silêncio é “gélido”; quando o jovem *Nuno* a encontra à morte: “Frouxo / ia o sol transmontando; lenta a vaga / melancolicamente ali gemia / E todo o ar parecia arfar de morte / Qual se pálida a vira, já cerrados / Os desmaiados olhos, / Frios os doces lábios / cansados de pedir aos céus por ele” (Machado de Assis. Apud Novinsky, p. 24-54).

² Cf. René Wellek (p. 148): “If we examine Goethe’s views of nature, it is obvious that he was an enemy of the Newtonian cosmology, the eighteenth-century world machine, and that he not only defended poetically a **dynamic, organic view of nature**, but also attempted to buttress it by scientific experiments and speculations [...]. Goethe’s views are not identical with those of Schelling, but they are not easy to distinguish from them, and Schelling was the father of German *Naturphilosophie*” (sem grifo no original).

alguma arte” e até com “pergunta ansiosa” dada tal situação “extravagante” (Assis, 1970, v. 13, p. 30-31). A resposta, diz o narrador, foi dada em tom de zombaria, com a “cavalgada” fazendo mote pela indicação de que seguiam para a “origem dos séculos”, numa direção contrária daquela que mobilizava os “dois quadrúpedes” (Assis, 1970, v. 13, p. 30) dos textos literários citados. Também ligado ao falar da divindade, o *hipopótamo* volta à cena no final do segmento de texto do *delírio*, na mistura de imagens envoltas na manifestação da natureza pelo “nevoeiro” que “cobriu tudo, – menos o” (Assis, 1970, v. 13, p. 39) próprio animal que dirigira a *viagem* e que encerrou o *sucesso* excêntrico. Por um lado, é preciso considerar que o termo *hipopótamo* já fora utilizado por Machado de Assis na crônica 23 jun. 1878, para fazer contraste com o “morcego”, num contexto de registro do comportamento de “gente amadora de prodígios, todos os crentes dos pintos de três pés e dos poetas de cinco anos”, que ansiava por ver o espetáculo de um “homem-peixe” que, imaginava o cronista, deveria dar-se em meio a “nereidas que o romantismo aposentou sem honras nem ordenado” (Assis, 1970, v. 2, p. 44-45).

Quando o termo *hipopótamo* aparece inserido no capítulo 7 – *O delírio*, portanto, ele pode ser analisado como cumprindo um papel específico, demarcado pelo contexto da epifania. A construção do segmento de texto, justamente porque tanto indica para o incontrolável da *natureza* – sendo o delírio um dos eventos dentro dela – como prepara o encontro com a divindade, pode ser relacionada às mesmas duas tradições literárias que predominam na parte do relato do *caso* que resultou da *pneumonia*. Se considerada a tradição na sua vertente grega, há um texto importante a ser considerado, por tratar também do encontro de um mortal com “la diosa” (Parménides. In: Lan; Juliá, v. 1, p. 475), textos passíveis de comparação pelas estruturações apresentadas. O poema *El discurso de la Verdad*, do filósofo pré-socrático Parmênides, trata do *Ser* na concepção adotada por Aristóteles e pelos *materialistas* do século XIX e não admite a existência do *vazio* ou do *acaso*; no próêmio do poema consta: “**Las yeguas** que me llevan tan lejos como mi ánimo alcance / **me transportaron** [...], me trajeron al camino, abundante en signos, / de la diosa, el **cual guía** en todo sentido **al hombre que sabe**. / Ahí fui enviado, pues ahí **me llevaban las yeguas muy conocedoras**, / tirando del carro, y las doncellas iban adelante en el camino” (Parménides. In: Lan; Juliá, v. 1, p. 475, sem grifo no original). Neste roteiro e diferentemente de *Brás Cubas*, que fechou “os olhos” e

deixou-se “ir à ventura” (Assis, 1970, v. 13, p. 30) e com esse termo acentuou a noção de descontrolo da situação – se *ventura* significa o bom ou mau destino, a sorte ou pelo acaso –, o narrador constituído pelo autor pré-socrático descreve o caminho que, depois de “abandonar la morada de la Noche, / hacia la luz” e chegar até onde “están las puertas de los senderos de la Noche y del Día” (Parménides. In: Lan; Juliá, v. 1, p. 475-476) levou o “jovem” pelo roteiro que culmina numa recepção oposta à dada por *Pandora* ao – também buscado para uma *viagem* – *Brás Cubas*. Chegando ao destino, conta o narrador criado pelo filósofo pré-socrático, este denominado “progenitor de la metafísica” (Diccionario, 1984, p. 326) que assenta a base do que será, depois, denominado *realismo*:

la diosa me recibió benévola, tomó mi mano / derecha entre la suya, y **me habló con estas palabras**: / ‘¡Oh joven, que en compañía de inmortales aurigas y las yeguas que te conducen llegas hasta nuestra morada, **bienvenido!** Pues no es un hado funesto quien te ha enviado a andar por este camino (está apartado, en efecto, del paso de los hombres), sino Temis y Dike. Y ahora **es necesario que te enteres de todo: por un lado**, el corazón inestremecible de **la verdad bien redonda** [sobre o *Ser*¹]; **por otro, las opiniones de los mortales, para las cuales no hay fe verdadera**. Pero igualmente **aprenderás** también tales cosas; como **lo que se les aparece** al penetrar todo, **debe existir admisiblemente**” (Parménides. In: Lan; Juliá, v. 1, p. 476, sem grifo no original).

O autor do poema se apresenta, no texto, como tendo sido levado em uma viagem fabulosa para receber a ordem da divindade de que seria o responsável por mostrar aos “mortales que nada saben”, os “bicéfalos”, que “se debe decir y pensar **lo que es**; pues es posible **ser**, / mientras (a **la nada no** (le) **es posible** (ser)” (Parménides. In: Lan; Juliá, v. 1, p. 478), concepção a que os lógicos de Port-Royal, entre eles Pascal, se contrapõem no século XVII. A figura do *hipopótamo*, construída no texto, obedece à mesma estruturação. *Brás Cubas* é levado pelo *animal* – numa *jornada* “enfadonha e extravagante” (Assis, 1970, v. 13, p. 31) – ao encontro de *Pandora*, que está nada menos do que no *início dos tempos*, para, numa descrição de recepção oposta à dada a Parmênides, ouvir um discurso sobre a “vida” que é “também a

¹ Num dos fragmentos provavelmente autênticos consta a palavra da *deusa* sobre o *Ser* ou *matéria*: “Un solo camino narrable queda: **que es**. Y sobre este camino hay signos / abundantes: **que, en tanto existe, es inengendrado e imperecedero**; / **íntegro, único en su género, inestremecible y realizado plenamente**; / nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez, / un continuo. Pues ¿qué génesis le buscarías? / ¿Cómo, de dónde habría crecido? **De lo que no es, no te permito / que lo digas ni pienses**, pues no se puede decir ni pensar / lo que no es. ¿Y qué necesidad lo habría impulsado / a nacer antes o después, partiendo de la nada? / Así es forzoso que exista absolutamente o que no [exista]. / Jamás la fuerza de la fe conocerá que de lo que es / se genere algo fuera de él, a causa de lo cual ni nacer / ni perecer le permite Dike, aflojándole las cadenas, / sino que lo mantiene. Pero la decisión acerca de estas cosas reside en esto: / es o no es” (Parmênides. In: Lan; Juliá, v. 1, p. 479, sem grifo no original).

morte” (Assis, 1970, v. 13, p. 32; 34, respectivamente). Este enunciado, dado o conteúdo, constitui mais uma contraposição, agora relativamente à *verdade bem redonda* enunciada no *Discurso da Verdade*. Um paralelo possível com o comportamento do *animal* que dirigiu a “carreira [...] vertiginosa” (Assis, 1970, v. 13, p. 30), por isso, pode ser estabelecido com uma representação da *incontrolável natureza* apresentada no livro de Jó, texto da tradição literária bíblica. Ali, no capítulo 40, “do meio da tempestade”, e no segundo de três discursos, a divindade enuncia que interrogará o homem sofredor sobre o poder que este pensa ter. No inquirido, a divindade cita os exemplos de dois animais, como *Jó*, criados pela divindade, mas que não são controláveis pela força do ser humano. O objeto das representações da força da natureza, no texto bíblico, pretende fazer com que o personagem *Jó* reconheça essa pequenez. Os dois animais citados em Jó 40¹⁵ a 41¹⁶ para exemplificar a falta de poder do ser humano são os monstros¹ que não podem ser domesticados, o “Behemot” e o “Leviatã” (Bíblia, 1981, p. 642-643), respectivamente traduzidos por hipopótamo e por crocodilo. Apresentado como *quadrúpede* e como “condução violenta” (Assis, 1970, v. 13, p. 31) no capítulo 7 – *O delírio*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, no texto bíblico a descrição do *hipopótamo* inicia pela indicação da “força de suas ancas, o vigor de seu ventre musculoso” e, entre outras características que indicam violência, conclui com a pergunta por “quem poderá agarrá-lo pela frente, ou atravessar-lhe o focinho com um gancho?” (Bíblia, 1981, p. 643). Os termos *conservação* e *luta*, que Machado de Assis faz constar tanto nos discursos de *Pandora* como no de *Quincas Borba*, onde se tornam conceitos com conteúdos diferentes, aparecem, também e por exemplo, em dois textos políticos da tradição ocidental, especificamente nos trabalhos que Hobbes denominou *Leviatan*,² texto em que o autor justificava o absolutismo político deduzido da “human nature” (Dictionary, 1994, p. 220), e *Behemot*, formulado como diálogo para tratar da crise política inglesa do século XVII.

¹ No hebraico, plural de *behemah*, “beast”: “one of the mammoths fashioned in the fifth day of creation, he is the male counterpart on land of the female Leviathan in the sea” (Encyclopaedia, v. 4B, p. 393).

² Thomas Hobbes, defensor da dinastia Stuart, viveu no exílio em parte do período do governo de Cromwell: “A idéia básica” em *Leviatã* é o da insegurança da “multidão”, a “que vivia no estado de natureza em regime de insegurança, onde os homens eram lobos para os homens [...] O individualismo possessivo gera assim um totalitarismo racional”. Com a delegação do poder, forma-se o *Leviatã*, o Estado que “tem um corpo, a sociedade civil, e uma alma, o soberano, o que lhe dá movimento, detendo tanto a espada [...] como o báculo [...]”. No estado de natureza, onde *homo hominis lupum*, há *bellum omnium contra omnes*. Porque *todos os homens se odeiam naturalmente uns aos outros*. Na república, pelo contrário, instaura-se a segurança, funciona o *salus populi* essa *suprema lex*, vencendo-se essa anterior *guerra perpétua de cada homem contra outro homem, onde tudo pertence àquele que conservar a força*. Um Estado construído pela arte do homem imitando a arte de Deus. Vence-se assim o estado de natureza, onde a razão é filha da necessidade, onde a medida do direito é a utilidade, onde a própria liberdade é entendida como mera ausência de obstáculos externos, porque domina o medo da morte, o desejo de **conservação** e a **luta** pela vida” (Hobbes, 2003, ~~sem grifo no original~~).

2.2.3 *Uma coisa tão extraordinária: o Humanitismo*

Esse *Brás Cubas* apresentado por ter *cócegas de curiosidade por saber onde ficava a origem dos séculos* até o encontro com *Pandora*, que se perguntava, principalmente, “se” a *origem* “valia alguma coisa mais ou menos do que a consumação dos mesmos séculos” (Assis, 1970, v. 13, p. 30), reproduz o interesse da ciência de meados do século XIX. A retomada do chamado *materialismo* dos filósofos pré-socráticos¹ – denominado *positivismo*² nessa época em que teorizavam a *evolução* –, é uma constante na contraposição à metafísica que predominava no ensino europeu até o século XVII. Essa discussão³ e o seu prolongamento em direção à *sociologia* e às explicações sobre as mudanças de sistemas políticos por *evolução* está no Brasil, na década de 1870, de acordo com o critério de avaliação utilizado em *A filosofia no Brasil*. Esse registro encontra-se especialmente na argumentação de Sylvio Romero (1878, p. 74), que afirma tanto o atraso de um número dos professores de filosofia brasileiros, que ensinavam *metafísica*, e de outros, *materialistas* também, que demonstravam as “profundas e insanáveis divergências”⁴ entre os “adeptos” dessa corrente. O admirador de Tobias Barreto escreve, por exemplo, contra o “médico paulistano”, *comtista*, porque repetia então o “mais terrível erro” desse “sistema”, de “repelir o materialismo, sob o pretexto de metafísica! Não deixa”, argumenta o autor, de causar certa impressão fortemente cômica ver um epígono, como o Dr. Luiz Pereira, chamar a homens como Darwin, Haeckel, Moleschott... os mestres da ciência européia, de *metafísicos*”.

O vocabulário empregado por Machado de Assis no capítulo 7 – *O delírio* demonstra essa direção da preocupação *científica* de *Brás Cubas*, ao lado de uma presunção secularizada do *viajante*, que, uma vez

¹ Sobre Parmênides e Heráclito, cf. Pierre-Jacques Dehon; e Thomas M. Robinson.

² Propõe-se como uma *evolução* do *empirismo*; a designação é fixada no grupo formado pelo *socialismo* de Saint-Simon, na década de 1830. Segundo o Dicionário (1984, p. 343), “por su esencia, el P[ositivismo] es *empirismo* en algunos aspectos elevado a conclusiones lógicas extremas: por cuanto todo conocimiento es para el P[ositivismo] un conocimiento empírico de una o otra forma, por tanto ninguna especulación [metafísica] puede ser conocimiento”.

³ Cf., por exemplo, o conteúdo do livro disponível na biblioteca de Machado de Assis, *Philosophie contemporaine*, de Amédée de Margerie. O capítulo 2 – *Les temps antiques*, na primeira parte especifica as escolas pré-socráticas, *De Thalles à Démocrite*, além de tratar dos *sofistas*, do dualismo racionalista de Sócrates, Platão e Aristóteles, do ceticismo e do probabilismo, do panteísmo racionalista de Zenon e do materialismo de Epicuro; o capítulo 3 – *Les temps intermédiaires* cita as escolas filosóficas desde a decadência das escolas antigas, incluído, por exemplo, o estoicismo e o epicurismo romano, a teologia de Agostinho, a escolástica e a renascença, inclusive *Les matérialistes athées: Vanini*. O último subtítulo do capítulo 4 – *L’âge moderne*, o estudo dos pensadores encerra com o subtítulo “*Retour a la philosophie objective: le Positivisme*, para tratar de *L’associationnisme anglais: Stuart Mill; A. Bain, Herbert Spencer*. A maior ênfase do trabalho aborda, na segunda parte, *L’Univers (La matière; Le monde sidéral); Le monde vivant (L’évolution organique; L’homme); Le mécanisme intellectuel dans l’individu; e Le mécanisme intellectuel en face de l’univers et de la société*.”

⁴ Cf., por exemplo, a afirmação de Sylvio Romero (1878, p. 77), de que “Auguste Comte, como Schopenhauer, foi vítima de indisposições filhas de sua má fortuna social” e que seu “materialismo superficial e metafísico” foi superado pelos pensadores aos quais se associava, porque o francês se situava num “estado preparatório” da que constituía a verdadeira fase materialístico-positiva”.

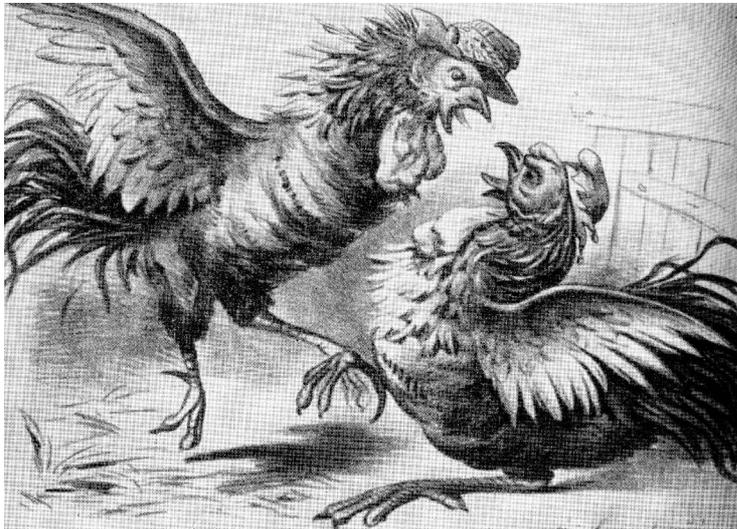
informado pelo *hipopótamo* quanto à direção seguida, também desconfia – “vexado e aturdido” – desde sua *imaginação*, que os “séculos”, “irritados com que lhes devassarem a origem”, poderiam esmagá-lo “entre as unhas, que deviam ser tão seculares como eles” (Assis, 1970, v. 13, p. 31). A comparação entre os temas abordados nos segmentos de texto que explicitam o conteúdo do *sistema* do filósofo *Quincas Borba* – ao qual *Brás Cubas* aderiu – indica que eles contam com os mesmos termos discutidos pela *ciência* da época, constituídos por *espetáculo*; *dor*; *luta*; *conservação*; *felicidade*; e *sistema*. Os mesmos termos constam no segmento de texto do encontro com a divindade *Natureza*, contido no capítulo 7 – *O delírio*, e ali configuram conceitos com conteúdos diferentes da elaboração de *Quincas Borba*. Sendo esses os principais termos constantes nas duas construções, eles informam apercepções de mundo antagônicas com representações de *mundo* próprias, isto é, concepções que tratam o tema *mundo* de modo diverso.

2.2.3.1 **Ciência: luta e conservação**

É preciso anotar, inicialmente, que os termos *espetáculo* e *luta* aparecem, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, no capítulo 121 – *Morro abaixo*, com a finalidade de concretizar os termos teóricos do *sistema* de *Quincas Borba* para exemplificar a “briga de cães” por “um simples osso nu” (Assis, 1970, v. 13, p. 381) e o comportamento de *Damasceno* relativamente à “briga de galos” (Assis, 1970, v. 13, p. 343). O último exemplo traz para o romance uma cena prática do cotidiano, onde “o **espetáculo** eliminou para [*Damasceno*] todo o universo” e fez afastarem-se *Brás Cubas* “vexado; Nhã-loló vexadíssima” (Assis, 1970, v. 13, p. 344-345, sem grifo no original), referindo o mesmo *fato* da *luta* numa direção específica e diferente da reação de *Quincas Borba*, “que parecia em êxtase” e “que ficara sinceramente alegre, posto que contivesse a alegria, segundo convinha a um grande filósofo” no outro caso. *Quincas Borba* obrigou *Brás Cubas* a “parar e observar os cães”, para relacionar com a *luta* aquele “fato que aos olhos de um homem vulgar não teria valor”. Numa organização lógica que, em detrimento dos fatos, privilegia o *sistema* na reflexão, o texto ganha o tom irônico na narração de *Brás Cubas*, porque o *filósofo*, em lugar de *vexado*, indicou “a beleza do espetáculo” (Assis, 1970, v. 13, p. 381).

Essa figura da *briga de galos* foi utilizada também numa “sátira gráfica”, publicada em *O Fígaro*, jornal elaborado em Porto Alegre, nas “oficinas do jornal local *Deutsche Zeitung*”, que nessa época editou

também *A filosofia no Brasil*, de Sylvio Romero. O “artista” Cândido de Faria, no trabalho desse período, visava “os políticos do momento, apanhando-os em situações da maior comicidade”, nas quais as ilustrações ganhavam “força de expressão satírica em que nenhum contemporâneo o excedia plasticamente” (Li-



“**Conservação** da situação política:

o *Partido Conservador* engalfinhado com o *Partido Liberal*” (sem grifo no original).

Caricatura e legenda “a propósito das últimas eleições, com a vitória dos conservadores”, na revista *O Figaro*, em 6 jan. 1877. (In: Lima, v. 2, p. 816; e 812, respectivamente).

ma, v. 2, p. 808; 814, respectivamente). A *charge* indica para a questão de que o termo *conservação*, como conceito da *ciência sociológica*, em 1877, já fazia parte do vocabulário político também numa província do Segundo Império. Esse termo, relacionado à *luta*, pode ser encontrado, por exemplo, no *Catechismo Republicano*, publicado no Brasil¹ por Alberto Salles (p. 8-9), que trata do Estado como “organismo” social, aborda as “forças de conservação”, da “unidade social” e define o papel dos partidos políticos.² Numa formulação que obedece aos mesmos princípios defendidos na primeira metade do século XIX por intelectuais como, por exemplo, Stuart Mill, Spencer e Littré, esse e outros termos relacionados são utilizados por Machado de Assis para caracterizar a formulação *sistemática* de *Quincas Borba*, resguardado que eles ganham sentido diverso quando enunciados no discurso de *Pandora*. Para elucidar esse jogo realizado em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, por Machado de Assis, pode ser auxiliar à compreensão de que a explicação a que deve se sujeitar o catecúmeno, dada a exposição do *Catechismo*, é a da “federação” política pensada como “uma **lei natural**” (Salles, p. 58, sem grifo no original). A

¹ Esse *Catechismo*, pensado como material de exposição de doutrina, deve corresponder à forma adotada no *Manuel Républicain de l'homme et du citoyen*, de Charles Bernard Renouvier, publicado, em 1848, em Paris, e no *Catéchisme positiviste*, de Auguste Comte, publicado em 1852.

² O *Catechismo* informa *Ao leitor* sobre os “verdadeiros partidos políticos, com intuítos determinados e ação benéfica sobre o desenvolvimento da sociedade” objetivando a “sistematização política”; a doutrina é a de que “um **partido** só é **forte**, quando a disciplina, **em vez de se fundar na coesão material dos indivíduos, baseia-se** tão somente **no perfeito acordo das vontades, pela adesão espontânea das consciências a um certo número de idéias** ou a uma certa soma de doutrinas, que se encarnam e se consubstanciam em sua bandeira de combate” (Salles, p. 4-5, sem grifo no original).

exposição da doutrina política é expressamente apresentada como ciência, pelo catequista, na pergunta enunciada – “Como se deduz essa **lei**?” (Salles, p. 58) – e respondida com auxílio da lógica do próprio *sistema* e de um exemplo fundamental:

Da contemplação dos seres vivos, em que **se observam** mais particularmente **os fenômenos de crescimento e de estrutura**. Todo animal, por mais imperfeito que seja, desde o simples verme até o orgulhoso homem, é a expressão viva de **um sistema federal**, que só se dissolve com o aniquilamento completo do indivíduo pela morte. É assim, por exemplo, que no próprio **corpo humano** nós encontramos o coração, os pulmões, o estômago, o fígado, o baço e **os rins** formando uma grande e poderosa confederação de órgãos livres e independentes, acima do qual está o cérebro como a sede única do sistema, e como o supremo regulador de todo o funcionamento do organismo. **Cada órgão nesta admirável confederação**, em que reina a mais perfeita harmonia, ao lado da mais completa independência, exerce tão somente as suas funções particulares e especiais, sem nunca invadir os domínios alheios e contribui desse modo para a **conservação** da unidade e do justo equilíbrio de todas as **forças orgânicas** (sem grifo no original).

Diferente de *Quincas Borba* somente pelo fato de que este faz derivar o privilégio ou autoridade exercida na ordem proposta do “descender do peito ou dos rins^[1] de Humanitas, isto é, [de] ser *um forte*”, que “não era o mesmo que descender dos cabelos ou da ponta do nariz” (Assis, 1970, v. 13, p. 331), a “única forma de governo” admitida por Alberto Salles (p. 50) para o *organismo social*, constituía-se daquela “ordem [que] é *natural* e, conseqüentemente, estável e permanente” para a “República” (Salles, p. 49, sem grifo no original) e em que todo o *corpo* obedece à função do *cérebro*, o *supremo regulador* do *organismo*. Ganhando o *cérebro* o papel do executivo, esse dirigente substitui, na organização política, o general-filósofo da *República* de Platão. Se esse não fosse já um ponto suficiente para indicar as marcas de uma construção satírica por parte do autor de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, a comparação resultante do modo de utilização de outra referência que participa de ambos textos pode oferecer esse suporte. Depois de citar Stuart Mill relativamente à ênfase no “poder supremo da massa reunida” e François Guizot, no que se refere a todas as classes (Salles, p. 42), o *catequista* explicita essa *forma* ideal da organização da sociedade – pensada novamente pela ênfase na lógica do *sistema* – e o “poder governamental” central, constituído pela “força superior” (Salles, p. 8) a ser instalada como necessária. O *cérebro*-executivo deve

¹ O termo, referido na expressão com o *peito* para indicar *força*, remete para as expressões indicadas, por exemplo, na tradição bíblica, de cingir o cinto para portar a espada, isto é, de armar-se para a luta (Cf. Salmo 45⁴. Bíblia, 1980, p. 693).

ser *forte*, isso porque “cada um de nós é naturalmente propenso a cuidar *mais* do que é seu do que daquilo que é dos outros” e “em todos os casos em que houver identidade de interesses, os indivíduos hão de necessariamente ligar-se para, de cooperação, alcançarem para si o maior bem possível”; a “diversidade de necessidades” que resulta desses *interesses* individuais (que se expressam pela *agregação da classe*) faz com que todos fiquem “também divididos, desde logo, em classes diferentes, conforme suas circunstâncias particulares de existência, **lutando** cada classe tão somente pela satisfação de suas necessidades especiais”, causando “uma verdadeira tendência **dispersiva**, que, se não fora a autoridade do Estado, acabaria por aniquilar completamente a unidade social (Salles, p. 7-8, sem grifo no original). O *organismo Estado* (numa concepção que, no século XX, fundamentou os diferentes *partidos* que atuaram na forma de regimes autoritários) “encarna” o “poder governamental” e é produzido “pelo fato mesmo da aglomeração dos indivíduos em grandes agrupamentos”; o objetivo do *cérebro-executivo* é “não somente conter e prevenir tanto quanto possível a tendência **dispersiva** das diferentes forças sociais” situando para “um fim de utilidade geral e coletiva, mas também” – numa dedução lógica nesse ponto diferente da de Hegel sobre o modo da *luta* e da *mudança* – “harmonizar do melhor modo possível as forças de **conservação** com as de **renovação** e estabelecer [...] a perfeita conciliação da ordem com o progresso” (Salles, p. 8-9, sem grifo no original). A formulação trabalha com determinados termos utilizados também por Machado de Assis na caracterização do sistema político de *Quincas Borba*, que inclui outros fundamentais de teorias organicistas da época, como a de Schopenhauer. Transformados em conceitos e deslocados do contexto original, os termos são inseridos e interpretados numa lógica própria, que quer explicar nada mais do que o *princípio das coisas*, este constituído pelo *mesmo homem repartido por todos os homens*, idéia reafirmada na continuidade do segmento de texto pela explicação da *expansão*, no capítulo 117 – *O Humanitismo*, e que contém a contribuição de *Quincas Borba* que ao mesmo tempo supera qualquer possibilidade de entendimento e contradiz o próprio *princípio* enunciado, mesmo contada a retomada da exposição¹ no capítulo 157 – *Fase brilhante*:

Conta três fases Humanitas: a *estática*, anterior a toda a criação; a *expansiva*, começo das coisas; a *dispersiva*, aparecimento do homem; e **contará mais uma, a *contrativa*, absorção do**

¹ “A absorção final, a fase *contrativa*, é a reconstituição da substância, não o seu aniquilamento, etc.” (Assis, 1970, v. 13, p. 412).

homem e das coisas. A *expansão*, iniciando o universo, sugeriu a Humanitas o desejo de o gozar, e daí a *dispersão*, que não é mais do que a multiplicação personificada da substância original.

Como me não aparecesse assaz clara esta exposição, Quincas Borba desenvolveu-a de um modo profundo, fazendo notar as grandes linhas do sistema (Assis, 1970, v. 13, p. 330 sem grifo no original).

Guizot,¹ citado por Alberto Salles no *Catechismo*, é também o pensador e político mencionado, juntamente com Alexandre Auguste Ledru-Rollin,² no capítulo 146 – *O programa*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, para fundamentar a breve exposição das intenções elaboradas por *Brás Cubas* para o “jornal oposicionista” (Assis, 1970, v. 13, p. 392), o segundo dos projetos calculados e logo malogrados na fase dos cinquenta anos do narrador. A falta de êxito, nesse caso, é pensada por *Brás Cubas* como conseqüência do comportamento ingrato do *cunhado*, tema que provoca a rejeição sistemática sobre a “ingratidão” atribuída, “não como improvável, mas como absurda, por não obedecer às conclusões de uma boa filosofia humanística” (Assis, 1970, v. 13, p. 397), apresentada por *Quincas Borba* no capítulo 149 – *Teoria do benefício*. A fundação do periódico, que “urgia”, não citava “o livro” ainda inédito de *Quincas Borba*, mas se propunha a concretizar a “aplicação política do Humanitismo” (Assis, 1970, v. 13, p. 390). Numa formulação que pode ser interpretada como uma paráfrase da atuação de Guizot, a avaliação de *Brás Cubas* era a de que a proposta constituía “a fina flor dos programas”, concluindo com a “ameaça” de que “a **nova doutrina** que professamos há de inevitavelmente derrubar o atual ministério”. Se a negação do *programa* pelo *cunhado Cotrim* – que manifestava um interesse de classe, no vocabulário do *Catechismo* – foi apresentado por *Brás Cubas* como comportamento que, para seu entendimento, era “um

¹ Citado no contexto do *programa* do *jornal* de *Brás Cubas*, provavelmente, pelo acento na questão educacional, Guizot foi citado por Proudhon, na *Filosofia da miséria*, ao lado de Robespierre, Napoleão e Luis XVIII como responsável pela subordinação (“centralization and absorption”) da educação ao programa do Estado, como parte do projeto do “communism”, do “socialism” e de “revolutionary tendency” (Cf. Proudhon, 2002c). Educado em Genebra, sob a orientação *calvinista*, tornou-se estadista, numa carreira que iniciou em 1805. Foi historiador e professor na Sorbonne, onde influenciou para a formação de um centro de oposição à Restauração; teve, como Victor Cousin, seus cursos suspensos entre 1825 e 1828; escrevia em jornais liberais, mas simpatizava com os realistas moderados e, em 1830, como deputado da oposição, envolveu-se na Revolução de Julho. Foi ministro da instrução pública, de 1832 a 1837, tendo introduzido um novo sistema de educação primária, aumentou de dez para vinte e três mil o número de escolas; fundou instituições de formação para professores e introduziu o ensino laico ao lado da autoridade clerical. O ensino da ciência foi incrementado e um “prodigious impulse was given to philosophical study and historical research. The branch of the Institute of France known as the *Académie des Sciences Morales et Politiques*, which had been suppressed by Napoleon, was revived by Guizot”. Tornando-se conservador, em 1840, passou a chefiar de fato o poder ministerial do Estado, até tornar-se, em 1847, primeiro-ministro, dirigindo um governo estável até a derrubada do gabinete na Revolução de Fevereiro de 1848 e a derrota de Luis Filipe (Guizot, 2003a; 2003d).

² Referido para salientar o ativismo político; Ledru-Rollin atuou desde os conflitos de 1830, na França; eleito, em 1841, como deputado, foi ativista na campanha para a revolução de fevereiro de 1848 e ministro do interior no governo provisório de Alphonse de Lamartine. Pressionou pela adoção do sufrágio universal para a Constituinte, foi incluído, em maio 1848, no governo provisório, apesar de tachado de radical. Derrotado por Luis Napoleão (depois Napoleão III), participou das insurreições e redigiu numerosos panfletos, o que provocou o seu exílio. Com a queda do Segundo Império, retornou para a França e foi eleito para a câmara dos deputados, em 1874 (Ledru-Rollin, 2003).

problema insolúvel”, para o comerciante – e fornecedor do Estado – que se manifestou “em outros” jornais, por meio de uma “declaração” fundamentada desde outro programa político, “**o atual ministério (como aliás qualquer outro composto de iguais capacidades) parecia-lhe destinado a promover a felicidade pública**” (Assis, 1970, v. 13, p. 395, sem grifo no original). A *ameaça* – sobre a queda do ministério – fora avaliada por *Quincas Borba* como “mesquinha e local”, mas *Brás Cubas*, demonstrou a *Quincas Borba* que o *programa* – uma “obra-prima” – estava saturado “do mais puro Humanitismo” (Assis, 1970, v. 13, p. 390-391, sem grifo no original), uma vez que, numa argumentação que repetia a lógica¹ de *Quincas Borba* enunciada no capítulo 142 – *O pedido secreto*, “o Humanitismo não excluía nada; as guerras de Napoleão e uma contenda” – ou *luta* – “de cabras eram, segundo a” que *Brás Cubas* passa a denominar “**nossa doutrina**, a mesma sublimidade, com a diferença que os soldados de Napoleão sabiam que morriam, coisa que aparentemente não” acontecia “às cabras”. *Brás Cubas*, no *programa*, “não fazia mais do que **aplicar às circunstâncias** [práticas] a [...] **fórmula filosófica**” que caracterizava a lógica do *evolucionismo*:² “Humanitas queria substituir Humanitas para consolação de Humanitas” (Assis, 1970, v. 13, p. 391, sem grifo no original).

A exposição do sistema de *Quincas Borba*, esparsa no romance, está inscrita nos capítulos 91 – *Uma carta extraordinária*; 109 – *O filósofo*; 117 – *O humanitismo*; 120 – “*Compelle intrare*”; 126 – *Desconsolação*; 137 – *A barretina*; 141 – *Os cães*; 142 – *O pedido secreto*; 146 – *O programa*; 145 – *Simple repetição*; 147 – *O desatino*; 149 – *Teoria do benefício*; 156 – *Orgulho da servilidade*; 157 – *Fase brilhante*, e 159 – *A semidemência*, e aparece enquadrada pela avaliação apresentada por *Brás Cubas* como “uma coisa tão extraordinária” (Assis, 1970, v. 13, p. 406), no capítulo 153 – *O alienista*. Nesta cena da narrativa, quando o médico mandado por *Quincas Borba* por causa dos “contrastes de região, estado e credo” que *Brás Cubas* “gostava, às vezes, de imaginar”, como a “hipótese de uma revolução social, religiosa e política, que transferisse o arcebispo de Cantuária a simples coletor de Petrópolis” (Assis, 1970, v. 13, p. 404) e que insere no texto literário uma alusão a propostas de secularização da organização social dos *socialistas*

¹ Cf. a construção da “fórmula” do “homem que disputa o osso a um cão” porque “sabe que tem fome” como fundamento da *doutrina* (Assis, 1970, v. 13, p. 384-385).

² Cf. Sylvio Romero (1878, p. 67-94), sobre a discussão relativa aos temas da *evolução* e da “lei dos três estados”, de onde é deduzida “logicamente a **guerra**” (Romero, 1878, p. 72, sem grifo no original).

(deixando subentendida a manutenção da cobrança de taxas), acaba por saber que o doente era o próprio “homem de tamanho espírito, um filósofo!” (Assis, 1970, v. 13, p. 405) e que a *imaginação* – sintetizada pelo alienista na expressão “um grãozinho de sandice” (Assis, 1970, v. 13, p. 406) e exemplificada por “um dos [...] criados que batia os tapetes” – ao contrário do que afirmava *Quincas Borba*, podia dar “a maior felicidade da terra” (Assis, 1970, v. 13, p. 407; 408, respectivamente). A conclusão de *Brás Cubas* sobre a provável loucura de *Quincas Borba* é interpretada numa lógica deduzida como “uma questão de mais ou de menos” *imaginação* e, também, da decisão pelo compromisso de “evitar que lhe” entrassem “no cérebro maníacos de outras paragens” (Assis, 1970, v. 13, p. 409). Ambas intenções são logo abandonadas por *Brás Cubas* diante da argumentação do *filósofo* de que “imagens não são **idéias** nem observações **tomadas à natureza**” (Assis, 1970, v. 13, p. 410, sem grifo no original), marcando a diferença entre a imaginação e a ciência pelo critério do valor de verdade pretendido pela segunda.

2.2.3.2 *Uma flor, o Quincas Borba*

O contraste entre a caracterização dos personagens *Brás Cubas* e *Quincas Borba* quanto ao tema da *imaginação* está demarcado ao longo do texto literário e evidenciar essa diferença é importante para tornar clara a solução dada pelo autor para a forma do aparecimento dela nos casos da avaliação da vida na forma das *memórias*, pelo primeiro, e na elaboração de um *sistema* sociológico pretendendo soluções prodigiosas para a organização da humanidade, pelo segundo. Enquanto *Brás Cubas* está caracterizado pela ocorrência da *imaginação* já nos capítulos 3 – *Genealogia* e 7 – *O delírio*, *Quincas Borba* foi apresentado pela perspectiva do colega da escola do “mestre” *Ludgero Barata*, como “cruel com o pobre homem” por ações concretas como a de deixar – “duas, três vezes por semana” – “uma barata morta” na sala (Assis, 1970, v. 13, p. 61). A prática da *imaginação* do *Quincas Borba* adulto é anunciada na apresentação do personagem, no capítulo 13 – *Um salto*, pela descrição do “menino mais gracioso, inventivo e travesso”, aquele que fora “uma flor [...] e não já da escola, senão de toda a cidade”, cuja “mãe, viúva, com alguma coisa de seu” o trazia “amimado, asseado, enfeitado, com um vistoso pajem [...] que nos deixava gazejar a escola”. O *menino* que fazia “de **imperador** nas festas do Espírito Santo” era ao mesmo tempo “traquinas” e “tinha garbo [...] e gravidade, certa magnificência nas atitudes, nos maneios” e, nas brincadeiras, “escolhia sempre

um papel de **rei**, **ministro**, **general**, uma supremacia, qualquer que fosse” (Assis, 1970, v. 13, p. 62, sem grifo no original). No reencontro com o “maltrapilho avelhentado”¹ – que mantinha “um resto da expressão de outro tempo” e que “não queria trabalhar” – *Quincas Borba* não apresentava “a resignação cristã, nem a conformidade filosófica”, mas propunha-se, depois de recebida uma quantia em dinheiro, a ensinar sua “filosofia da miséria” (Assis, 1970, v. 13, p. 190; 193). Aparecendo pela primeira vez no texto literário – de modo expreso na interpretação do narrador – como possivelmente “doido” (Assis, 1970, v. 13, p. 194), nesse encontro, *Brás Cubas* teve o relógio furtado e “a idéia de [...] **regenerar**” *Quincas Borba* “surgiu [...] como **uma forte necessidade**”² (Assis, 1970, v. 13, p. 196, sem grifo no original), seguindo um dos propósitos das teorias da época. O proponente daquela outra *filosofia da miséria* – se considerada essa na relação com a de Proudhon,³ denominada *Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria* – apareceu novamente no capítulo 91 – *Uma carta extraordinária*, com a devolução do “empréstimo” do relógio e a exposição da *filosofia anunciada*, provocando o registro expreso da segunda “suspeita de insensatez”, possibilidade excluída por *Brás Cubas* pela “lucidez, a serenidade, a convicção, – um pouco jactanciosa, é certo, –” da *carta* e pela convicção do destinatário da mensagem, formulada ao modo daquela dos sociólogos materialistas da época quanto aos problemas causados pela organização da humanidade, de que “a regeneração [de *Quincas Borba*] não era impossível” (Assis, 1970, v. 13, p. 277).

No mesmo dia do registro daquela *carta*, na *visita* narrada no capítulo 109 – *O filósofo*, *Quincas Borba* se mostrou para *Brás Cubas* vestido como “um **desembargador** sem beca, um **general** sem farda, um **negociante** sem *déficit*”, diferença causada não pelo esforço do trabalho, mas por herança recebida, repetindo no texto literário a noção de figura importante anunciada na pose do *menino*. A diferença indicada é relativa à “gesticulação”, que remetia à “viveza de outro tempo” sem “a desordem”, porque, então, “sujeitava-se a um certo **método**” (Assis, 1970, v. 13, p. 315, sem grifo no original). O

¹ A descrição da roupa do “homem de trinta e oito a quarenta anos” é construída por Machado de Assis (1970, v. 13, p. 190) com a indicação de duas referências literárias que indicam autoritarismo: o *cativeiro* dos judeus, na *Babilônia*; e um personagem de *Wilhelm Tell*, de Friedrich Schiller (2003); nesse drama, situado no século XIII, o *tirano Gessler* obriga os súditos do rei a cumprimentarem um *chapéu*, colocado sobre uma *estaca*, com a mesma reverência devida a ele, o *governador*.

² A expressão, formulada como projeto, é reapresentada no mesmo capítulo: “Não era impossível encontrá-lo noutra ocasião [...]. A necessidade de o regenerar, de o trazer ao trabalho e ao respeito de sua pessoa enchia-me o coração; eu começava a sentir um bem-estar, uma elevação, uma admiração de mim próprio...” (Assis, 1970, v. 13, p. 197).

³ Nascido em 1809, publicou o texto em 1846, advogando por cooperativas de produção e “mutual interest-free banking” como bases para a reorganização da sociedade (Dictionary, 1994, p. 426). A proposta foi objeto de trabalho de Marx, em 1847, na *Miséria da filosofia*.

aconselhamento de *Quincas Borba* nas diversas situações da vida de *Brás Cubas*, a partir da *visita*, passou a ser uma constante na fase dos “cinquenta anos”¹ do narrador. O *amigo*, distinguido pelo “elevado tino de que dispunha” e pensando – como também o afirmara Platão² – que essa era “a idade da ciência e do governo” (Assis, 1970, v. 13, p. 371), passou a apregoar uma interpretação peculiar da *luta*, contra a “ladeira fatal da melancolia” e contra “a pior filosofia”, que “é a do choramingas”. Essa é rechaçada pela lembrança de uma das características do pensamento do filósofo pré-socrático e materialista Heráclito, a de “lastimar o curso incessante das águas”, cujo “ofício [...] é não parar nunca” (Assis, 1970, v. 13, p. 371), mas fundamentada em outra, de que “las cosas nacen de la oposición (la guerra es la que engendra todas las cosas)” (Diccionario, 1983, p. 596): “Que diacho!”, exclama *Quincas Borba*, “é preciso ser homem! ser forte! lutar! vencer! brilhar! influir! dominar! [...] acomoda-te com a lei³], e trata de aproveitá-la” (Assis, 1970, v. 13, p. 371). Instigado a *lutar* – “Vê-se nas menores coisas o que vale a autoridade de um grande filósofo” (Assis, 1970, v. 13, p. 371-372) –, a interpretação de *Brás Cubas* se transformou no primeiro projeto político⁴ descrito em *Memórias póstumas de Brás Cubas* – “façamo-nos governo” (Assis, 1970, v. 13, p. 372) – que, como o da *regeneração* de *Quincas Borba* e os dois esboçados na aspiração por descendência, também malogrou.

É importante observar que paralelamente aos acontecimentos que levam à avaliação de *Brás Cubas*, expressa no capítulo 160 – *Das negativas*, acentua-se a percepção da *demência* de *Quincas Borba* pelo narrador. Esse registro aparece também **(a)** na reação de *Brás Cubas*, por causa do fracasso do projeto do *ministério* – “Vai para o diabo com o teu Humanitismo [...]; estou farto de filosofias que não me levam a coisa nenhuma” (Assis, 1970, v. 13, p. 378) –; **(b)** passa pelo incidente da visita do *alienista*, quando a “nobre convicção do filósofo” e sua “bondade” levou-o equivocadamente a “comunicar” a *Brás Cubas* que

¹ O capítulo 134 – *Cinquenta anos* é seguido de uma reflexão de *Brás Cubas* no capítulo 135 – “*Oblivion*”, formando um conjunto que pode ser considerado uma construção satírica sobre o pano de fundo dado pelo rito de passagem do personagem *Dante* para o *Paraíso*, purificado por *Beatriz* nas águas do *Lethe* (ou de *Oblivion*; ou, ainda do *Esquecimento*), descrito nos capítulos 30 e 31 do *Purgatório*, na *Divina comédia* (Dante, 2002a).

² Cf. em Platão (2000, p. 255); e Plato (2002). O tema também é explorado por Machado de Assis em *O espelho: nova teoria da alma humana* (Cf. Koch, 2002, p. 438).

³ “Todo está en perpetuo fluir (παντα ρει)” (Diccionario, 1983, p. 596).

⁴ Uma proposta autoritária, que subjaz à amena referência ao uniforme da “guarda nacional”, no capítulo 137 – *A barretina*, pela citação do exemplo com base na atuação de Filopémen (Assis, 1970, v. 13, p. 372), de fato um general que recebeu formação filosófica, mas dedicou a vida à guerra contra Esparta, a partir de 207 a.C. A reação, em 188, de Esparta à anexação do território pela *Liga Aquea*, fez com que Filopémen se aproveitasse da situação para invadir a Lacônia, matar os adversários, desmantelando fortificações e abolindo as leis editadas por Licurgo, entre elas a da liberdade aos ilotas, que o invasor vendeu como escravos. A violência das medidas ditadas pelo general provocou a intervenção de Roma; sua morte ocorreu em nova batalha contra os rebeldes das regiões anexadas (Grimal, p. 51-52; 308).

este “estava doido” – fato que está registrado na fórmula do reconhecimento expresso pelo narrador: “E vede se há algum fundamento na crença popular de que os filósofos são homens alheios às coisas mínimas” (Assis, 1970, v. 13, p. 404-405) –; e (c) alcança o último episódio, que trata da ocorrência depois de “alguns anos, três ou quatro” (Assis, 1970, v. 13, p. 414) de atividade filantrópica, de “alguns cargos” ocupados na “Ordem Terceira de * * *” (Assis, 1970, v. 13, p. 412) e de um “donativo importante” que rendeu a *Brás Cubas* um “retrato na sacristia”¹ (Assis, 1970, v. 13, p. 414), quando o narrador conta, no texto, que reencontrou *Quincas Borba* vestido “quase no estado em que [...] o vira no Passeio Público”, com “a diferença” de que, nesse último encontro e quarto registro expresso, “o olhar era outro”, um olhar de “demente” (Assis, 1970, v. 13, p. 416). O enquadramento da *alienação* de *Quincas Borba* está dado pelo título do capítulo 154 – *Os navios do Pireu*, termo que foi relacionado por Machado de Assis a Platão na crônica de 17 maio 1896. Em *Memórias póstumas de Brás Cubas* a indicação da demência na sua relação com a construção do *sistema* com intencionalidade satírica é reforçada porque, como anota Enylton de Sá Rego (1986, p. 27-28), “Machado is using an old literary theme, which has been used by many writers before him, from Aelian to La Rochefoucault and Xavier de Maistre”; esse tema, de acordo com o analista, tem origem no diálogo *The ship or the wishes*, de Luciano, em que está formulada uma “parody of Socrates visit to Piraeus in Plato’s Republic,[²] the character Adimantus represents one of the follies of the human race: the dream of ownership”.

A descrição do entendimento do narrador sobre a *demência* do *autor* de um *sistema filosófico* – o do *Humanitismo* – é dada pelo narrador ao longo dos capítulos que descrevem o comportamento de *Quincas Borba* e realiza-se por referências intertextuais. As marcas dessa descrição obedecem predominantemente ao vocabulário utilizado por instituições religiosas que afirmam a relação necessária entre a doutrina e a obediência a determinado sistema de pensamento e a respectiva conduta exigida dos *fiéis*. Essa caracterização de *doutrina* construída relativamente ao *Humanitismo* estabelece uma diferença importante com o vocabulário da esfera teológica utilizado para circunscrever a epifania de *Pandora*. A

¹ Sobre essa atividade, que não recebeu o apoio de *Quincas Borba*, *Brás Cubas* afirma que “a alegria que se dá à alma dos doentes e dos pobres é recompensa de algum valor; e não me digam que é negativa, por só recebê-la o obsequiado. Não; eu recebi-a de um modo reflexo e ainda assim grande, tão grande que me dava excelente idéia de mim mesmo” (Assis, 1970, v. 13, p. 413).

² Cf. *Livro I* (Platão, 2000, p. 5). Enylton de Sá Rego (1986, p. 27-28) propõe que o tema reaparece no romance *Quincas Borba*: “Rubião is not called Adimantus, but he is presented like the Greek ‘gazing at the bay’, having ‘the sensation that everything from slippers to sky, everything is his very own’”.

subordinação do enunciado de *Quincas Borba* ao vocabulário eclesiástico doutrinal acentua, no texto, a relação que pode ser estabelecida com a adoção dessa característica por *sistemas* filosóficos materialistas – como o proposto por Spencer, seguido por Antero de Quental e por Sylvio Romero – que se apresentam como científicos e que pretendem ser aceitos como doutrina explicativa da realidade, esta tratada como *material*. A discussão entre os representantes desses *sistemas* e os embates provocados podem ser verificados, para aquela época, pelo tratamento do tema inserido em contos de Machado de Assis e pelas discussões promovidas, por exemplo, por Araripe Júnior¹ e por Sylvio Romero, este que registra já no título da obra – *Doutrina contra doutrina: o evolucionismo e o positivismo na República do Brasil* – o problema ideológico abordado desde dezesseis anos antes, em *A filosofia no Brasil*, cuja formulação teve consequência importante para o movimento *republicano* do país. Em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, a formulação ganha essa característica pela ênfase no valor do próprio sistema e pela caracterização do aprendizado exigido que, no texto, é crescente e se define quando do enunciado do projeto do *jornal* e causa de uma das avaliações do capítulo 160 – *Das negativas: não fui califa*. Especialmente quanto à segunda ocorrência é registrado outro motivo das *negativas* pelo narrador, por meio da explicação do *fenômeno* via *teoria* e ainda, sob a noção aristotélica da *transmissão*, com o apoio em vocabulário religioso. Pelo fato do *não nascer* constituir-se na *desgraça*, a “reprodução” humana é interpretada por *Quincas Borba* como “um ritual”, “o amor [...] um sacerdócio” e “a transmissão da vida” constitui “a hora suprema da missa espiritual”, que não pode ser relacionada ao “galanteio” (Assis, 1970, v. 13, p. 331-332). A mesma vinculação é feita pelo vocabulário utilizado no capítulo 120 – “*Compelle intrare*”, onde a expressão bíblica utilizada em Lucas 14²³ é afirmada pelo *personagem*, autor do *sistema filosófico*, como “o apólogo evangélico [que] não era mais do que um prenúncio do Humanitismo”, tendo sido “erradamente interpretado pelos padres”² (Assis, 1970, v. 13, p. 340-341). Indicando, pelo vocabulário utilizado, um valor

¹ O conflito é indicado pela utilização, no texto *Sylvio Romero polemista*, de figuras bíblicas, de termos como *capadocismo*, *pirâmide*, *tartaruga*; *acaso*; *luta*; e *voltou do abismo*, *cálculo humano*, além de “humanitismo e socialismo românticos” e “choraminga” (v. 2, p. 312); “pregar a utopia do humanitismo, sem a qual já se teriam entredevorado” (v. 2, p. 324); e, em diversos artigos, os nomes de autores como Braga, Quental, Spencer, Hegel, Rousseau, Stuart Mill, Comte, Hartmann, Littré, Strauss, Schopenhauer, Parmênides, Kant, Voltaire. O registro expresso do conflito com Sylvio Romero está apresentado como “ódio a uma escola”, a do *comtismo*, que fez o sergipano encher-se “de furor sagrado contra os propagandistas daquela escola” (Araripe Júnior, v. 2, p. 319).

² Machado de Assis refere a expressão *cogite intrare*, interpretada por Agostinho (cf. The Christian hall of shame (2004), que “was among the first in a long line of Christian teachers to call for **coercive conversion** (CC) – *cogite intrare* – and for punishment for heresy, thus paving the way to the medieval inquisition tribunals and persecution of other beliefs” (sem grifo no original). Cf., também: “St. Augustin, although he had himself been a heretic for nine years, defended the *principle* of religious persecution, on a false exegesis of *Cogite eos intrare*, Luke 14²³ (Ep. 93 ad Vinc.; Ep. 185 ad Bonif., Retract. II. 5.)” (History, 2004). Cf. também a expressão *credo, quia absurdum*, de Agostinho, utilizada em crônica

metafísico para o *sistema*, ali o autoproclamado mentor, *Quincas Borba*, acolheu o *apóstolo* para o discipulado filosófico com o enunciado que reúne referências aos dois livros sagrados de duas religiões missionárias, citadas também por Machado de Assis em crônicas. É acentuado, pela formulação contida no texto literário, o caráter sectário da *nova doutrina*, cujo chamamento é apresentada na voz do próprio *mestre* e expressa-se pela referência a textos neotestamentários e também à tradição muçulmana. Os dois textos empregados, nessa proposição de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, no jogo intertextual que salienta a importância do *sistema* de *Quincas Borba*, apresentado como regido por *Humanitas*, são fundamentais e sustentam – especialmente o segundo – a afirmação da autoridade central do catolicismo no papado.¹ A primeira mescla realizada pelo autor para a formação da expressão ocorre entre o anúncio divino² apresentado em Mateus 3¹⁶⁻¹⁷ e a escolha anunciada em Mateus 16¹⁸⁻¹⁹; agregada a ela aparece outra, expressando o vigor da pregação muçulmana.³ A construção do capítulo 146 – *O programa*, que contempla ainda a extrapolação da compreensão kantiana de tempo, potencia a expressão da ênfase missionária religiosa para a *fórmula*, que é *filosófica*: “– **Tu és o meu discípulo amado**, o meu **califa** [...]. Posso dizer como o grande **Muamede**: **nem que venham agora contra mim o sol e a lua, não recuarei das minhas idéias. Crê**, meu caro Brás Cubas, que esta é a **verdade eterna, anterior aos mundos,**[⁴] **posterior aos séculos**” (Assis, 1970, v. 13, p. 390-391, sem grifo no original). A atribuição de caráter religioso para o *Humanitismo* passa a ser uma constante, no texto literário, a partir do início da exposição do *sistema* do personagem que, desde *menino*, fora pensado como realizador de grandes feitos. Apresentado como “religião humanística” e sob a apropriação de características das existentes, a exposição de *Quincas Borba*

de 1 ago. 1876 (Assis, 1970, v. 2, p. 96).

¹ O acento satírico da expressão construída por Machado de Assis vem do pano de fundo do debate, existente no Brasil, sobre a infalibilidade papal, dogma proclamado em 1870. A eclosão dos problemas entre Igreja Católica e Estado (cf. Questão religiosa, p. 338-365) evidencia o conflito entre o *regalismo* do Estado e o poder da Igreja, nessa época, e um importante documento desse debate é o da tradução por Rui Barbosa, em 1877, de *O papa e o concílio*, de Janus, em que é discutido o valor do dogma.

² Em Mateus 3 é anunciada por Iahweh a escolha de Jesus, pelo batismo no deserto: “¹⁶ Batizado, Jesus [...] ele viu o Espírito de Deus descendo como uma pomba e pousando sobre ele. ¹⁷ Ao mesmo tempo, uma voz vinda dos céus dizia: ‘Este é o meu Filho **amado**, em quem me comprazo’”; e em 16¹⁸ é anunciado o primado de Pedro na igreja: “‘Também eu te digo que **tu és Pedro**, e sobre esta pedra edificarei minha Igreja, e as portas do Inferno nunca prevalecerão contra ela’” (Bíblia, 1980, p. 1286).

³ Cf. referência à obediência apregoada pela doutrina na expressão “Vive tu, amável Formalidade para sossego do Damasceno e glória de Muamede”, no capítulo 127 – *Formalidade*; a explicação da “inveja”, no *Humanitismo*, como positiva é dada pelo contraste com o moralismo “grego ou turco, cristão ou muçulmano, que” tropeja “contra o sentimento da inveja” (Assis, 1970, v. 13, p. 332). Outra referência ao livro sagrado, em crônica, indica uma avaliação política do papel da religião: “Assim que, a Turquia está em risco de perder o seu atual sultão, ou o sultão de perder a Turquia. Há pouco mais de um mês governava o tio deste; este cede o passo a um irmão. É uma peça mágica com música de pancadaria. A Turquia está a macaquear a Bolívia de um modo escandaloso: muda de sultões como a Bolívia de presidentes e o leitor de camisas. Um sultão ali equivale a um colarinho de papel: dura um passeio. **Durou este**, ainda assim, **mais do que o projeto de constituição, de que já não há notícia, por fortuna do Alcorão**” (Assis, 1970, v. 2, p. 110-111, sem grifo no original).

⁴ O plural pode aludir aos *mundos possíveis*, entre os quais a *divindade* escolheu o *melhor*, segundo a teoria de Leibniz.

mobiliza a atenção de *Brás Cubas* até o ponto de ter reafirmado, no capítulo 157 – *Fase brilhante*, o chamado para o *califado*¹ quando do ingresso e atuação do último na *Ordem Terceira*:

Vai, se queres, disse-me este, mas temporariamente. Eu trato de anexar à minha filosofia uma parte **dogmática e litúrgica**. O Humanitismo há de ser também **uma religião, a do futuro, a única verdadeira**. O **cristianismo é bom para as mulheres e os mendigos**, e as **outras religiões não valem mais** do que essa: **orçam todas pela mesma vulgaridade ou fraqueza**. O **paraíso cristão** é um digno êmulo do **paraíso muçulmano**; e quanto ao **nirvana de Buda** não passa de uma concepção de paralíticos. Verás o que é a **religião humanística**. [...] Vai aonde te chamam; não esqueças, porém, que **és o meu califa** (Assis, 1970, v. 13, p. 411–412).

Se a escala de adaptação à pobreza levou *Quincas Borba* à “escada de S. Francisco”² (Assis, 1970, v. 13, p. 316), o *Humanitismo* segue na direção contrária; distanciando-se da *frugalidade* e da atitude referida nos evangelhos de Mateus 3⁴ e Marcos 1⁶, de um “S. João”, que “mantinha-se de gafanhotos,^[3] no deserto, em vez de engordar tranqüilamente na cidade e fazer emagrecer o **farisaísmo na sinagoga**” (Assis, 1970, v. 13, p. 314-315). Segundo a exposição feita a *Brás Cubas*, no capítulo 117 – *O Humanitismo, o sistema* “ligava-se ao **Bramanismo**” por tratar-se da “distribuição dos homens pelas diferentes partes do corpo de Humanitas; mas aquilo que na **religião indiana** tinha apenas uma estreita **significação teológica e política**, era no Humanitismo a grande lei do valor pessoal”; introduzindo, por um salto amparado na comparação com o “músculo” como uma parte do corpo de “Hércules” para tratá-lo como “um **símbolo** antecipado do Humanitismo”, a relação com a **mitologia** e, dali, com o “**paganismo**”; *Quincas Borba* afirma que essa forma religiosa “poderia ter chegado à verdade, se se não houvesse amesquinhado com a parte galante dos seus **mitos**”. Os considerados erros cometidos por essas manifestações de crenças, afirma *Quincas Borba*, não aconteceriam na “**igreja nova**”, onde, registra o texto, “não há aventuras fáceis, nem quedas, nem tristezas, nem alegrias pueris” (Assis, 1970, v. 13, p. 331). Mesmo tendo queimado “o manuscrito todo” para “aperfeiçoar” a doutrina, o *filósofo* pretendia “recomeçá-lo. A parte **dogmática** ficava completa, embora não escrita; era a **verdadeira religião do futuro**” (Assis, 1970, v. 13, p. 416), registra o narrador nas *memórias*.

¹ O termo também recebe, além da acepção política, a acepção de sucessor ou substituto (Dicionário, 2000).

² Cf. a exposição: “a primeira noite que passei, na escada de S. Francisco, dormi-a inteira, como se fosse a mais fina pluma. Por quê? Porque fui gradualmente da cama de esteira ao catre de pau, do quarto próprio ao corpo da guarda, do corpo da guarda à rua...” (Assis, 1970, v. 13, p. 316).

³ Expressão referida também no capítulo 142 – *O pedido secreto* (Assis, 1970, v. 13, p. 383).

Esse é o momento em que o narratário é informado pelo narrador de que *Quincas Borba* sabia da própria situação, e que argumentava pela *loucura* como “ainda uma prova de Humanitas, que assim brincava consigo mesmo” (Assis, 1970, v. 13, p. 417). Acentuando a perspectiva de leitura do *sistema* sob a noção de fé ou crença, no capítulo, a afirmação sobre “a melhor das filosofias” está circunscrita novamente pelo vocabulário que descreve práticas religiosas, porque o *filósofo* “**recitava**” para o *discípulo* “longos capítulos do livro, e **antifonas**, e **litanias espirituais**”, além de “reproduzir uma **dança sacra** que inventara para as **cerimônias do Humanitismo**” (Assis, 1970, v. 13, p. 416-417, sem grifo no original). A observação da intensidade do vocabulário relativo ao dogmatismo religioso utilizado por Machado de Assis para caracterizar o enunciado de *Quincas Borba*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, salienta o contraste entre o conteúdo dele e o de *Pandora*, apontando, ainda, para a tensão entre as duas representações elaboradas literariamente no enredo. O tratamento do *sistema* como doutrina *científica* indiscutível, cujas *verdades* devem ser aceitas de modo absoluto, aponta, nesse caso, para um paralelo que o autor constrói entre a formulação sociológica do *filósofo* e aqueles movimentos religiosos registrados na História – cujos modelos são, dado o texto, o catolicismo tomista e o islamismo¹ – em que a fixação de um corpus doutrinário e a institucionalização dele em uma determinada fórmula rigidamente estabelecida fundamenta o comportamento de tipo sectário que dirige tanto o despotismo como a arbitrariedade. A construção do paralelo entre a *verdade científica* do *Humanitismo* e o dogmatismo religioso, observado na relação com a falta de cumprimento de regras educacionais ou sociais como descrito no comportamento do *menino* e do *mendigo*, acentuam a sagacidade do autor na caracterização da *imaginação* de *Quincas Borba* e da falta de sentido do *sistema*.

2.2.2.3.3 *Entre o queijo e o café: a destruição da dor*

A diferenciação feita pelo uso do vocabulário da tradição religiosa para circunscrever a aparição de *Pandora* e o enunciado do *sistema* de *Quincas Borba* é acompanhada de dois outros recursos de

¹ Cf., por exemplo, o tratamento do tema doutrinário na religião árabe na relação com a política, em crônica de 1 jul. 1876: “Um profeta surgiu em uma tribo árabe, fundou uma religião, e lançou as bases de um império; império e religião têm uma só doutrina, uma só, mas forte como o granito, implacável como a cimitarra, infalível como o Alcorão. Um dia, meia dúzia de rapazes libertinos iscados de João Jacques [Rousseau] e de Benjamim Constant, ainda quentes do último discurso de Gladstone ou do mais recente artigo do *Courrier de l'Europe*; meia dúzia de rapazes, digo eu, resolveram dar com o monumento bizantino em terra, abrir o ventre ao fatalismo e arrancar de lá uma carta constitucional. Pelas barbas do Profeta! Há nada menos maometano do que isto?” (Assis, 1970, v. 2, p. 77-78).

construção de texto. Um é determinado dentro do âmbito da própria literatura ocidental e o outro o é através do modo de inserção do termo *melancolia* no texto literário. Se o último remete especialmente para o vocabulário da área da sociologia da época, pelo qual a atitude dos *românticos* quanto aos *males* resultantes da má organização da sociedade passam a ser significados pela aspiração à *felicidade* da *humanidade* pelo segmento de *cientistas* que adotavam o *materialismo* (ou: *organicismo*), o primeiro é constituído pelas citações de três autores da literatura ocidental e sublinha o viés satírico empregado em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, especialmente se consideradas as citações na comparação com a apresentação do personagem *Pangloss*.

A primeira questão a ser observada é a da semelhança de tratamento dado por *Brás Cubas* e por *Quincas Borba* ao personagem da criação literária de Voltaire, que pode ser verificada pelo exame das ocorrências, respectivamente no capítulo 49 – *A ponta do nariz* e nos capítulos 117 – *O Humanitismo* e 159 – *A semidemência*. Num período em que viveu “meio recluso”, deixando-se oscilar “entre a ambição e o desânimo” e em que passou a escrever “política” e a fazer “literatura”, o *defunto autor* destaca que “mandava artigos e versos para as folhas públicas” e chegou “a alcançar certa reputação de polemista e de poeta”; desse período é a competição em que entrou com “Lobo Neves, que era já deputado” (Assis, 1970, v. 13, p. 159-160) e com “Luís Dutra [...] que [...] privava com as musas”, cujos “versos [...] agradavam e valiam mais do que” os do narrador, que tratava de fazer *Luis Dutra* “duvidar de si mesmo, [para] desanimá-lo, **eliminá-lo**” (Assis, 1970, v. 13, p. 161-162) da concorrência ou *luta por nomeada* como vate. O narrador afirma que, em ambos os casos, o fez porque estava preocupado com “a ponta do nariz...” (Assis, 1970, v. 13, p. 160; e 162). A comparação resultou na reflexão sobre o “nariz” como a “consciência sem remorsos” e *Brás Cubas* se equiparou – séria e sistematicamente, de acordo com a formulação do texto – por ela ao “**doutor Pangloss**”, que explicou ter sido o *nariz* “criado para uso dos óculos” (Assis, 1970, v. 13, p. 163, sem grifo no original). Na analogia extravagante que foi então construída e pela inserção de tréplica à objeção do “leitor obtuso”, *Brás Cubas* – dada à observação atenta que fez, como afirmado no texto – relacionou o tema ao “costume do faquir” para, logo, estabelecer a conclusão da existência de “duas forças capitais: o amor, que multiplica a espécie, e o nariz, que a subordina ao indivíduo”. As *forças* são

sintetizadas nos termos “Procriação, equilíbrio” (Assis, 1970, v. 13, p. 165) e, ao mesmo tempo, a analogia é vinculada à interpretação da atração por *Virgília*¹ e à avaliação expressa no capítulo 160 – *Das negativas*. Como no caso de *Brás Cubas*, nas duas vezes em que *Quincas Borba* citou o nome de *Pangloss* o objetivo foi o da equiparação da própria produção intelectual com a do personagem de Voltaire.

Numa outra forma de registrar a proposta apresentada por *Lelio*, na crônica de 23 ago. 1884 – *façamos um pouco de filosofia Pangloss* –, Machado de Assis insere, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, as duas citações que determinam ocorrências com o mesmo sentido, indicando para a constituição da construção satírica. A questão pode ser observada tanto **(a)** se considerada a estruturação interna do texto literário, quando são tratados no mesmo patamar, como personagens, o criador de sátiras – Voltaire – e a figura que sintetiza o objeto dela – *Pangloss* –; como **(b)** pelo tratamento do *sistema* de *Pangloss*. Enquanto o *otimismo* foi constituído por Voltaire para ironizar a formulação filosófica de Leibniz, em *Memórias póstumas de Brás Cubas* o personagem é tomado como base para afirmar o valor da reflexão de *Quincas Borba* e para autorizar, ao modo da atitude intelectual dos escolásticos relativamente a Platão e Aristóteles, o *Humanitismo*. A primeira inserção, no capítulo 117 – *O Humanitismo*, trata daquela “grande obra” – não a de Schopenhauer² mas a de *Quincas Borba* – cujo “último volume compunha-se de um **tratado político**”, única parte citada da produção intelectual “concebida com um **formidável rigor de lógica**”; nela, “**reorganizada a sociedade pelo método** [...] nem por isso ficavam eliminadas **a guerra**, a insurreição”, entre outros conflitos cuja “existência **não impediria a felicidade humana**” e isso “por dois motivos” que secundam o argumento de que o *sistema* demonstrado por *Quincas Borba* era a própria causa dessa *felicidade*, isto, é, da *destruição da dor*:

1.º porque sendo Humanitas a substância criadora e absoluta, cada indivíduo deveria achar a maior delícia do mundo em sacrificar-se ao princípio de que descende; 2.º porque, ainda assim, não diminuiria o poder espiritual do homem sobre a terra, inventada unicamente para seu recreio dele, como as estrelas, as brisas, as tâmaras e o ruibarbo [erva medicinal: purgante] (Assis, 1970, v. 13, p. 335-336, sem grifo no original).

¹ Cf. a situação descrita no capítulo 50 – *Virgília casada*: “No dia seguinte, estando na Rua do Ouvidor, à porta da tipografia do Plancher, vi assomar, a distância, uma mulher esplêndida. Era ela; só a reconheci a poucos passos, tão outra estava, a tal ponto a natureza e a arte lhe haviam dado o último apuro. Cortejamo-nos; ela seguiu; entrou com o marido na carruagem, que os esperava um pouco acima; fiquei atônito” (Assis, 1970, v. 13, p. 166).

² Essa forma – “mi gran obra” – aparece com frequência nos textos de Schopenhauer (Cf.: 1950, v. 2, p. 830; e 723), nesse caso, na *Eudemonología*, ou “tratado sobre la existencia feliz”, com a “noción de la sabiduría de la vida en su acepción inmanente, a saber: en el sentido de arte de hacer la vida lo más agradable y feliz posible”.

A conclusão da exposição sobre a sociologia política de *Quincas Borba*, narrada pelo *defunto autor*, é a da eliminação da *dor* pela teoria – *científica* – da *felicidade* humana e, ainda, de que essa façanha seria concretizada por meio **(a)** da aspiração de *Quincas Borba* – discutível desde um princípio não autoritário – quanto à subserviência voluntária e completa do comportamento individual à *doutrina*; e **(b)** da separação, a ocorrer de modo metafísico-prodigioso, do ser humano de sua participação na *natureza*. Uma vez lido para *Brás Cubas* o conteúdo da *grande obra*, a inteira concordância entre o *otimismo* do *Humanitismo* e o do *melhor dos mundos* é sugerida pelo *autor* da renovada utopia: “**Pangloss**, dizia-me ele ao fechar o livro, não era tão tolo como o pintou Voltaire” (Assis, 1970, v. 13, p. 336, sem grifo no original). Essa consonância entre os *sistemas* dos dois *filósofos* que foi apresentada a *Brás Cubas* “entre o queijo e o café” (Assis, 1970, v. 13, p. 332), durante uma *visita* de *Quincas Borba*, é repetida em outra, no capítulo 159 – *A semidemência*, encerrando a exposição do **tema** das *memórias* iniciada no capítulo 10 – *Naquele dia*. Depois de obtida a *jura* do *califado* de *Brás Cubas*, a que leva ao último projeto malogrado – o da *invenção* do *medicamento sublime* para a diminuição da *dor* da *humanidade melancólica*, cuja outra face, como ocorre com “as medalhas”, era a da “sede de nomeada”, o “amor da glória” (Assis, 1970, v. 13, p. 16) –, e antes de morrer na casa do *amigo*, *Quincas Borba* reafirmou a própria convicção sobre a *dor* – exemplificada no enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas* como a causa da *melancolia* que acometera o *jovem Brás Cubas* –, “**jurando e repetindo** sempre que a dor era uma ilusão” e que *Pangloss* é quem tinha razão, “o caluniado **Pangloss**”, que “não era tão tolo como o supôs Voltaire” (Assis, 1970, v. 13, p. 417, sem grifo no original).

A segunda questão que chama a atenção é, em contraste com a referência a *Pangloss*, a disparidade de tratamento dado por *Brás Cubas* ao autor de *Cândido ou o otimismo*, que, uma vez inserido no enredo pela voz do narrador de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, ao mesmo tempo oferece o critério para a leitura das três referências ao personagem daquela obra literária. Voltaire é citado no capítulo 140 – *Que explica o anterior*, em que *Brás Cubas* aborda o malogro do projeto do *ministério de Estado*. O nome aparece quando da narração da conversa em que *Quincas Borba* avaliou – “por induções filosóficas” – a

falta de “ambição” política ou “paixão verdadeira do poder”, que impedira *Brás Cubas* de, ao modo dos autoritários “Cromwell” ou “Bonaparte”, vencer a disputa por um dos três modos de alcançar o cargo importante de *ministro*: “à fina **força** ou pela escada da **direita**, ou pela da **esquerda**” (Assis, 1970, v. 13, p. 377, sem grifo no original). A conversa levou ao desentendimento entre os amigos, alteração resultante da interpretação do *filósofo* e manifesta na “sala de estudo” da casa de *Brás Cubas* quando “era uma hora da tarde” e trouxera “o café”, situação que fez o anfitrião desviar a atenção para os “objetos d’arte” da “bela sala”. *Brás Cubas* salienta, então, a presença de “um Voltaire entre eles, um Voltaire de bronze,[¹] que nessa ocasião parecia acentuar o **risinho de sarcasmo**, com que [...] olhava [para *Brás Cubas*], o ladrão” (Assis, 1970, v. 13, p. 378, sem grifo no original). Todo o entorno, incluído o busto *de bronze*, é descrito sob o impacto da perda do cargo de *ministro de Estado* e considerado por *Brás Cubas* como tendo “a aparência de uma conspiração das coisas contra o homem” (Assis, 1970, v. 13, p. 378). É nesse segmento de texto que o iluminista e literato Voltaire aparece com o mesmo comportamento pelo qual é citado pela historiografia² e pelo qual podem ser lidos os textos literários que produziu, entre eles *Cândido ou o otimismo*, indicando essa inserção uma abertura para uma visão externa ao enredo que pode estar demarcando, ao lado de outros indicadores, o ponto de vista do autor.

Esse modo de Machado de Assis trabalhar com autores da literatura ocidental para satirizar a pretensão de domínio exercido pelo ser humano sobre os eventos e sobre a *natureza* – movimento que é repetido, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, no confronto significado no capítulo 7 – *O delírio* – recebe uma abordagem complementar pela inserção da referência a Pascal. Duas das ocorrências se definem, no texto literário, pela correção feita pelo *defunto autor* relativamente a dois dos *Pensamentos* conhecidos do *jansenista*, passando o homem de *caniço* para *errada pensante* no capítulo 27 – *Virgília?* e tornando-se a afirmada distância do homem quanto a ser *anjo* ou *animal* (por não ser ele nem um nem outro), na *dualidade* formulada no capítulo 98 – *Suprimindo*. Pascal, quando é citado por *Quincas Borba*, como ocorre no caso de *Brás Cubas*, é também para ser corrigido, mas chama a atenção, nesse caso, que a

¹ A referência pode ter como base o evento de 30 mar. 1774, em que “hubo sesión en honor suyo en la Academia Francesa”, seguida de homenagem no teatro; terminada a apresentação de *Irene*, “se levantó el telón y apareció una decoración antigua en cuyo centro se erguía el busto del gran escritor; en torno se hallaban agrupados todos los cómicos, con palmas en las manos [...]. Los espectadores, todos de pie, se sentían agitados por la fiebre de la ovación” (Claretie, v. 2, p. 31-32).

² Cf., por exemplo, a carta de Voltaire a Rousseau tratando do conteúdo do *Discurso sobre a origem das desigualdades* (cf. Fraile, v. 3, p. 952); ou a “fama de ser un satírico tan ingenioso como frívolo” (Störig, p. 409).

direção na qual essa correção ocorre leva o proponente outra vez à concordância com o *otimismo* absurdo de *Pangloss*. A emenda feita por *Quincas Borba* ao *pensamento* de um de seus “avôs espirituais” (o *homem sabe que morre*: formulado para tratar dos limites do poder do ser humano e da implicação ética ali contida) é dirigida para a argumentação favorável ao fortalecimento da teoria sociológica da *felicidade* pela *destruição da dor*, a ser concretizada através da proposta de tornar “grandiosa a luta”, pela *fome*, que – diferentemente da *morte* – “tem a vantagem de voltar, de prolongar o estado consciente” do beneficiário do *sistema*. A modificação daquela “fórmula”, apesar de ser anunciada como “um grande pensamento” elaborado por um “grande homem”, pode ser considerada como disparatada se relacionada à promoção do pensar e da reflexão sobre a vida pretendida pelo *jansenista*; aquela que é de fato uma deformação do conteúdo primitivo, quando enunciada pelo *filósofo*, torna a de Pascal “inferior” (Assis, 1970, v. 13, p. 384-385) à do *Humanitismo*. Um terceiro autor de literatura ocidental citado na mesma linha de marcar a pretensão da formulação teórica sobre a *natureza* ou sobre a vida é expressamente citado no texto literário para ser corrigido por *Quincas Borba*, que o faz sempre com base na *fórmula* adotada, nesse caso, com o argumento de que “tudo [é] uma simples irradiação de Humanitas”. Trata-se de uma construção em que é obedecida a mesma lógica que, no texto literário, fora aplicada na comparação com Voltaire e Pascal com a finalidade de *Quincas Borba* apresentar-se como melhor do que eles. De acordo com o narrador, para *Quincas Borba*, “Erasmus, [...] no seu *Elogio da Sandice* escreveu algumas coisas boas” (Assis, 1970, v. 13, p. 399) que ele diz não rejeitar, para informar, logo depois, que essa proposição deve ser complementada a partir da *doutrina* para a abordagem do tema daquele segmento de texto, que é a *consciência*.

Tais descrições da pretensão intelectual de *Quincas Borba* também podem ser consideradas marcas de formulação satírica e isso pelo fato de estarem construídas sobre as referências aos três autores que criticaram a mesma vertente do trabalho intelectual formulado nas respectivas épocas da história europeia em que viveram e atuaram e que, além disso, têm em comum o fato de que abordaram, nessa crítica, a construção de sistemas que, pretendendo explicar a *natureza*, são construídos sob o modelo escolástico. Nos casos dos três autores citados, as respectivas críticas foram expressas por meio da construção de obras literárias, obedecidas formas específicas – a *fala* da *Loucura* diante do “numeroso auditório [que fez] surgir

em todos os olhos a mais resplandecente alegria” (Erasmus, 2000, p. 5); as *cartas* escritas *par Louis de Montalte à un provincial de ses amis, et aux RR. PP. jésuites sur le sujet de la morale et de la politique de ces Pères*; e a narrativa dos eventos da vida de *Cândido*¹ (Voltaire, 1964, p. 13) – e contando com recursos recorrentes na formulação de sátiras literárias, entre eles a utilização de referências intertextuais implícitas e explícitas e o trabalho de significar essas referências. Em *Memórias póstumas de Brás Cubas* e do ponto de vista da determinação do objeto da sátira, se o texto for considerado como tal mas não restrito à linha da sátira menipéia, é importante a verificação da diferença do conteúdo atribuído aos conceitos recorrentes, entre eles *melancolia*; *dor*; *espetáculo*; *luta*; *conservação*; e *felicidade* (ou: *cura da sociedade*), que também especificam a oposição demarcada entre os enunciados de *Pandora* e de *Quincas Borba*. A importância dessa verificação deriva do fato de que, no texto, esse antagonismo resulta na avaliação realizada pelo narrador – desde a situação peculiar de *defunto autor* – quanto à ausência de descendência ser apresentada aos *leitores* como o saldo encontrado no final do *cálculo* da *felicidade*, isso depois de enumerados os malogros dos próprios projetos – definitivos depois da morte por *pneumonia* –, além da *demência* e morte de *Quincas Borba* e das mortes de *Marcela*, *Nhã-loló*, e *D. Plácida*.²

Considerada a cronologia dos eventos narrados, a concepção do termo *melancolia* já estava enunciada implicitamente na vontade expressa por *Brás Cubas* de atuar na *regeneração* do *mendigo* que anunciou a *filosofia da miséria*, e isso desde o primeiro reencontro. A mesma concepção leva ao último empreendimento com motivação política,³ o da *invenção* com a finalidade de proporcionar *alívio* – subentende-se – para a *dor* da *melancólica humanidade*. Entre um e outro evento, a questão que mobiliza em vida o predisposto e “abastado” (Assis, 1970, v. 13, p. 63) proponente do *remendo* é registrada explicitamente em outros três momentos do texto em que a atuação política é referida pelo narrador na aceção de *regeneração* – ou *cura* – dos males da sociedade, isto é, da *melancolia*, além de constar implicitamente em mais um. O primeiro caso registrado expressamente ocorre na ocasião (**a**) do encontro do jovem *Brás Cubas* com o *Conselheiro Dutra* – “uma influência política” e pai de *Virgília* – quando do

¹ A indicação de Pierre Lepape (p. 201) é a de que Voltaire reagiu ao terremoto de Lisboa com a expressão “a providência caiu de quatro” e “escreveu que ‘o tudo vai bem e o otimismo estão de crista baixa’, constituindo este o “refrão do ‘melhor dos mundos possíveis’, que iria pontear ironicamente o *Cândido*”.

² Cf., respectivamente, os capítulos 158 – *Dois encontros*; 125 – *Epitáfio*; e 144 – *Utilidade relativa*.

³ “Na petição de privilégio que então redigi, chamei a atenção do **governo** para esse resultado”, o *alívio* da *dor*, “verdadeiramente cristão” (Assis, 1970, v. 13, p. 15, sem grifo no original).

encaminhamento da “candidatura” e do “casamento” (Assis, 1970, v. 13, p. 113) por *Bento Cubas*. Caracterizado o *Conselheiro* como “uma pérola”, além de “risonho, jovial, patriota”, ele também é descrito pelo narrador por meio da crítica ao modo pelo qual conduz a atividade política, porque “um pouco irritado com os **males públicos**, mas **não desesperando de os curar** depressa” (Assis, 1970, v. 13, p. 135, sem grifo no original). O segundo caso é dado **(b)** pela descrição do programa político elaborado por *Brás Cubas* para o *jornal*, seguindo um plano editorial indicado pelo conselho de *Quincas Borba* por ocasião do *cinquenta anos* e do risco do editor *escorregar na ladeira da melancolia*. Num *programa* de oposição – deduz-se, ao de políticos como o *Conselheiro Dutra* – o objetivo do *jornal* seguia os postulados do *Humanitismo* e “prometia **curar a sociedade, destruir os abusos, defender os sãos princípios de liberdade e conservação**” (Assis, 1970, v. 13, p. 390) do organismo social. O mesmo objetivo estava registrado **(c)** na missiva de *Quincas Borba*, reproduzida no capítulo 91 – *Uma carta extraordinária*, na qual fora anunciado um *sistema* destinado a *retificar o espírito humano, suprimir a dor, assegurar a felicidade*, e – se considerada a geografia¹ indicada em *Memórias póstumas de Brás Cubas – encher de imensa glória o Brasil*.

A importância do empreendimento do *jornal* de oposição ratifica o enunciado daquele objetivo, que era o da “destruição da **dor**” – ou: da *melancolia* –, porque, “segundo o Humanitismo”, a *dor* é apresentada como “uma pura ilusão” (Assis, 1970, v. 13, p. 334, sem grifo no original). Impondo-se, por exemplo, contra a prática observada por *Brás Cubas* no comportamento de *Prudêncio*, para o *filósofo* a “base da ilusão humana [isto é, da *dor*], herdada e transmitida” era a “*predisposição*”² para ela, mesmo que – numa ponderação que expressa um ínfimo rasgo de concessão ao sofrimento físico – “não basta certamente a adoção do sistema para acabar **logo** com a dor, mas é indispensável; o resto é a natural evolução das coisas” (Assis, 1970, v. 13, p. 334, sem grifo no original). A *luta* “grandiosa” (Assis, 1970, v. 13, p. 385) ganha um valor extremado nesse contexto e ela passa a ser “a grande função do gênero humano”, porque “todos os

¹ Cf., citada a primeira ocorrência no texto: “Rio de Janeiro” (Assis, 1970, v. 13, p. 17); “Largo de S. Francisco de Paula” (Assis, 1970, v. 13, p. 137); “Rua do Ouvidor, à porta da tipografia do Plancher” (Assis, 1970, v. 13, p. 166); “Hotel Pharoux” (Assis, 1970, v. 13, p. 212); “Gamboa” e “Valongo”, a região do comércio de escravos (Assis, 1970, v. 13, p. 215; 217); “Teatro de S. Pedro” (Assis, 1970, v. 13, p. 279); “baile da Praia Grande” (Assis, 1970, v. 13, p. 280); “Barbacena” (Assis, 1970, v. 13, p. 315); “Cajueiros” e “capela do Livramento” (Assis, 1970, v. 13, p. 342); “Engenho Velho” (Assis, 1970, v. 13, p. 380); “praia do Botafogo” (Assis, 1970, v. 13, p. 384); “Petrópolis” (Assis, 1970, v. 13, p. 404); e “Minas Gerais” (Assis, 1970, v. 13, p. 416).

² Exemplificada na *teoria* e não corroborada nos eventos relativos a *Prudêncio*, nos capítulos 11 – *O menino é pai do homem* e 68 – *O vergalho*. Na edição da *Revista Brasileira* a formulação satírica é adensada pelo exemplo da eliminação da dor do *seixo que cai no pé* pela *concentração toda na idéia do próprio ser*.

sentimentos belicosos”, afirma *Quincas Borba*, “são os mais adequados à [...] felicidade”, não a do indivíduo, mas a de *Humanitas – o princípio universal, repartido e resumido em cada homem – e*, subentende-se, à garantia da sobrevivência dos *fortes*.¹ Exemplificada pela *inveja* ou pela *guerra*, para *Quincas Borba* a “vida é luta”, isso porque “**vida sem luta é um mar morto** no centro do organismo universal” (Assis, 1970, v. 13, p. 381), isto é, de *Humanitas*. A *luta* é o motivo pelo qual, para o *filósofo Quincas Borba*, o *espetáculo*² da *vida* desse *organismo* é notável.

O conteúdo do conceito *melancolia*, presente implicitamente, consta no segmento de texto composto dos capítulos 130 – *Para intercalar no capítulo 129* ao 136 – *Inutilidade*, em que o objeto da atenção do narrador é o da transição entre as duas partes da sua vida e no qual estão incluídas as ressalvas de que o capítulo 131 – *De uma calúnia* “não é sério” e o capítulo 135 – “*Oblivion*” é “um capítulo inútil” (Assis, 1970, v. 13, p. 364; e 370, respectivamente) e que, além disso, gera a nota que constitui o capítulo 138 – *A um crítico*. Todo o subconjunto é resumido no primeiro parágrafo do capítulo 137 – *A barretina* – “E daí, [o capítulo - 135 – ‘*Oblivion*’, sobre os *cinquenta anos*,] não [é uma *inutilidade*, reavalia o *defunto autor*]; ele resume as reflexões que fiz no dia seguinte ao *Quincas Borba*, acrescentando que me sentia acabrunhado, e mil outras coisas tristes (Assis, 1970, v. 13, p. 371) –, que está atrelado ao tema pela admoestação do “filósofo” *Quincas Borba*, por ser esta a idade da *ciência e do governo* que deve levar a reagir contra a saudade da aventura passada, isto é, contra a *ladeira fatal da melancolia*. A referência implícita da questão que leva à recriminação de *Quincas Borba* sobre o risco da *ladeira* começa a ser apresentada quando *Brás Cubas*, já na *eternidade*, lembra de *Virgília* descendo “as escadas” ao retirar-se do “baile em 1855” (Assis, 1970, v. 13, p. 360). No breve reencontro ocorrido depois do período em que

¹ Cf., por exemplo, a referência às *epidemias*, no capítulo 126 – *Desconsolação*; e ao *frango*, no capítulo 117 – *O Humanitismo*. *Brás Cubas* refere “a clareza da exposição, a lógica dos princípios, o rigor das conseqüências” de *Quincas Borba* ao apresentar o seu “sistema”: “importa não esquecer nunca o princípio universal, repartido e resumido em cada homem. Olha: a guerra, que parece uma calamidade, é uma operação conveniente, como se disséssemos o estalar dos dedos de *Humanitas*; **a fome** (e ele chupava filosoficamente a asa do frango), a fome é **uma prova a que Humanitas submete a própria viscera**. Mas eu **não quero outro documento** da sublimidade **do meu sistema, senão este mesmo frango**. Nutriu-se de milho, que foi plantado por um africano, suponhamos, importado de Angola. Nasceu esse africano, cresceu, foi vendido; um navio o trouxe, um navio construído de madeira cortada no mato por dez ou doze homens, levado por velas, que oito ou dez homens teceram, sem contar a cordoalha e outras partes do aparelho náutico. Assim, este frango, que eu almocei agora mesmo, é **o resultado de uma multidão de esforços e lutas**, executados **com o único fim de dar mate ao meu apetite**” (Assis, 1970, v. 13, p. 333-334).

² Cf. o capítulo 126 – *Desconsolação*, onde, embora classificado como “horrendo [...] o **espetáculo**” é indicado como “vantagem [...] a sobrevivência do maior número (Assis, 1970, v. 13, p. 352-353, sem grifo no original); e o capítulo 141 – *Os cães*, onde, avaliado sob o critério da igualdade humana, outro absurdo é formulado para salientar o primado da *teoria* sobre a *prática*: “[*Quincas Borba*] Fez-me observar a **beleza do espetáculo**, lembrou o **objeto da luta**, concluiu que os cães tinham **fome**; mas a **privação do alimento era nada para os efeitos gerais da filosofia**. Nem deixou de recordar que em **algumas partes do globo** o **espetáculo [da fome]** é **mais grandioso**: as **criaturas humanas** é que **disputam aos cães os ossos** e outros manjares menos apetecíveis; luta que se complica muito, porque entra em ação a inteligência do homem, com todo o acúmulo de sagacidade que lhe deram os séculos, etc” (Assis, 1970, v. 13, p. 381-382, sem grifo no original).

Lobo Neves fora presidente de província, desencadeou-se, conta o narrador, um processo de avaliação da mudança física sentida quando completos os *cinquenta anos* da sua *vida*. O tema é desenvolvido, nesse segmento de texto, como consequência do elogio da “formosura outoniça, realçada pela noite”, de *Virgília*, que *Brás Cubas* fez em voz alta – “Magnífica!” – e foi ouvido por “um antigo companheiro, oficial de marinha”, que “sorriu maliciosamente”; esse é o fato lembrado que fez o narrador manifestar-se quando da redação das *memórias* com a finalidade de “retificar” a “noção do espírito humano” sobre a “fama de indiscretas” atribuída às “mulheres”. O procedimento teórico – que passa a ser uma constante a partir dos *cinquenta anos* – é justificado, no caso da discussão sobre “aventura amorosa”, por tratar-se aquela de “uma burla inventada pelos homens; em amor, pelo menos” (Assis, 1970, v. 13, p. 360-362). Mais uma vez o narrador complementa uma concepção apresentando uma emenda ou explicação construída com base numa analogia que também exacerba a atenção para a *teoria* em detrimento dos casos particulares ou da prática e que foi escolhida, nesse caso, para ser agregada ao “princípio de Helvetius” (Assis, 1970, v. 13, p. 365).

O objeto da *emenda* foi o de retificar a compreensão avaliada como “superficial” por *Brás Cubas*, do enunciado de Claude Adrien *Helvetius*. Classificado por Walter Brugger como pertencente ao período do “materialismo pleno” do século XVIII,¹ situado imediatamente antes daquele de “trânsito al positivismo” (Dicionário, 1983, p. 642) e, portanto, também do período que prepara a formação da área da Sociologia do século XIX, o pensador do século anterior – nascido na Suíça (ou: Helvécia) e estudante no “Collège Louis-le Grand”² (Helvetius, 2003d) – “was perhaps the first to articulate the utilitarian formula of defining **social welfare** as the ‘**greatest happiness of the greatest number**’. His ideas were highly influential on Pietro Verri,^[3] Cesare Beccaria^[4] and, through them, the British utilitarians” (Helvetius, 2003c, sem grifo no original). Tendo adotado um posicionamento empirista radical, propunha – como Aristóteles –

¹ Ele é citado com outros *iluministas*: Julien Offray de Lamettrie, autor de *L’homme machine*; Barão de Holbach, autor de *Système de la nature*, “obra capital del materialismo y ateísmo franceses”; Denis Diderot, “director de la ‘Enciclopedia’”; e Étienne Bonnot, abade de Condillac, autor de *Traité des sensations*, que admitia a existência da alma imaterial (Dicionário, 1983, p. 642). Com Helvetius – autor de *De l’esprit, Le Bonheur, e De l’Homme* –, Lamettrie e Holbach defendem o *monismo materialista* contra o “dualismo cartesiano de dos substâncias” (Störig, p. 418).

² Esse *Colégio*, mantido pelos jesuítas, foi objeto da sátira de Heine em *Idéias: o livro de Le Grand*.

³ Autor de *Meditazioni sulla felicità*, “a treatise on hedonistic ethics”, publicação consequente à preocupação com temas econômicos iniciada em 1760 (Verri, 2003).

⁴ Autor de *Dei delitti e delle pene: an essay on crimes and punishment*, um tratado em que o autor “argued that the punishment of criminals should be assessed according to the amount of damage to ‘social welfare’, measured in terms of the utilitarian ‘greatest happiness for the greatest number’ principle. On this criteria, he argued against capital punishment and ill-treatment of prisoners” (Beccaria, 2003).

“that man was born a *tabula rasa* and formed his knowledge from the senses and association of ideas”, enfatizando a questão da educação, “particularly the importance of providing motivation to students”, abordagem que – também naquela época – “was particularly well-regarded”, provocando, entre outras, a polêmica com Rousseau¹ (Helvetius, 2003b). O tema principal focado pela história do pensamento relativamente a *Helvetius* foi o da defesa que fez da “theory of human motivation founded on sensation: we are pushed to action solely by **self-interested love of pleasure and desire to avoid pain**” (Dictionary, 1996a, p. 170), afirma, e este parece ser o ponto abordado por Machado de Assis para a *emenda* de *Brás Cubas*. Um hedonista radical, esse *materialista* que também foi metafísico (Cf. Influence, 2003) influenciou o cálculo da felicidade feito por utilitaristas como Bentham² – a quem Schopenhauer se opôs, enfatizando a *dor* –. *Helvetius* argumentava que as ações e julgamentos “are generated by the natural **desire to maximize pleasure and minimize pain**” (Helvetius, 2003b, sem grifo no original), fundamentando de um modo específico a teoria determinista sobre o homem, que era característica da época, e a maneira pela qual ela foi adotada pelos *jacobinos* franceses, influenciando também as correntes *socialistas e comunistas* dos séculos XIX e XX. Afiançando que “all men are born with equal ability and that distinctions develop from the totality of educational influences” (Helvetius, 2003a); essa teoria tem por fundamento a crença “that human behavior could be made virtuous and socially beneficial just by setting up the appropriate pleasure/pain incentives and thereby channeling it in the right direction”. Para o proponente desse sistema preocupado com a felicidade³ humana, esse desenvolvimento “is completely determined by education and

¹ A idéia de *Helvetius* era a de que “Men are born ignorant, not stupid”, [...] but “they are made stupid by education”. Rousseau, em *Émile*, “dedicated several passages [...] (which enjoyed its own *succès de scandale*) against him” (Helvetius, 2003b).

² Fazendo parte de uma corrente que inclui John Stuart Mill e Herbert Spencer, Jeremy Bentham argumentava que “the respective ‘happiness’s’ of each individual are additive (the so-called **utilitarian calculus of pleasure and pain**) and that the test of the rightness of individual or social action is to maximize the sum of individual utility” (Dictionary, 1996a, p. 549, sem grifo no original). Era conhecido como “un ‘**filantropista**’, un ‘legislador’ y un ‘inventor’ de proyectos (debido, entre otras cosas, a los minuciosos planes de reforma de los sistemas penal y educacional de su país, lo que por cierto llevó a muchos de sus lectores del siglo XX a considerarlo una especie de *Ciudad de las Ciencias Sociales*)” (Araújo, 2002, sem grifo no original). Os *sistemas* de Bentham e Stuart Mill foram satirizados por Poe em *Marginalia: Democratic Review*; em *Didling: considered as one of the Exact Sciences*; e em *Eureka: an essay on the material and spiritual universe* (Poe, 2002d; 2002c, respectivamente).

³ Por exemplo, as três leis fundamentais do sistema de Bentham, apresentados em *An introduction to the principles of morals and legislation*, são: 1, “**la naturaleza puso al género humano bajo el dominio de dos señores soberanos: el dolor y el placer** (...) Al trono de esos dos señores está vinculada, por una parte, la norma que distingue lo que es recto de lo que es errado y, por otra, la cadena de las causas y de los efectos”; 2, “el principio que establece la mayor **felicidad** de todos aquellos cuyo interés está en juego como la justa y adecuada finalidad de la acción humana, y hasta la única finalidad justa, adecuada y universalmente deseable [...]. **La palabra ‘utilidad’ no resalta las ideas de placer y dolor con tanta claridad como el término ‘felicidad’**”; tampoco el término nos lleva a considerar el número de los intereses afectados”; e 3, “Aquellos cuyo interés está en juego” siempre componen una “comunidad”. ¿Qué es una comunidad? “Si la palabra tuviese un sentido, sería el siguiente. La comunidad constituye un cuerpo ficticio, compuesto por personas individuales que se consideran como sus miembros. ¿Cuál es, en este caso, el interés de la comunidad? La suma de los intereses de los diversos miembros que integran la referida comunidad” (Araújo, 2002).

social environment”, formulação que provocou a condenação do autor porque, enfatizando a influência do meio social e cultural, parecia absolver “immoral behavior”¹ (Helvetius, 2003b).

O pano de fundo tornado visível pela citação do tema que ocupou pensadores europeus no contexto do início da Revolução Industrial inglesa e do movimento que leva à Revolução Francesa e a forma dada ao texto por Machado de Assis fazem com que a primeira atenção ao conteúdo do segmento de texto indicado seja dirigida à relação entre a *melancolia* e o *princípio de Helvetius*, isto é, ao *desejo de evitar a dor*, entendido “de um modo superficial” e aplicado pelo narrador ao caso da *indiscrição* do *elogio. Brás Cubas* introduz o *princípio* para explicar que seu “interesse era calar” sobre a conclusão do *oficial de marinha* que “arrancou [dele] a confissão dos amores de Virgília” para, por “segurança”, não “provocar ódio sopitado, dar origem a um escândalo” ou “adquirir a reputação de indiscreto” (Assis, 1970, v. 13, p. 365); diferente da mulher (que, quando “ama outro homem”, “mente a um dever”), “o homem [...] de uma **sociedade culta e elegante** [...] conjuga a sua vaidade ao outro sentimento” (Assis, 1970, v. 13, p. 362, sem grifo no original), que é fugaz. No caso de uma traição amorosa, “o homem, sentindo-se causa da infração e”, numa *luta* específica, “vencedor de outro homem, fica legitimamente orgulhoso, e logo passa a outro sentimento menos ríspido e menos secreto, – essa boa fatuidade, que é a transpiração luminosa do mérito” (Assis, 1970, v. 13, p. 362) e essa é a causa da *emenda* proposta pelo narrador. A presunção ou vaidade fugaz que provoca a *indiscrição* masculina é conceituada por *Brás Cubas* como “interesse [...] do *desvanecimento*, que é mais íntimo, mais imediato” do que o “interesse de *segurança*”, classificação sustentada pela argumentação de que “o primeiro [interesse: da *segurança*] era reflexivo, supunha um silogismo anterior; o segundo [do *desvanecimento*] era espontâneo, instintivo, vinha das entranhas do sujeito; finalmente, o primeiro tinha o efeito remoto, o segundo próximo”, para concluir que o *princípio* do *materialista* do século XVIII era “verdadeiro” no seu “caso”, com “a diferença” de que “não era o interesse aparente [que prevalecia], mas o recôndito” (Assis, 1970, v. 13, p. 365), o da *fatuidade*. Essa argumentação, que utiliza o vocabulário e a lógica de Aristóteles, introduz a reflexão que *Brás Cubas* manifestou como resultado do sentimento de *melancolia* – “confesso que fiquei um pouco triste” – depois de *Virgília* ter deixado o baile e

¹ Cf. especialmente o texto *De l'esprit*, que foi condenado pela Sorbonne, pelo papa e pelo Parlamento de Paris, tendo provocado polêmica também com os *Enciclopedistas*.

“cessado o diálogo com o oficial de marinha, que enfiou a capa e saiu” (Assis, 1970, v. 13, p. 366). Nessa época *Brás Cubas* “tinha [...] cinquenta anos”; avaliados pela “linguagem usual” e sob o critério dos “prazeres, de agitações, de sustos”, além de “capeada de dissimulação e duplicidade”, como “a melhor parte” da *vida* (Assis, 1970, v. 13, p. 366). O capítulo desemboca em outro que contém mais uma reflexão, agora sobre a *melancolia*¹ da vida e sobre o *aborrecimento* usual do *planeta Saturno* que precisa ser *divertido* pelo *espetáculo* da *marcha da vida*, e em que o narrador recomenda à “alguma dama” que não leia as páginas “restantes” do “livro” porque deixam de tratar do tema que emociona e, portanto, extingue-se para a *leitora*² “o interesse” daquela “vida, que era o amor” (Assis, 1970, v. 13, p. 368).

O contraste para a *linguagem usual* é dado por uma *linguagem* “sublime”,³ levando esta à narrativa da – porque avaliada pelo critério da assessoria do *filósofo* – outra “**melhor parte**” da *vida*, a que, grifa *Brás Cubas*, “tereí a **honra** de lhes dizer nas poucas páginas deste livro” (Assis, 1970, v. 13, p. 366, sem grifo no original). A situação é ressaltada tanto pela indicação só aparente de um valor negativo atribuído ao conteúdo do segmento de texto expresso pelos capítulos que constituem as ressalvas e a nota *a um crítico* como pela descrição do conteúdo da “imaginação de um homem, com sono”⁴ (Assis, 1970, v. 13, p. 367). O

¹ A referência intertextual que demarca o tema é dada pela citação atribuída a “um autor inglês” (Assis, 1970, v. 13, p. 368), que remete para *Essays of Elia: my relations*, de Charles Lamb: “I am arrived at that point of life, at which a man may account it a blessing, as it is a singularity, if he have either of his parents surviving. I have not that felicity -- and sometimes think feelingly of a passage in Browne's Christian Morals, where he speaks of a man that hath lived sixty or seventy years in the world. ‘In such a compass of time,’ he says, ‘a man may have a close apprehension what it is to be forgotten, when he hath lived to find none who could remember his father, or scarcely the friends of his youth, and may sensibly see with what a face in no long time OBLIVION will look upon himself’” (Lamb, 2003).

² Uma possibilidade de análise para essa formulação apresentada por *Brás Cubas*, construída por Machado de Assis, pode ser dada pela forma dos *republicanos* abordarem o tema da educação das mulheres. Antero de Quental, por exemplo, avaliou *Noite do Castelo*, de António Feliciano de Castilho, da seguinte forma: “eis-nos chegados em frente do livro íntimo, do livro sentimental, do livro ideal, do livro consolador e simpático – *Amor e Melancolia!* [...] Decididamente o livro sentimental do sr. Castilho não é para esta geração estragada por Byron, Victor Hugo e Goethe... Não somos [os da *Geração Coimbrã*] dignos dele... Que fique, pois, com as suas antigas leitoras que o compreendem e amam! Fique e repouse no cestinho de costura das meninas de 1830, que ainda [em 1865] não casaram e precisam de consolações” (Quental, 1942, p. 75; 80-81). Cf., por exemplo, *Educação das mulheres*; *A ilustração e o operário*; e *Leituras populares*; no último, a diretriz é a de que “Na escolha dos livros é que se deve requerer toda a cautela, para que a instrução não degenerem em leituras prejudiciais ou sem proveito” (Quental, 1892, p. 122). Na recomendação pelo cuidado na educação, especialmente a das mulheres – “fazendo boas nossas mães, nossas amantes e nossas esposas” (Quental, 1982, p. 112), no que segue Platão (2000, p. 64-65), expressa no segundo livro d’*A República*.

³ A proposta de Roberto Schwarz (2000b, p. 43; 44, respectivamente) segue outra direção, ao apontar a relação *narrador/leitor* pela “inferiorização” do segundo. A tese da *volubilidade* do narrador afirma a “descontinuação [...] patente”, dando “a regra formal” como “necessidade artística” para a narrativa: “No mesmo espírito de inconseqüência ‘efeitista’ [do narrador], a finalidade espontânea que move o narrador não leva adiante nem aprofunda as situações em que está inscrita: seu tempo é menor, seu horizonte é mais acanhado, sua substância é mais simples, desproporção que faz rir, pelo pecado contra a realidade e pelo que indica de conduta irresponsável. Trata-se [...] da urgência apenas subjetiva de reconfirmar um poder [do narrador sobre o texto?], cuja substância é o descompromisso. A solução [...] está padronizada numa operação técnica: o abandono arbitrário de uma posição por outra”. Difere também da leitura realizada por Adriana Armony (52-78), que encontra – com base na formulação teórica de Umberto Eco, dois tipos de *leitores-modelo* em *Memórias póstumas de Brás Cubas*: o *grave* e o *frívolo*, correspondendo, respectivamente, ao *realista* e ao *romântico*.

⁴ O texto, pelo contraste, reforça o conteúdo do que constitui a *melhor parte* da primeira fase da *vida* do narrador: “Cinquenta anos! [...] **Voltei à sala**, lembrou-me dançar uma polca, embriagar-me das luzes, das flores, dos olhos bonitos, e do burburinho surdo e ligeiro das conversas particulares. E não me arrependo; **remoei**. Mas, meia hora depois, **quando me retirei do baile**, às quatro da manhã, o que é **que fui achar no fundo do carro? Os meus cinquenta anos. Lá estavam eles os teimosos**, não tolhidos de frio, nem reumáticos, – mas **cochilando a sua fadiga** [...]. Então, [...] então pareceu-me ouvir de um morcego encarapitado no tejadilho: Sr. Brás Cubas, **a rejuvenescência estava na sala**, nos cristais, nas luzes, nas sedas, – enfim, nos outros” (Assis, 1970, v. 13, p. 366-367).

ponto explorado é o da mudança de ênfase que, pela forma dada ao texto por Machado de Assis, salienta ser do período da *paixão do arruído, do cartaz, do foguete de lágrimas* para o das *reflexões*¹ e da tentativa da intervenção política, sendo esse critério o mesmo que divide, para o narrador, os leitores em dois grupos (os que só se interessam pelos *amores*; e os que serão honrados com a narrativa do defunto autor), repetindo a divisão dos *leitores* entre *exotéricos* e *esotéricos*, apresentados na advertência *Ao leitor* de *Memórias póstumas de Brás Cubas* como os “frívolos” e os “graves” que formam “as duas colunas máximas da opinião” (Assis, 1970, v. 13, p. 9). Considerada essa indicação da *melhor parte* da *vida*, assim como o vocabulário e a lógica utilizados no texto, paralelamente à consideração das referências explícitas ao filósofo grego nos capítulos 142 – *Que escapou a Aristóteles* e 109 – *O filósofo*, de *Memórias póstumas de Brás Cubas*; que acompanham o modo da citação explícita² em contos e crônicas, pode-se propor que Machado de Assis trata implicitamente, no romance, o tema da *cura* dos *males* da *melancólica humanidade* abordado na *Ética a Nicômaco*,³ de Aristóteles, pelo viés da aspiração do ser humano pela *felicidade*, o mesmo para a qual *Brás Cubas* planejara o invento do *remendo anti-hipocondríaco*.

No tópico dez da *Ética a Nicômaco*, texto que encaminha para o estudo da “legislação”, que foi concretizado nos enunciados da *Política* (Kury. In: Aristóteles, 2001, p. 225), Aristóteles procede ao exame das opiniões, que colecionou da tradição, sobre o tema do “prazer” e da “felicidade” (Aristóteles, 2001, p. 191-200; e 200-210, respectivamente). Sendo a coleta desses dados realizada em função do objetivo do julgamento em função do que é o *melhor*, é preciso ter presente que o trabalho do “Filósofo” (Eco, 1983, p. 531) se completa sempre numa classificação desses dados para salientar, por uma hierarquia determinada, o que foi considerado por ele como tal a partir do critério estabelecido da existência de uma causa e de uma

¹ Por exemplo, as de Brás Cubas contidas nos capítulos 144 – Utilidade relativa; 150 – Rotação e translação; 151 – Filosofia dos epitáfios; 152 – A moeda de Vespasiano; e 155 – Reflexão cordial.

² Com data anterior ao da primeira edição de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, Aristóteles é citado pelo modo de argumentação no conto *Casada e viúva* (“Quanto a Cristiana, se não sentia pelo capitão um amor igual ou mesmo inferior ao que lhe inspirava, votava-lhe uma estima respeitosa. E o **hábito**, desde Aristóteles todos reconhecem isto, e o hábito, aumentando a estima de Cristiana, dava à vida doméstica do capitão Nogueira uma paz, uma tranquilidade, um gozo brando, digno de tanta inveja como era o amor sempre violento do casal Meneses” (Assis, 1994, v. 2, p. 750). Sobre o *hábito*, cf. o Livro 7, da *Ética a Nicômaco* (Aristóteles, 201, p. 145). Dois anos depois, no conto *A Sereníssima República: conferência do cônego Vargas*, na exposição da descoberta sobre política, o narrador afirma que vai “assombrar [os ouvintes], como teria assombrado a Aristóteles, se lhe perguntasse: Credes que se possa dar um regime social às aranhas? Aristóteles [Cf. 1966, p. 12, para a comparação com as abelhas] responderia negativamente, como vós todos, porque é impossível crer que jamais se chegasse a organizar socialmente esse articulado arisco, solitário, apenas disposto ao trabalho, e dificilmente ao amor. Pois bem, esse impossível fi-lo eu”; o texto continua com a citação, dentre “os naturalistas”, a “dois sábios de primeira ordem”: “Darwin e Büchner” (Assis, 1994, v. 2, p. 341). Aristóteles é citado, nessa mesma linha, nas crônicas de 8 jul. 1885, nas *Balas de estalo*; 11 maio 1888, em *Bons dias!*; 26 jun. 1892; e 11 set. 1895, ambas em *A Semana*.

³ Mário da Gama Kury (Cf. Aristóteles, 2001, p. 2) traduziu *Ethikon Nikomacheion* por *Ética a Nicômacos*.

função que se define por esse *melhor*.¹ Tal procedimento – empreendido com base numa epistemologia *realista* – pode ser verificado, por exemplo, no livro *Alfa da Metafísica*, que afirma o maior valor da teoria na relação com a prática (designadas, respectivamente pelos termos “técnica” e “experiência”).² Cf. Aristóteles, 1986, p. 92), ou, ainda, na *Poética*,³ em que o examinador do tema empreende o levantamento das formas da poesia que são “**todas [...], em geral, imitações**”, texto em que o programa é determinado no primeiro parágrafo:

Falemos da poesia – dela mesma e das suas espécies, da efetividade de cada uma delas, **da composição que se deve dar** aos Mitos, **se quisermos que o poema resulte perfeito**, e, ainda, de quantos e quais os elementos de cada espécie e, semelhantemente, de tudo quanto pertence a esta indagação – começado, como é natural, pelas coisas primeiras (Aristóteles, 1993, p. 17, sem grifo no original).

Conseqüências importantes desse procedimento na abordagem dos temas *prazer e felicidade*, na *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, pode ser afirmada para um segmento dos pensadores que formulam princípios de ciência e política no século XVIII – como *Helvetius* e Bentham, por exemplo – e que, a partir do século XIX, se preocupam com a crise da sociedade propondo – por meio de formulações sociológicas, como o fazem Antero de Quental, Sylvio Romero e Carlos von Koseritz no ambiente de produção intelectual em língua portuguesa – a *cura dos males* percebidos na sociedade ou pela ação de implantação de reformas ao sistema econômico e político vigente – preocupação expressa, no Brasil, desde a publicação do *Manifesto Republicano*, em 1870 – ou por ação de ruptura⁴ com esse sistema e que, em função do

¹ Esse procedimento lógico, que influenciou elaborações intelectuais do *tomismo* e da *ciência* a partir do século XVI, é objeto da sátira de Erasmo, no *Elogio da loucura* e, entre outros autores, de Poe em *Eureka: an essay on the material and spiritual universe*.

² Para Aristóteles, o processo é determinista e essa noção foi adotada por um segmento dos pensadores a partir do século XVI e discutida por outros: “Pues la experiencia engendró la técnica, como dijo con razón Polo, y la inexperiencia el azar. Nace la técnica cuando, de un cúmulo de nociones empíricas se elabora un único juicio universal válido para **todos** los casos semejantes” (Aristóteles, 1986, p. 91-91).

³ Excluída dos tipos a comédia, tema abordado em *O nome da rosa* (Cf. Eco, 1983, p. 526–538).

⁴ A presença da ideologia marxista, por exemplo, é citada na crônica de 13 jan. 1885, por Machado de Assis, e por Sylvio Romero (1894, p. 30; e 34, respectivamente), que em *Doutrina contra doutrina* pergunta se no Brasil existe, na última década do século XIX, “todas as condições indispensáveis à existência de um proletariado político, propondo lutas e projetando reivindicações”; e se existem estudos sobre “a vida econômica, sobre as classes produtoras do Brasil”, que tenham sido tentados por “algum dos aclamados chefes do nosso socialismo”, como existem “os célebres [...] estudos de Carlos Marx e de Engels sobre as classes operárias na Inglaterra; os de Bebel e Liebknecht sobre as da Alemanha”. A referência da pergunta deve ser a criação, em 1890, do Partido Operário (vinculado à *Liga Democrática Italiana*) no Brasil, que dura até 1892 (Silva, [s.d.], p. 15). Leandro Konder (p. 69; e 71, respectivamente) indica (a) que o jornal Republicano de Recife, *O Seis de Março*, já em 1872 publicava transcrições de marxistas espanhóis e indica que, nessa época de formação da *Escola de Recife* estavam lá, além de Sylvio Romero, também Tobias Barreto, Araripe Júnior, Artur Orlando, Aníbal Falcão, Inglês de Souza, Vitoriano Palhares, João Barbalho Uchoa Cavalcanti, José Mariano Carneiro da Cunha e Joaquim Nabuco; e (b) que, em 1878, foram publicados, no Brasil, os periódicos *O Internacional Socialista*, em Salvador; *O Socialista*, no Rio de Janeiro; e *O Tribuna Socialista*, em Pelotas. Tanto Leandro Konder (p. 72) como Antônio Ozai da Silva (p. 15) registram que Tobias Barreto analisou as idéias de Marx, em 1883, em discurso de colação de grau de bacharéis em Direito, na Faculdade de Recife. Relativamente ao Rio Grande do Sul, Edgard Carone (p. 59) indica “que durante a I República (1889-1930) saíram no Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná e até em São Paulo inúmeras publicações operárias em língua teuta. Elas não foram analisadas até [1988], fato que poderia mudar parte” da “conclusão” apresentada em *O Marxismo no Brasil*.

objetivo escolhido prescrevem, entre outros, o papel da educação¹ e o da produção literária.² É preciso considerar, ainda e para esse contexto, que a questão do *Livro 10 da Ética a Nicômaco* tem como ponto de partida a mesma *máxima* do *Livro 7*, que inspirou a reformulação proposta por Schopenhauer nos *Aforismos para a sabedoria de vida*.

Aristóteles, naquele texto, coloca em discussão as “ligações muito íntimas” que o *prazer* tem “com nossa natureza humana”, sob a premissa de que “as pessoas desejam o que é agradável e evitam o que traz sofrimento”; essa premissa é importante, naquela organização da argumentação, para explicar o fato de que “na educação dos jovens utilizamos para guiá-los o prazer e o sofrimento” (Aristóteles, 2001, p. 191). Depois de rever as concepções existentes sobre o assunto, propõe recomeçar “o nosso exame desde o princípio” para ver “com maior clareza o que é o prazer e quais são as suas qualidades”: passa, então, a verificar “a natureza do prazer” como “um todo” e, como tal, “perfeito” em contraste com as ações (ou: “movimentos”), que têm “vários estágios e [por isso] durante o tempo consumido em sua realização, todos os movimentos são imperfeitos” (Aristóteles, 2001, p. 195). O passo seguinte, no procedimento usual do autor, é o de classificar os tipos que foram identificados – “Também [...] os prazeres parecem diferir especificamente uns dos outros. [...]” (Aristóteles, 2001, p. 197) –, passando, em seguida, a estabelecer uma hierarquia entre esses tipos, nesse caso sob as premissas de que “o prazer intensifica as atividades” (Aristóteles, 2001, p. 197-198) ou ações das *peças* e, fazendo lembrar da *máxima* de *Brás Cubas* sobre o “cocheiro filósofo [que] costumava dizer que o gosto da carruagem seria diminuto, se todos andassem de carruagem” e do capítulo 156 – *Orgulho da servilidade* (Assis, 1970, v. 13, p. 338; e 410, respectivamente), Aristóteles (2001, p. 199) dispõe que “para cada atividade há um prazer que lhe é inerente”. Entrando no ponto que foi tomado como central também no capítulo 134 – *Cinquenta anos*, de *Memórias póstumas de*

¹ Antero de Quental, por exemplo, expressa já no final da década de 1850 essa preocupação em *Educação das mulheres*; e em *Leituras populares* - “Um dos grandes sintomas de **regeneração e progresso moral** em que vivemos, é, sem dúvida, o desvelado carinho com que, quase por toda a parte, cuidam grandes e pequenos, com interesse ou desinteresseiramente, no melhoramento e instrução do povo – esse grande, inculto, e interessante enjeitado – como dele diz um grande poeta” (Quental, 1982, p. 115, sem grifo no original); e nos comentários aos textos de J. F. Henriques Nogueira, *Estudos sobre a reforma em Portugal*, contemplando, entre outros, o tema do “voto universal” (Quental, 1982, p. 127). Em Sylvio Romero, desde o final da década de 1870 a preocupação se transforma no empenho pela reforma do sistema de ensino na instituição de ensino modelo do Império, o Colégio Pedro II, manifesta também com a publicação de *Programas da cadeira de Filosofia do colégio Pedro II*, no contexto da edição de *A filosofia no Brasil* e *A filosofia no ensino secundário*, além da tese *Da interpretação filosófica na evolução dos fatos históricos*.

² A crítica do texto *Felicidade pela Agricultura: de António Feliciano de Castilho* (sem grifo no original), publicado por Antero de Quental no início da década de 1860 indica já a preocupação do autor com o tema. A produção textual de Sylvio Romero sobre essa questão é clara no início da década de 1880, com a publicação de *A literatura brasileira e a crítica moderna*; de *Introdução à História da Literatura brasileira*; e de *Estudos de Literatura contemporânea*. A relação da literatura com a política se evidencia quando trabalhados em conjunto os textos *Machado de Assis: estudo comparativo de Literatura Brasileira e Ensaios de Sociologia e Literatura*, ambos do final do século XIX e início do XX.

Brás Cubas, Aristóteles afirma que “o prazer inerente a uma atividade digna é bom, e o inerente a uma atividade indigna é mau, da mesma forma que desejar objetos nobilitantes é louvável, mas desejar objetos ignóbeis é condenável” (Aristóteles, 2001, p. 199), para tirar como consequência que “os prazeres intelectuais são superiores aos [advindos cinco] sentidos”, e, com os procedimentos que são recorrentes na obra, aplica a mesma distinção e a mesma hierarquização para com os proprietários de terra/intelectuais e os trabalhadores, divisão fundamental para sustentar as conclusões do *exame* do tema *felicidade*.

A formalização de uma estrutura social com classes definidas e com uma hierarquia rígida torna claro o motivo da escolha de “Esparta”, uma cidade-estado organizada sob o poder militar, por Aristóteles (a mesma escolha de Platão), para modelo da sociedade que favorece a vivência da *felicidade*, isso porque ali “o legislador parece ter prestado atenção às questões de educação e preparo físico dos cidadãos” (Aristóteles, 2001, p. 208). Quanto à defesa dessa organização social consta, ainda no tópico cinco do *Livro 10 da Ética a Nicômaco*, um argumento que atribui essa divisão como estabelecida *por natureza*,¹ contado entre os enunciados que a justificam e que pode ser considerado como segmento que está referido implicitamente por Erasmo no *Elogio da loucura* e no capítulo 149 – *Teoria do benefício*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas* (trocado o *asno* pelo *burro*). Num encadeamento lógico discutível, para Aristóteles

cada animal tem seu prazer peculiar, da mesma forma que tem uma função peculiar, ou seja, a que corresponde à sua atividade. Se pesquisarmos espécie por espécie isto se tornará evidente; o cavalo, o cão e o homem têm prazeres diferentes – **como diz Heráclitos, ‘os asnos preferem o feno ao ouro’**, pois o alimento é mais agradável que o ouro para os asnos. Então os prazeres de criaturas especificamente diferentes diferem quanto à sua espécie, e seria plausível supor que não há diferenças entre os prazeres de uma única espécie. Mas de qualquer modo eles variam em escala pequena [...]. **Se esse raciocínio é correto, como aparenta ser, e a excelência moral e as pessoas boas enquanto boas são a medida de todas as coisas**, as coisas que lhes parecem constituir prazeres são prazeres, e as que elas apreciam as agradáveis. **Se as coisas que elas consideram desagradáveis parecem agradáveis a outras pessoas, nada há de surpreendente neste fato, pois as pessoas podem corromper-se e deteriorar-se de muitas maneiras**; tais coisas não são realmente agradáveis, mas agradáveis somente a pessoas nestas condições (Aristóteles, 2001, p. 199, sem grifo no original).

¹ Cf., por exemplo, a proposição inicial da *Metafísica*: “Todos los hombres, por naturaleza, desean conocer” (Aristóteles, 1986, p. 91).

Definido o critério do que é o *bom* pelas *pessoas boas enquanto boas*,¹ Aristóteles estabelece nova hierarquia, agora entre “os prazeres que tornam perfeitas as atividades” e estes são os “adequados às criaturas humanas”. Os outros *prazeres* o são “somente num sentido secundário ou restrito, à semelhança das atividades que lhes são inerentes”; a mesma divisão entre um grupo com valor superior e outro com valor inferior – obedecida uma hierarquia, portanto –, é estabelecida no tópico seguinte do *Livro 10*, que trata “sucintamente” da “natureza da felicidade”, desta que é “o objetivo final da vida humana”. Ela, que “não é uma disposição moral”, deve ser classificada não entre as “atividades [...] apenas necessárias e desejáveis com vistas a algo mais”, mas “deve ser incluída entre as atividades **desejáveis em si**”, isso porque “não falta coisa alguma à felicidade, ela é auto-suficiente” (Aristóteles, 2001, p. 200, sem grifo no original). A partir dessa divisão Aristóteles faz a mesma diferença adotada por Schopenhauer, entre o *vulgo* e a *elite* – ou, no vocabulário de *Brás Cubas*, entre os *frívolos* e os *graves* – e nela é que pode ser percebido o critério dado pelo narrador de *Memórias póstumas de Brás Cubas* para apresentar como *honrosa* e por *linguagem sublime a melhor parte da vida* iniciada aos *cinquenta anos*, período de predomínio da *reflexão*.

Numa lógica que é própria de Aristóteles, o argumento do tópico seis do *Livro 10* da *Ética a Nicômaco* inicia distinguindo “entretenimento”² (esta “espécie de relaxamento”) de *felicidade* (Aristóteles, 2001, p. 200; e 201, respectivamente). A questão é explorada, ainda, pela distinção entre a *felicidade* e o desejo por lazer das “pessoas que ocupam posição de mando nos regimes despóticos” ou com o desejo das “crianças”, para quem o “mais” precioso “para si” são as coisas “melhores” (Aristóteles, 2001, p. 200-201). O examinador propõe, com essa base e por analogia, que “é de esperar que, da mesma forma que coisas diferentes parecem mais preciosas para as crianças e para os adultos, deva acontecer o mesmo em relação às pessoas más e às boas”; a “felicidade, então, não está no entretenimento”; novamente por analogia, para Aristóteles são *sublimes* ou “**preciosas e agradáveis as coisas que assim parecem às pessoas boas**; e **para cada pessoa a atividade conforme à sua própria disposição** [isto é, por *natureza*] **é mais**

¹ A discussão desse conceito, *bom*, pelo problema causado pela definição do conteúdo, já aparece nos *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, escrito por Xenofonte (In: Sócrates, p. 115-116). O personagem *Sócrates*, no capítulo 8 do *Livro 3*, é inquirido pelo sofista *Aristipo*, sobre o que é *bom* e responde, chamando a atenção para a questão do contexto: “Se me perguntas se conheço algo bom que não seja bom para nada, não o conheço nem tenho necessidade de conhecer”. Na produção literária de Machado de Assis o nome de Xenofonte aparece explicitamente em crônica de 1. fev 1894, em *A Semana*, e no romance *Esau e Jacó*, no capítulo 61 – *Lendo Xenofonte*.

² Aristóteles afirma, ainda, “que seria realmente estranho se o objetivo final da vida fosse o entretenimento, e se devêssemos esforçar-nos e enfrentar dificuldades durante toda a vida com a finalidade de divertir-nos” (Aristóteles, 2001, p. 201). Contra essa argumentação, Pascal (1973, p. 74-85) trata do tema, paralelamente ao tratamento do *tédio* e da *miséria do homem*, nos *Pensamentos* de números 131 a 183.

desejável, e conseqüentemente **é mais desejável para as pessoas boas aquilo que é conforme a excelência moral**” (Aristóteles, 2001, p. 201, sem grifo no original), esta que difere do entretenimento.

Essa lógica, que segue um esquema de encadeamento arbitrário como o adotado pelo autor de *Memórias póstumas de Brás Cubas* na formulação do capítulo 42 – *Que escapou a Aristóteles* e na explicação de *Quincas Borba* sobre a *fome*, apresentada no capítulo 117 – *O Humanitismo*, não provoca problema de nenhum tipo para aqueles *bons* que nascem *abastados* ou recebem *herança*, isso porque o esquema delineado pelo filósofo grego leva à afirmação de que “a vida feliz” e “conforme à excelência” – excluído o entretenimento e incluídas “as coisas sérias”, que “são as melhores” –, porque, para o filósofo grego, “**quanto mais nobre é uma faculdade** [ou: a *razão*; o *intelecto*] ou **uma pessoa**, tanto mais sérias são as suas atividades; logo, a **atividade da faculdade ou da pessoa mais nobre é superior em si**, e portanto **mais apta a produzir a felicidade**” (Aristóteles, 2001, p. 201, sem grifo no original). As coisas *sérias* que produzem a *felicidade* são elucidadas como aquelas “atividades conformes à excelência” e exemplificadas, **(a)** no *Livro 10*, pelo “escravo”, a quem só poderia ser atribuída a *felicidade* se tivesse “também um quinhão de vida livre” (Aristóteles, 2001, p. 201), subentendido aqui que o *escravo*¹ deveria ter terras e não poderia ele mesmo trabalhar nelas; e **(b)** no *Livro Alfa* da *Metafísica*, pelos sacerdotes² egípcios que, para exercerem a atividade intelectual, eram liberados da provisão do próprio sustento porque mantidos pelo Estado. O tópico sete do mesmo *Livro 10* elucida a “atividade [...] **contemplativa**” (Aristóteles, 2001, p. 201, sem grifo no original), estabelecida *conforme à excelência* e por definição, então, o “filósofo” é “o mais auto-suficiente dos homens” justamente por ter escolhido aquela atividade que “parece ser estimada por sua própria causa”. Para o filósofo grego, tal

afirmação parece concordar com o que já dissemos anteriormente e **com a verdade**. Com efeito, em primeiro lugar esta atividade [*contemplativa*] é a melhor, já que não somente o **intelecto é nossa melhor parte**, mas também os objetos com os quais o intelecto se relaciona são os

¹ Em Atenas, havia a possibilidade de um escravo vencer nas *Olimpíadas* e, por isso, ganhar terras, passando, por isso, a ser *homem*. Em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, a formulação de Aristóteles é colocada em discussão, no capítulo 68 – *O vergalho*, pela descrição do comportamento de *Prudêncio*.

² Cf., por exemplo: “De ahí que una vez constituidas todas las técnicas [as *teorias*], se descubrieron las ciencias que no tienen por objeto ni el placer ni la necesidad. Se originaron, en primer lugar, en los países **donde los hombres gozaban de ocio. Por esta razón las matemáticas nacieron en Egipto**, porque en ese país **le fue concedido el ocio a la clase sacerdotal**” (Aristóteles, 1986, p. 93). A relação com o trabalho intelectual fica clara quando se considera que a palavra *escola* vem do grego *σχολή*, que através do latim, *schola* (Highet, v. 1, p. 406), significa *ócio* por contraposição ao trabalho manual, cotidiano, dos adultos, atividade de valor menor porque impossibilita a elaboração do *conhecimento*, isto é, da explicação do *por quê* ou da *causa* de algo.

melhores entre os objetos passíveis de ser conhecidos; em segundo lugar, esta é a atividade mais contínua, já que a contemplação pode ter uma continuidade maior do que a de qualquer outra atividade que possamos exercer. Ademais, supomos que a felicidade deve conter um elemento de prazer, e que a atividade conforme à sabedoria filosófica é reconhecidamente a mais agradável das atividades conformes à excelência; seja como for, considera-se que **a busca da sabedoria filosófica oferece prazeres de maravilhosa pureza e perenidade**, e é de esperar que as pessoas que já conhecem a sabedoria filosófica passem o seu tempo mais agradavelmente que aquelas que ainda se esforçam por alcançá-la. E **a chamada auto-suficiência deve relacionar-se acima de tudo com a atividade contemplativa** (Aristóteles, 2001, p. 202, sem grifo no original).

A terminologia de Aristóteles (2001, p. 203) para caracterizar essa “atividade intelectual”, *desejável por si mesma* e própria dos *nobres*, como “**superior** em termos de importância de seu mérito” na relação com outras também (mas menos) nobres, como as ações políticas e militares, conclui arbitrariamente que a *atividade contemplativa* constitui “a felicidade completa para o homem”. O preceptor de Alexandre, o Grande – este militar que subjugou territórios ao seu domínio real e helenizou-os e é citado¹ no capítulo 70 – *D. Plácida*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas* – passa, então, a considerar essa atividade *mais nobre* na comparação com a proporção da presença de “algo divino” na “nossa natureza [humana] heterogênea” (Aristóteles, 2001, p. 203) através de uma exemplificação do *todo* do organismo, numa formulação que foi retomada pelos ideólogos do Partido Republicano² de meados do século XIX e que pode ser encontrada, invertidos os valores, na exposição de *Quincas Borba* sobre o papel do *rim* no *sistema* sustentado pela *vontade* de *Humanitas*. No *Livro 10 da Ética a Nicômaco*, o “intelecto” do *homem* é afirmado como “divino em comparação com as outras partes do homem”, isto é, “a vida conforme ao intelecto”, para o *filósofo grego*, “é divina em comparação com a vida puramente humana” e o encadeamento lógico arbitrado no segmento de texto é concluído com a afirmação de que “o intelecto, mais que qualquer outra parte do homem, é o homem³ (Aristóteles, 2001, p. 203, sem grifo no original). Essa organização de idéias – de que “a felicidade, portanto, deve ser alguma forma de contemplação”

¹ “O mundo era estreito para Alexandre; um desvão de telhado é o infinito para as andorinhas” (Assis, 1970, v. 13, p. 220).

² Sobre a participação do *Partido Republicano* nas eleições de 1878, cf. crônica de Machado de Assis (1970, v. 2, p. 130), de 11 ago. 1878: “O partido republicano, não obstante as convicções de seus correligionários, nasceu principalmente de um equívoco e de uma metáfora: a metáfora do poder pessoal; e a este respeito contarei um apólogo... persá”.

³ Cf. A primeira proposição da *Metafísica*: “Todos los hombres, por naturaleza, desean conocer. Prueba de ello es [...]” (Aristóteles, 1986, p. 91), onde o conceito *homens* designa, necessariamente, o proprietário de terras, isto é, aquele com direito de voto na *ágora*.

(Aristóteles, 2001, p. 205) que foi incorporada, por exemplo, no modelo de vida defendido por um segmento¹ da igreja medieval, explica essa *sublimidade* na seguinte construção:

Se privarmos um ser humano da ação [política e militar], e mais ainda de produzir [isto é, trabalhar em] alguma coisa, **que** lhe deixaremos senão a contemplação? **Portanto** a atividade dos deuses, que supera todas as outras em bem-aventuranças, deve ser contemplativa; **conseqüentemente**, entre as atividades humanas a que tiver mais afinidades com a atividade de Deus será a que proporciona a maior felicidade. **Uma confirmação adicional desta ilação** é que outros animais não participam da felicidade, porque são completamente destituídos desta atividade. **De fato**, toda a existência dos deuses é bem-aventurada, e [por analogia] a atividade dos seres humanos também o é **enquanto** apresenta alguma semelhança com a atividade divina [...]. **Então** a felicidade chega apenas até onde há contemplação, e as pessoas mais capazes de exercerem a atividade contemplativa fruem mais intensamente a felicidade, não como um acessório da contemplação, mas como algo inerente a ela, **pois** a contemplação é preciosa por si mesma. A felicidade, **portanto**, deve ser alguma forma de contemplação (Aristóteles, 2001, p. 205, sem grifo no original).

Esse arranjo de idéias apresentado, que só pode ser aceito quando a atenção do/da analista se volta para a organização dos operadores lógicos em detrimento da verificação do conteúdo que pretende ser explicado ou, ainda, quando o/a analista parte do pressuposto de adesão à noção de hierarquia, é o que leva Aristóteles (2001, p. 206-209) às propostas sobre educação das *pessoas* para a *felicidade* (que passa a ser um conceito definido pelo conteúdo político) e que o faz introduzir no texto o tema dos fundamentos do Estado *bom e justo*, afirmando que “saber”, pelas palavras, “o que é a excelência moral e a intelectual não é o bastante” porque “**as pessoas** em sua maioria **não obedecem naturalmente** ao sentimento de **honra**, **mas somente** ao de **temor**, e não se abstêm da prática de más ações por causa da baixeza destas, mas por temer a punição” (sem grifo no original). Para garantir o *bom* funcionamento do Estado, afirma, são necessários outros recursos que regenerem² aqueles que não se adaptam ao *sistema*. Nesse ponto é que pode ser encontrada a crítica fundamental de Machado de Assis, apresentada no enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Para Aristóteles, os “dotes naturais” determinados para o indivíduo, para que ele seja *bom e justo*, “não dependem de nós, mas **em decorrência de alguma causa divina** [esses *dotes* determinados

¹ Excluído, por exemplo, Francisco de Assis que, no capítulo 59 – *Um encontro*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, que designa a igreja que abrigou – na *escada* – o mendigo *Quincas Borba*.

² Aristóteles (2001, p. 207) pergunta: “Que palavras **regenerariam** tais pessoas” (sem grifo no original).

por natureza] estão presentes nas pessoas verdadeiramente favorecidas pela sorte”; e “o caráter” dessas pessoas favorecidas *por natureza* “deve de algum modo estar **previamente** provido de alguma afinidade com a excelência moral, amando o que é nobilitante e detestando o que é aviltante”. São essas pessoas que devem estabelecer o que é *bom*, implicado nesse esquema constituído pelo filósofo grego a pena¹ do banimento dos *maus* e *injustos* daquele Estado, porque “a lei [definida pelos *bons*] em sua injunção do que é bom **não é opressiva**” (Aristóteles, 2001, p. 208, sem grifo no original). Toda “a arte e toda indagação” (Aristóteles, 2001, p. 17) de Aristóteles sobre a *felicidade*, então, é sobreposta pela inquirição do tema *política*, procedimento lógico também adotado por partidários das propostas de reforma ou ruptura elaboradas, no século XIX, em contraposição ao Estado existente e, também, de uns contra os outros.² Numa proposição para a qual poderia valer a expressão de *Brás Cubas* quanto a *Quincas Borba – Vê-se nas menores coisas o que vale a autoridade de um grande filósofo o filósofo*, do capítulo 137 – *A barretina* – para o autor da *Política*, elaborar as *leis* de uma cidade, essas que “são por assim dizer ‘obras de arte’ políticas”, “**não é tarefa** para qualquer pessoa **ao acaso**”, mas as “muitas ou poucas” que pretendem fazê-lo devem “tentar capacitar-se para legislar, **na presunção de que podemos tornar-nos melhores graças às leis**”; a pessoa que quiser *legislar* deve ter “o conhecimento adequado [do que é *bom* e *justo*], da mesma forma que na medicina e em todas as outras profissões cujo exercício pressupõe cuidado e discernimento” (Aristóteles, 2001, p. 209-210, sem grifo no original).

O pressuposto hierárquico dado por Aristóteles à epistemologia, nesta em que o *real* é definido pelo examinador não como um ponto de vista possível mas, sim, como o *necessário* e a conclusão resultante estabelece o que é o *melhor por natureza*, está relacionado ao procedimento de dar sustentação a propostas políticas autoritárias que garantem aquela *ordem – natural* – afirmada. Esses tópicos propostos por Aristóteles são os que fundamentaram, também no século XIX, sistemas organicistas elaborados por um segmento de pensadores nos âmbitos da religião,³ da filosofia e da ciência e, por isso, estudados, podem

¹ No caso da igreja medieval, a pena era legislada pelo critério da fé verdadeira e aplicada pela Inquisição; no caso dos Estados autoritários, o critério é estabelecido pelo *sistema* adotado pelo programa do *Partido*, e a execução por tribunais, como no caso do *Terror* jacobino, na Revolução Francesa. Tal processo é apresentado por Machado de Assis (1998, v. 1, p. 286-297) especialmente no capítulo 5 – *O Terror*, do conto *O alienista*.

² Em meados do século XIX, por exemplo: positivistas materialistas; positivistas comteanos; socialistas; socialistas utópicos; socialistas materialistas; comunistas, anarquistas, trabalhistas. Cf., sobre o tema, o ataque de Sylvio Romero (p. 1901, p. 50) aos “positivistas” e aos “materialistas do velho estilo”.

³ Cf., por exemplo, sobre a concordância de intelectuais da época quanto aos pressupostos do *ultramontanismo*, a *Defesa da Carta Encíclica de*

elucidar a relação com o vocabulário utilizado por Machado de Assis para construir o *sistema* de *Quincas Borba*. O conteúdo determinista da teoria do conhecimento aristotélica constitui um dos fatores importantes que permite interpretar a construção de enunciados dos personagens *Brás Cubas* e *Quincas Borba*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, sob o recorte satírico, especialmente se considerado que Machado de Assis faz parte de um segmento importante de literatos que, como outro segmento de pensadores das áreas da religião, da filosofia e da ciência, não aceitavam essas formulações do filósofo grego.

A questão do antagonismo entre duas maneiras de pensar, que aparece salientado no confronto entre *Brás Cubas* e *Pandora* como um tópico importante do enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, pode ser elucidada também pelo aprofundamento da investigação do contexto histórico que sustenta o tratamento dado pelo autor ao enunciado do personagem *Quincas Borba*, secundado pela caracterização de *Brás Cubas* como qualificado para cumprir as exigências de Aristóteles para a atividade racional. O personagem é apresentado por Machado de Assis, no enredo, como um brasileiro *abastado*, com muito tempo *ocioso* e por isso, disponível – como ocorreu com Schopenhauer e Antero de Quental – para as grandes realizações intelectuais; e como amigo de *Quincas Borba*, o personagem exibido como aquele que, desde *criança*, *escolhia sempre um papel de rei, ministro, general, uma supremacia, qualquer que fosse* e que, além disso, não gostava do trabalho. A partir dessa especificação da situação dos personagens e considerado o conteúdo do *sistema* do *Humanitismo*, de promessa de *felicidade* – tendo esse conceito, na Ciência de meados do século XIX, uma conotação política – para a *regeneração* da *humanidade hipocondríaca*, pode ser pensada uma pergunta formulada literariamente no enredo, pergunta não enunciada explicitamente pelo autor, mas com conseqüências importantes para o entendimento do texto como sátira: *se os bons*, aqueles – segundo Aristóteles – *escolhidos por natureza* para o *governo* do Estado e para a *contemplanção* exigida pela atividade científica *realista*, forem como *Brás Cubas* e *Quincas Borba*; e *se*, além disso, a *natureza* não pode ser controlada, isto é, *se* – como *Pandora* – ela é *indiferente* aos propósitos dos *bons*, **então**, como pode ser pretendido o sucesso do *sistema*?

sua Santidade Pio IX, de Antero de Quental.

2.2.3.4 *Egoísmo, Conservação*

Para situar a diferença de abordagens sobre o mundo como está enunciado, se considerado que há um contraste entre os capítulos 117 – *O Humanitismo* e 7 – *O delírio*, é necessário, primeiro, realizar um levantamento dos projetos políticos elaborados com base em modelos metafísicos, orientados pela epistemologia *realista*, que circulavam no Brasil, na década de 1870, verificando como esse vocabulário foi empregado por Machado de Assis na construção do enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Em segundo lugar, é necessário situar o vocabulário trabalhado por Machado de Assis na tradição literária. Um dos modos pelos quais os termos *egoísmo* e *conservação* participam de textos elaborados pelos intelectuais – a *flor* da sociedade escolhida para dirigir o processo de *regeneração* – do século XIX é o dado pela referência do narrador de *Memórias póstumas de Brás Cubas* ao segmento de texto contido no último parágrafo de *A República*, onde consta o mito de “Er, filho de Armênio, originário de Panfilia” (Platão, 2000, p. 352) em que *Lethe*, uma deusa grega, é apresentada julgando as almas dos homens por suas ações, justas ou injustas, levando-os, respectivamente, ou ao “céu” ou às “**profundezas da terra**” (Platão, 2000, p. 354, sem grifo no original). O termo *Lethe* – ou *Oblivion*, ou *Esquecimento* – é utilizado com esse sentido também na *Divina comédia*, mas quando é inserido no contexto do emprego da *linguagem sublime* em lugar da *usual* por *Brás Cubas*, um *defunto autor* e desde a *eternidade*, salienta não um julgamento, mas, sim, a noção da *marcha da vida* como repetição¹ sem objetivo. A expressão da *marcha* como destituída de *progresso* é utilizada por Machado de Assis com essa mesma acepção no terceiro diálogo com *Pandora*, no capítulo 7 – *O delírio*, onde a expectativa de *Brás Cubas* pela *decifração da eternidade* quando da *passagem dos séculos* é impedida pela “rapidez da marcha” que, pelo modo do movimento indicado, “escapava a toda a compreensão; ao pé” desse desfile, informa o *defunto autor*, “o relâmpago seria um século” (Assis, 1970, v. 13, p. 39). O contraste para essas duas formulações, de Platão e Dante, por um lado, e de Machado de Assis, por outro, pode ser encontrado no confronto entre a elaboração do *sistema* de *Quincas Borba* e o juízo de *Pandora*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, não pelo caminho da

¹ “Sabe-o a **dama** que luziu na aurora do atual reinado, e mais dolorosamente a que ostentou suas graças em flor sob o ministério Paraná [...]. Então, se é digna de si mesma, não teima em espertar a lembrança morta ou expirante; não busca no olhar de hoje a mesma saudação do olhar de ontem, quando eram outros os que encetavam a **marcha da vida**, de alma alegre e pé veloz. *Tempora mutantur. Compreende que este turbilhão é assim mesmo, leva* as folhas do mato e os farrapos do caminho, **sem exceção nem piedade**; e **se tiver um pouco de filosofia**, não inveja, mas **lastima as que lhe tomaram o carro, porque** também elas **hão de ser apeadas pelo estribeiro OBLIVION**” (Assis, 1970, v. 13, p. 368-369, sem grifo no original).

identificação de *pessimismo* do literato brasileiro feita por analistas a partir de uma avaliação da contribuição de Sylvio Romero que deve ser verificada, mas pela investigação do contexto político em que os termos *egoísmo* e *conservação* participavam do discurso dos cientistas do século XIX. O critério para o cotejo do modo pelo qual essa expressão é utilizada em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, bem como de outros termos associados a eles, como *melancolia*; *espetáculo*; *dor*; *luta*; *felicidade* (como *cura* da sociedade), com o modo pelo qual eles fazem parte do vocabulário científico da época, para elucidar o objetivo satírico do texto literário, pode ser dado principalmente pelo exame da produção textual de Antero de Quental, Teófilo Braga, Sylvio Romero e Carlos von Koseritz e, através destes, a relação com a de Spencer. Ao mesmo tempo em que o exame desse vocabulário elucidava dados importantes do confronto estabelecido, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, entre as maneiras de compreender a existência expressas nos enunciados de *Quincas Borba* e *Pandora*, também pode situar a reação de Sylvio Romero ao texto e indicar pontos recorrentes entre a abordagem de Machado de Assis e de outros literatos sobre os *sistemas* científicos elaborados sobre base epistemológica metafísica.

2.2.3.4.1 Terminologia em projetos políticos e estéticos organicistas do século XIX

Um indicativo da forma pela qual a terminologia científica da época contribuiu para a formação do ideário político e estético dos intelectuais portugueses e brasileiros que pensavam soluções para os *males sociais* detectados, propondo soluções políticas que pensavam a literatura como parte integrante delas pode ser encontrado na produção textual de Antero de Quental, Teófilo Braga, Sylvio Romero e Carlos von Koseritz. Em *Tendências gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX*, publicado na *Revista de Portugal*, em 1890, por exemplo, o autor português que fomentou a *Questão Coimbrã*, inquirindo sobre o que “há de absoluto no pensamento humano e o que há de relativo na consciência que o pensamento tem de si mesmo” (Quental, 1942, p. 232), repete questões apresentadas em poemas¹ de trinta anos antes – por exemplo, em *Panteísmo*; *À História*; e *A idéia* – para defender “a síntese do pensamento moderno, preparada pelos filósofos” metafísicos, em que procurava demonstrar que essa “tem de ser a obra coletiva

¹ O poema refere a “grande natureza”, como “alma turva”, com “energia íntima”, “impulso universal! forte e divino”, em *Panteísmo*. O poema *A História* desvenda a *marcha da civilização* para cantar a “Igualdade”, a “Unidade” e a “Liberdade”, constituindo, segundo o editor Antônio Sérgio, um “ato de fé na redenção do mundo pela ação moral do amor fraterno”, com as mesmas posições de Proudhon. *A Idéia* é apresentada no poema como “o sumo Bem, o Verbo, a Essência, / [que] Só se revela aos homens e às nações / No céu incorruptível da Consciência!” (Quental, 1943, v. 2, p. 23-62).

da humanidade culta” (Quental, 1942, p. 232). Nos artigos e poemas em que a argumentação está construída com as mesmas referências culturais – mitologia grega; vocabulário bíblico; vocabulário religioso;¹ vocabulário filosófico; teleologia – utilizadas por Machado de Assis em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, esse *apostolado* é defendido como *ideal* a ser realizado na *história*:²

“**não será** (custa-me pouco reconhecê-lo), **um grande e perfeito sistema**, uma impecável civilização dialectiva; **mas será muito mais e melhor do que isso**, um alto ideal comum, **um princípio universal de inspiração**, falando a todas as potências da alma humana, e a cada uma na sua língua, acessível e fácil ao coração dos simples como profundo à penetração das altas inteligências, e tão rico de luzes para a ciência como de estímulos para a consciência. **O espírito criador da civilização moderna ver-se-á nesse ideal** [pensado na epistemologia platônica] **como num espelho**, e cada vez com maior clareza. Ou antes, para me expressar em linguagem mais exata, será esse mesmo espírito, que é **já o espírito da humanidade** (pois a civilização moderna absorve já **todas as raças e nações em sua catolicidade**) tornado consciente e **progressivamente realizado em fatos** [pelo *federalismo*] – nas instituições, nos costumes, na vida moral. E, se definir o espírito duma civilização e torná-lo cômico de si mesmo é a obra essencial da filosofia, não se poderá dizer que a filosofia moderna tenha mentido à sua **missão** (Quental, 1942, p. 309, sem grifo no original).

O interesse pelo *espírito criador da civilização moderna*, que deve trabalhar cientificamente para tornar *existencial*³ aquele *ideal*, está subordinado ao objetivo político expresso no discurso sobre as *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*, o mesmo que mobiliza o ataque à tradição

¹ Cf., por exemplo, a construção que insere a relação com outras religiões e conclui com uma avaliação semelhante à formulação de *Quincas Borba* relativamente a Voltaire e Pascal, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*: “Para o santo, o mundo cessou de ser um cárcere; ele é pelo contrário o senhor do mundo, porque é o seu supremo intérprete. Já por ele é que o Universo sabe para que existe: só ele realiza o fim do Universo. Estes pensamentos [...] concatenados sistematicamente, formam o que eu chamei, embora ambiciosamente, a minha filosofia. O meu amigo **Oliveira Martins apresentou-me como um budista. Há**[,] com efeito, **muito coisa comum entra as minhas doutrinas** e o Budismo, **mas creio que há nelas mais alguma coisa do que isso**”.

² Cf., por exemplo, um resumo das concepções da segunda metade do século XIX: “Guizot”, entre outros nomes “ilustres”, reclamavam “contra a imposição das inflexíveis *construções*, pretendidas históricas, de Hegel e da sua escola. A história tinha encontrado, é certo, nesse seu revolver de tanta poeira humana, leis naturais e leis morais, uma certa regularidade e necessidade na grande trajetória dos fatos: mas, ao lado disso, encontrara também alguma coisa que não parecia depender de lei ou necessidade conhecida e que teoria alguma da humanidade, por mais ampla e complexa, lograria prever: tinha encontrado o *fortuito*. Providência? acaso? liberdade humana? Tudo é possível: mas o certo é que estava aí um elemento irredutível à teoria, elemento considerável, de mais a mais, mas ainda que o não fosse, bastante, só pelo fato de existir, para despedaçar os sistemas históricos mais bem *construídos* e para inibir qualquer espírito reto de se embrenhar no estudo do passado com idéias preconcebidas e sistemáticas. Não há filosofia da história, diziam esses grandes historiadores; ou, se uma filosofia da história é possível, será só pela análise e comparação dos fatos, pela inspiração imediata do gênio da humanidade, latente nas suas obras [...]. As civilizações sucedem-se: mas onde está a necessidade dessa sucessão? [...] Napoleão [...] Alexandre [...] Paulo [...]. Onde está a necessidade em tudo isto? E[,] todavia, a teia da história é urdida com estes acidentes” (Quental, 1942, p. 257-258).

³ O termo é utilizado por Antero de Quental para sintetizar o aspecto político do conceito *existência*, que, no século XX, foi trabalhado por um segmento importante de filósofos: “A força da inação, a perspectiva da morte vizinha, a ruína de muitos projetos ambiciosos e uma certa acuidade de sentimentos, própria da nevrose [ou: neurose], puseram-me novamente e mais imperiosamente que nunca, em face do **grande problema da existência**. A minha antiga vida pareceu-me vã, e **a existência em geral incompreensível**. [...] O Naturalismo, ainda o mais elevado e mais harmônico, ainda o de um Goethe ou de um Hegel, não tem soluções verdadeiras, deixa a consciência suspensa, o sentimento, no que ele tem de mais profundo, por satisfazer. [...] O Naturalismo, na sua forma empírica e científica é o *struggle for life*, o horror de uma luta universal no meio da cegueira universal; na sua forma transcendental é uma dialética gelada e inerte, ou um epicurismo egoisticamente contemplativo” (Quental. Apud Braga, v. 2, p. 212, sem grifo no original).

literária portuguesa, em *Bom-senso e bom-gosto: carta ao Excelentíssimo Senhor Antonio Feliciano de Castilho*,¹ para explicitar a “missão do escritor”,² o “sacerdócio, um ofício público e religioso de guarda incorrutível das idéias, dos sentimentos, dos costumes, das obras e das palavras”, que resume a tarefa desse novo “escritor, o poeta, o apóstolo”³ pelo cultivo de “toda a independência de espírito, toda a despreocupação de vaidades, toda a liberdade de jugos impostos, de mestres, de autoridades” (Quental, 1942, p. 33-34), ambição expressa no *discurso* sem que o autor tivesse citado expressamente o programa metafísico – *o Verdadeiro* – a ser adotado por meio de tal *independência*. A situação da sociedade portuguesa da época é lida, por Antero de Quental (1942, p. 38) pelo critério de que “há toda uma **humanidade em dissolução**, de que é preciso extrair uma humanidade viva, sã, crente e formosa”.

Um viés de investigação que pode ser adotado para a compreensão do aspecto político da produção textual de Antero de Quental é o da verificação dos dados biográficos levantados na história literária do período a que esse autor pertence. Se a fase da vida do pensador português que inicia em 1882, é aquela em que “seu cérebro vai agitando e aprofundando os maiores problemas filosóficos, morais, sociais e políticos do século, na mais nobre e torturada ânsia pela ‘**Verdade do Universo**’”, essa busca é empreendida na procura da “**realidade por excelência**, a única realidade plena”, tendo por único culto, na consciência do justo, a **renúncia a todo o egoísmo** – a Renúncia, fundamento e alicerce do mundo moral, ‘inspiradora secreta da grande arte como do grande pensamento’, chave do ‘íntimo segredo das coisas’” (Sampaio, p. 169, sem grifo no original), o esforço conceptual denota, pelo vocabulário empregado na descrição do

¹ No *Apêndice* ao artigo *A dignidade das letras e as literaturas oficiais*, Antero de Quental avalia António Feliciano de Castilho como um “escritor mediano”, porque “o seu **caráter essencial** não é **uma idéia**, um sentimento, um princípio, um modo seu de conceber a sociedade, o indivíduo ou a natureza, alguma coisa íntima que distinga entre todas as suas criações”; ele não tem “uma **idéia fixa**, uma **aspiração dominante**, um **espírito único**”, exigências da nova literatura, que “são muito exclusivos, muito absorventes, muito rígidos para se dobrarem às exigências de um papel cujo caráter [como o de Castilho] varia de hora em hora com a flutuação do gosto e do capricho público”; aquele Castilho, “o celebrado chefe da literatura oficial é feliz, glorioso, ilustre e aplaudido escritor – mas é por isso mesmo que não tem **missão**, não representa um **princípio**, não diz uma certa coisa ao espírito do povo e não é um grande escritor” (Quental, 1942, p. 73; e 75, sem grifo no original).

² A base da concepção de *missão* está na dependência de um conceito de *Natureza* e de um conceito de *Ser*, apresentados sob a noção de *causa* proposta por Aristóteles, respectivamente nos artigos *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*, publicado em 1890, e em *Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou Filosofia da liberdade*. O material, encontrado no espólio, constituía “os **preparativos** para a obra especulativa que ele planeava e tinha em vista escrever” (Santana Dionísio. In: Quental, 1946, p. 34-35, sem grifo no original). A definição do *Ser*, apresentada em *A missão fundamental da metafísica*, estabelece a diferença entre o *ser* como “o mundo, o fenômeno” e o *Ser* como *essência*, sendo esta última “definição [a] que dá a inteligência abstrata” para o conceito (Quental, 1946, p. 34). O *ser* (como fenômeno) é afirmado encontrando a liberdade quando realiza o verdadeiro *Ser* – *idéia fixa* – o que é a *causa*, aquele que “subsiste por si, o Absoluto, o que está para além dos sentidos, para além do mundo dos fenômenos, o *quid* imutável e sempre idêntico que suporta a diversidade, alteração e movimento contínuos das coisas reais. Toda a **Realidade**, diz a razão, pressupõe o **Absoluto** como [sua] **substância e causa**. A **realidade** não é mais do que um começar e acabar, **um turbilhão** em que tudo tem um limite no espaço e no tempo, uma fuga e dispersão infinita de todas as coisas (Quental, 1946, p. 34-35, sem grifos no original). Nessa formulação o pensador português segue a definição hegeliana de que “si algo tiene verdad, lo tiene por medio de su idea, o sea *algo tiene verdad sólo por cuanto es idea*” (Hegel, p. 665).

³ Cf. Alberto da Costa e Silva (p. 238) sobre a recepção, no Brasil, da obra de Antero de Quental e de “outros **apóstolos** da Idéia Nova” (Silva, 1992, p. 238, sem grifo no original).

comportamento, a influência da abordagem epistemológica *realista*. Tal período é subsequente aquele em que o intelectual tornara-se, por opção que durou uns poucos meses, operário de gráfica^[1] para tentar viabilizar o *ideal* que o levou, na primeira parte da década de 1870, à fundação, “em 1871”, da “seção portuguesa da Internacional Socialista” (Figueiredo. In: Quental, 1942, p. 15), quando também foi acometido da doença chamada, na época, de *melancolia* ou loucura,² que durou toda a década, com crises de “insônias implacáveis” que levavam a “fúrias irresistíveis” (Sampaio, p. 166-169). Nesse mesmo período Antero de Quental “trabalhou [...] largamente numa grande obra em prosa, o *Programa para os trabalhos da geração nova*”,³ manuscritos “que destruiu em 1875” (Sampaio, p. 166) e que foram chamados de “testamento filosófico” pelos “seus íntimos” (Dionísio. In: Quental, 1946, p. 31). A doença culminou, em 11 set. 1891, no suicídio do intelectual português (Cf. Sampaio, p. 170).

A concepção *verdadeira* que organiza a defesa da proposta de *socialismo* e de *federalismo*, feita por Antero de Quental, é apresentada, por exemplo, em *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*, apresentado em 27 maio 1871, numa das conferências do *Cassino Lisbonense*, além de constar em artigos diversos na época (Cf. Quental, 1982). O folheto de divulgação apregoava as *Conferências* como momento de estudo sereno da “significação dessas **idéias** e a legitimidade desses **interesses**” para “**investigar** como a **sociedade** é, e como ela **deve ser**, como as Nações têm sido, e como as pode fazer hoje a liberdade; e por serem elas as **formadoras do homem**, estudar todas as idéias e todas as correntes do século”, sendo as *idéias* e *interesses* apresentados como o processo, em curso na Europa, “dos partidos que **lutam**” para a “**transformação** política” e para a “**regeneração** da organização social” (Quental, 1982, p. 253, sem grifo no original). Essa preocupação está superposta à reflexão sobre a humilhação econômica e política de Portugal de meados do século XIX, a que durava três séculos na península ibérica, apresentada como época do “abatimento” e da “prostração do espírito nacional, pervertido e atrofiado por uns poucos séculos da mais nociva educação” (Quental, 1982, p. 293, sem grifo

¹ Sobre a ambição de “encarar a vida de frente”, de 1866, pelo trabalho e a desistência, em seguida da decepção, cf. Albino Forjaz Sampaio (p. 163-164).

² “Durante a grande crise pessimista (1874-1880), Eça de Queiroz descreveu-o com a ‘face emaciada e sobre ela espalhada aquela sombra, semelhante a um reflexo de coisas negras, que outrora deu a Dante a reputação de descer cada noite ao inferno’” (Sampaio, p. 154). António José Saraiva (p. 920) introduz, para esse período de doenças, a avaliação de que “a sua filosofia evolui a partir de então num sentido pessimista”, sem a explicitação do conteúdo que atribui ao conceito.

³ Cf. também, Fidelino de Figueiredo (In: Quental, 1942, p. 25-26): “A obra existiu e foi conhecida e noticiada. [...] Em 7 jul. 1871, estava adiantada [...]. E o jornal, *A República*, de 12 maio 1875, anunciou a sua próxima publicação”.

no original), da qual, propõe utilizando um vocabulário do catolicismo, por um tipo de “ato de contrição pelos [...] pecados históricos” os portugueses viriam a se “emendar e **regenerar**” (Quental, 1982, p. 256, sem grifo no original).

O período da *decadência* é contado por Antero de Quental não desde o período da dominação espanhola sobre Portugal – de 1580 até 1640 –, mas, sim, desde a da independência das *Províncias Unidas da Holanda* do domínio imperial espanhol, em 1648, e da proclamação da *Republica* inglesa – governada por Cromwell, de 1649 até 1568 –, sistema político substituído, com a *Revolução gloriosa* de 1688, pela monarquia com poderes limitados. Implicitamente referidas pelo autor para significar o resultado econômico que derivou no domínio sobre o comércio mercantilista mundial e promoveu a concentração de capital que impulsionou a *Revolução industrial* em ambos Estados. Essas *lutas* são as que servem de apoio para a proposta elaborada pelo *republicano*, fundador da seção da Internacional socialista, de limitação do poder da monarquia portuguesa, apresentada como exigência de uma possível recuperação da economia ibérica sob a forma de *federação*. A reivindicação é sustentada pela lembrança do passado português, descrito – do ponto de vista do colonizador – como “de força gloriosa e de rica originalidade” (Quental, 1982, p. 256). A concepção política sobre o processo civilizatório na península – examinado desde as origens romanas – tem como objetivo indicar a “educação [definida pelo catolicismo¹ do Concílio de Trento], que” os portugueses se deram “durante três séculos” como a causa de “todos os [...] males” (Quental, 1982, p. 294). A reação aos “erros históricos”, propôs então, com a finalidade de Portugal readquirir o seu “lugar na civilização” e para entrar “outra vez na comunhão da Europa culta”, era a de estabelecer oposição “à *monarquia centralizada*, uniforme e impotente” pela “**federação republicana** de todos os grupos autonômicos, de todas as vontades soberanas, alargando e renovando a vida municipal, dando-lhe um caráter democrático, porque só [a *federação*] é a base e o instrumento natural de todas as reformas práticas, populares, niveladoras [das classes sociais]”; e pela oposição “à inércia industrial”, pela “iniciativa do trabalho livre, a indústria do povo, pelo povo e para o povo, não dirigida e protegida [isto é, contida] pelo Estado, mas espontânea”, ressaltando o autor que tal movimento “não [deveria estar]

¹ Cf., em Antero de Quental (1982, p. 270–279), a acusação de absolutismo do Estado Português sustentado pela política de Roma, que é diferenciado do *catolicismo* como teologia tomista e analisado por contraste com os que adotaram princípios das *reformas religiosas*.

entregue à anarquia cega da concorrência [então, *mercantil*; no conceito atual, *comercial*], mas organizada numa maneira solidária e equitativa, operando assim gradualmente a transição para o **novo mundo industrial do socialismo**, a quem pertence o futuro” (Quental, 1982, p. 294-295). O exame das *Causas* encerra com um chamado para a ação do *povo* dessa sociedade, na qual estão implicadas **(a)** as questões do ensino da população e do papel da literatura nesse ensino; **(b)** o tema da *luta*, indicando, pela formulação, para os problemas das diferentes interpretações do conceito entre os diversos grupos *materialistas* que se formaram a partir do ideário comum sobre a *Natureza*¹ recebido do século XVIII para implementar o novo sistema político formulado com base na epistemologia *realista*; além de **(c)** introduzir os temas fundamentais da *raça* e da *regeneração*,² que são utilizados pelos intelectuais desses grupos *materialistas* para descrever – pela ciência – a *marcha da civilização* e os problemas que impediam – depois da *Revolução Francesa*; da *reação* do *Congresso de Viena*; e das crises de 1830 e 1848 – a *evolução* dela na direção do *progresso* que garantisse a *igualdade* dos homens:

Somos uma **raça decaída** por ter rejeitado o espírito moderno: **regenerar-nos-emos** abraçando francamente esse espírito. O seu nome é *Revolução* [ou: *luta*]: *revolução*³ não quer dizer guerra, mas sim paz: não quer dizer licença, mas sim ordem, ordem verdadeira pela verdadeira liberdade. Longe de apelar para a insurreição, [essa *revolução*] pretende preveni-la, torná-la

¹ Cf., para a relação entre a concepção sobre a *Natureza* e a aplicação da noção de organismo para o Estado, que passou a ser formulada no século XVIII, com as consequências para a área da produção literária: o capítulo 25 – *La concepción orgánica del Estado*; e capítulo 26 – *Teoría del Estado federal* (Gettell, 1930, v. 2, p. 256-291); a *Sexta parte – La filosofía en el siglo XIX* (Störig, p. 489-613); *Parte I – Desde la Revolución francesa hasta Auguste Comte*; e *Parte II – Desde Auguste Comte hasta Henri Bergson* (Clopeston, p. 21-214); capítulo 37 – *As realidades e as aparências do século dezenove*, incluindo um subtítulo sobre *O surto e o predomínio do romance na literatura* (Wells, v. 3, p. 188-300); *Tercera parte – Disgregaciones* (Hazard, p. 271-449); os subtítulos 1 – *Las condiciones de la vida intelectual*; 2 – *La monarquía: el Romanticismo*; e 3 – *Las ideas y las formas*, da *Parte Cuarta – El siglo XIX* (Barrière, p. 318-369); *Quinta parte – El siglo XIX* (Claretie, p. 441-1015); capítulo 27 – *Filosofía de la Naturaleza* (Fraile, v. 3, p. 917-952). Cf., especificamente sobre a literatura, nesse contexto, por exemplo: dos capítulos 7 – *The psychology of literary invention: mechanical and organic theories*; a 11 – *Science and poetry in romantic criticism* (Abrams, p. 156-335); *O Romantismo em Portugal* (França), a 5.^a época – *O século das luzes* e a 6.^a época – *O romantismo* (Saraiva, p. 596-1005); e *A recepção literária de H. Heine no Romantismo português: de 1844 a 1871* (Delille).

² Cf. Astrogildo Pereira (1958, p. 71-76), sobre a entrada, no Brasil de 1870, de idéias novas em meio às grandes crises da época (final da *Guerra do Paraguai*; a *Questão militar*; a *Questão religiosa*) e da “sangria da economia” sob o liberalismo: o grupo de Miguel Lemos e Teixeira de Souza, defendendo o *positivismo comtista*, fundou, em 1874, “*A Idéia*, revista de ciências e letras, em que se prega ‘a **regeneração política e moral do grande povo brasileiro**’” (sem grifo no original).

³ Cf. os artigos *Guerra de classes*; *As duas democracias*; e *A política do socialismo*, publicações anônimas de Antero de Quental (1982, p. 363-366), em que o modelo de sociedade é o *catolicismo da idéia*, concepção enunciada em *Arte e Verdade*: “A inspiração e o pensamento são os dois eternos combatentes que o homem mandou à conquista do mundo: diferentes são as armas; mas no pendão de ambos está gravada esta mesma legenda: Verdade. A Religião chama-lhe Deus; a Ciência chama-lhe Idéia” (Quental, 1923, v. 1, p. 323). Cf., sobre o tema, os capítulos *Evolução e Revolução*; *Sociologia e Socialismo*; *A Questão Social e a Questão Política*; e *Socialismo e Republicanismo* em *Antero de Quental: história, socialismo, política*, de Fernando Catroga (p. 125-223). Cf. Joel Serrão (In: Quental, 1982, p. 40) para os dados sobre a secularização do discurso religioso na produção textual de Antero de Quental, como “assunção da sua missão de revolucionário”, em que “a libertação anterior da filosofia implícita e explícita do catolicismo ocorrerá nos termos de uma dada assunção da **dialética hegeliana** acerca do transcurso das realidades civilizacionais, na qual o jovem iconoclasta subsumia, como tese, a ação cultural da Igreja”; essa base é a que implica o apoio dado, na *Defesa da Carta Encíclica* do papa Pio IX, quando a autoridade eclesiástica apresenta claramente a linha política antiliberal de Roma. Paralelamente a análise de Joel Serrão, é preciso considerar também que o catolicismo de Portugal está caracterizado pelo messianismo, na forma do *sebastianismo*.

impossível: só os seus inimigos, desesperando-a, a podem obrigar a lançar mão das armas. Em si, é um **verbo de paz** porque é o verbo humano por excelência (Quental, 1982, p. 295).

A discussão sobre a *marcha da civilização* provoca, em Portugal e no Brasil, a formação de grupos e o embate entre eles, manifesto pela imprensa. Essa base – que é apresentada por alguns autores como *sociologia* e considerada paralelamente à defesa da teoria científica *Verdadeira* sobre a política que os intelectuais faziam –, consta no artigo em que Antero de Quental analisa e critica os limites – diante das exigências da *revolução republicana* – do texto *Teoria do socialismo*,¹ de Oliveira Viana. O intelectual da *Geração Coimbrã* defende o ponto de partida da “doutrina” apresentado naquele livro, onde “sem hipocrisia, sem compromissos nem restrições ou meios termos, [Oliveira Viana] afirma resolutamente o **Socialismo** como o **credo** filosófico do espírito moderno, e como o termo natural a que vem dar o movimento da história moral e social da Europa” (Quental, 1982, p. 386, sem grifo no original). Contrapondo o “Trabalho” ao capital, Oliveira Viana apresentava – continua a avaliação de Antero de Quental – como “dever” o de “**mostrar a luz, ainda aos que fecham de propósito os olhos**” e se negam a compreender, em 1872, que “se o **Socialismo é Ciência e Consciência**, o Socialismo é necessariamente **Paz, Ordem e Progresso**” (Quental, 1982, p. 386-388, sem grifo no original). A concepção apresentada é a mesma de sete anos antes, enunciada na *Nota* para as *Odes modernas*, expressa pelo vocabulário de defesa da *idéia* dos *republicanos*, estes caracterizados como “a Igreja militante da Revolução” (Quental, 1982, p. 201), vocabulário que pode ser encontrado em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, pela expressão de *Quincas Borba* quando propõe a *Brás Cubas*: “Fundar um jornal [...] e ‘desmancha toda esta igrejainha’” (Assis, 1970, v. 13, p. 381).

A *Nota*, no texto do poeta português, busca explicar a “tentativa, em muitos pontos imperfeita, seguramente, mas sempre sincera, para dar à poesia contemporânea a cor-moral [sic], a feição espiritual da sociedade moderna, fazendo-a assim corresponder à alta missão que foi sempre da Poesia em todos os tempos”; esse é o “princípio” que guia aquele para quem a “retidão imparcial da sua lógica, havia de

¹ Publicação original anônima, de 1872, em que saúda a edição do livro *Teoria do socialismo: evolução política e econômica das sociedades da Europa*, de J. P. Oliveira Martins: “Pois quê! já nesta boa terra de **Portugal, neste país de Cocanha da burguesia**, onde só ela durante tanto tempo tem educado o espírito nacional e inspirado com as suas banalidades conservadoras uma literatura erma de idéias e de aspirações – **já em Portugal há quem escreva um livro que legítima** e fundamenta pela filosofia e pela história **o Socialismo...**” (Quental, 1982, p. 285, sem grifo no original).

necessariamente concluir com esta outra afirmação – a *Poesia moderna* é a voz da Revolução – porque Revolução é o nome que o sacerdote da história, o tempo, deixou cair sobre a fronte fatídica do nosso século” (Quental, 1982, p. 195). Apropriando-se do vocabulário da tradição religiosa para apresentar, num movimento de atualização do conteúdo, o seu projeto, o missionário da *revolução*, que subordina a literatura ao projeto político, passa a formular os imperativos da publicação da *poesia*: “Como do seu Deus dizia o apóstolo antigo, *in eo vivimus et sumus*,¹ podemos nós com mais razão ainda afirmar do grande espírito de revolta da nossa idade – nele e por ele é que somos, por ele e nele é que vivemos”; o termo *espírito*, utilizado no texto, é apresentado como “a flor da verdade” e o narratário, que deve aderir ao projeto, é especificado claramente: aqueles “a quem pertence o futuro” são “os pobres” (Quental, 1982, p. 195-202). É significativa, nesse processo de apresentação do projeto, a proposição de Antero de Quental, feita num raciocínio semelhante ao do profeta Isaías e com a indicação da superação daquele plano de libertação para o *povo de Israel*: os “apóstolos de um Evangelho tão grande” (como o é o *credo novo* da *revolução*) são os “que andam a pregar ao povo o que o grande antecessor deles, o defunto Senhor dos Exércitos [isto é, o deus de Isaías], não consentiu” anunciar. O nome da divindade do *credo antigo* – *Senhor dos Exércitos* – utilizado para secundar o anúncio da reconstituição do reino de Israel pelos profetas vétero-testamentários da época de decadência do poder de Estado – especialmente do que foi apresentado sob o nome de Isaías,² de guerra contra a dominação estrangeira e de castigo contra o povo avesso ao projeto apresentado, é utilizado por Antero de Quental pela inserção da elaboração literária, no caso, poética, no programa *republicano* de *regeneração*.³ Essa é a questão importante a ser levada em consideração para situar – considerada em paralelo à admoestação que consta na crítica literária de Machado de Assis quanto ao *espírito de seita, mais próprio das gerações feitas e das instituições*

¹ Interpretação, provavelmente pela citação de Tomás de Aquino – “Dicitur enim Act. 17,28: in ipso vivimus, movemur et sumus” (Thomae, 2004) – de segmento de texto sobre a atuação de Paulo em Atenas, em Atos dos apóstolos 17²⁸: “in ipso enim vivimus et movemur et sumus sicut et quidam vestrum poetarum dixerunt ipsius enim et genus sumus” [“É nela, com efeito, que temos a vida, o movimento e o ser. Assim, aliás, disseram alguns dos vossos (o poeta grego Arato e o estóico Cleanto): ‘Pois nós somos também de sua raça’” (Bíblia, 1980, p. 1445). Cf., sobre o texto latino (Acts, 2004): a citação, em outro contexto, em latim, é feita por Voltaire no verbete *Polythéisme*, do *Dictionnaire philosophique* (Voltaire, 2004).

² Cf. Isaías 6³; 8¹³; 14²⁷; e 47⁷.

³ O mesmo ideário é apresentado por Teófilo Braga (v. 2, p. 270-271): “Se o seu [de Camilo Castelo Branco] espírito fosse capaz de submeter-se a uma disciplina, bem proficuas lhe teriam sido estas palavras de Comte: ‘deixai à turba escrevinhadora a fácil demolição passageira de uma frouxa moral pública em proveito exclusivo de algumas afeições privadas. – A **Humanidade** está em um grande trabalho de **regeneração total**: tende a nobre ambição de secundá-la nisso dignamente, em lugar de a perturbar cegamente. **Há mais honra**, neste momento, e também mais glória literária, **em fortificar as verdadeiras noções fundamentais da ordem doméstica**, do que o juntar-se, mesmo com talento, à multidão vulgar dos amotinadores, insensatos ou culpados, contras as bases elementares da sociabilidade humana” (sem grifo no original).

petrificadas – a forma dada pelo literato brasileiro à *dedicatória* da edição em livro de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, em que a inversão do conteúdo do último capítulo do texto de Isaías passa a substituir a epígrafe. Numa mesma linha do anúncio de castigo adotado por *Isaías* no mesmo texto, para o autor das *Odes modernas*,

o ponto são [sadio], **o ponto sensível do corpo** tão **doente da nossa sociedade** é aquele [formado pelos novos apóstolos] e aquele só, porque **o resto, inerte e adormecido**, só acorda um momento para uma vida fictícia¹ com a excitação galvânica, artificial do prazer ou da ambição. A consciência do homem, a independência do espírito, a santidade do direito, isso é o que menos importa a **essa turba de especuladores que**, desde Praça do Comércio até aos Parlamentos e aos Senados [isto é, dos *constitucionalistas* ou *liberais*], se revolve vertiginosamente no chão da pátria, **como vermes sobre um cadáver**, alimentando de putrefação uma vida voltada a uma impureza incurável (Quental, 1982, p. 201, sem grifo no original).

Esse vocabulário messiânico utilizado, nas décadas de 1860 e 1870, por Antero de Quental é apresentado não só sob conceitos da tradição religiosa cristã, mas também numa invocação da tradição literária² ocidental e claramente sob a concepção aristotélica. Teófilo Braga, para ilustrar outra abordagem da denúncia da crise econômica e social portuguesa, naquela época, e uma formulação da solução para essa crise sob a direção de um sistema político *republicano*, portanto defendendo também um projeto autoritário, de base platônica como Antero de Quental. Uma diferença importante entre os enunciados dos dois intelectuais é a da definição do grupo dirigente que deveria conduzir o processo de intervenção política, numa evolução irresistível, mas ambos operam com o mesmo corpo de conceitos e tratam do mesmo modo, como consequência desse projeto político adotado, a atividade literária e o ensino das ciências. A observação da lógica aplicada pelos autores nesses textos, bem como do vocabulário utilizado,

¹ A dicotomia entre *consciência* e *vida fictícia* acompanha a formulação de Schopenhauer, separando a *vontade de viver* da existência individual.

² Cf. outros termos que constam em *Memórias póstumas de Brás Cubas* e são também utilizados pelo autor português: “A **Filantropia**” (diferenciada da “Caridade”) “é prática e secular”, “irmã” da “Justiça” e não da “Poesia”, no artigo *Socialismo e filantropia* (Quental, 1982, p. 439, sem grifo no original); os Tártaros, objeto do jogo de linguagem no capítulo 69 – *Um grão de sandice*, foram citados no argumento contra Castilho, cujo “belo livro” é “só um exercício eloquente de declamação” porque “não se inspira do caráter particular duma raça e duma civilização, dum certo ponto de vista da crítica nacional”; naquele livro, “todas aquelas belas cousas se podem dizer igualmente tanto da história contemporânea como da primitiva, tanto da portuguesa como da italiana ou da **tártara**. Só os acontecimentos é que variam” (Quental, 1942, p. 84, sem grifo no original). Para quem sabe o que são as “altas vistas filosóficas” da “concepção moderna e realíssima da ciência histórica” e como este método se liga ao desenvolvimento do espírito no século XIX, a “forma” do texto de Castilho, de acordo com o julgamento expresso em *A dignidade das letras e as literaturas oficiais*, em 1865, esconde “um grande vazio de idéias”, é entretenimento de “ginástica deslumbrante de palavras, as prestidigitacões surpreendentes de frase”; em seus textos, “as habilidades de **acrobata do estilo** entretêm os olhos com passos e posições, difíceis e complicadas: e, presa a atenção, enleada, esquecida, o resto [a falta de *altas vistas filosóficas*] passa facilmente...” (Quental, 1942, p. 85; 87-88, sem grifo no original).

que conta com conceitos como *humanitas*, *espetáculo*, *luta* (ou: *revolução*) e *conservação*, dos quais especialmente os dois últimos dão o suporte para que ao fenômeno político seja atribuída a possibilidade de elaboração teórica com rigor científico, pode apontar como elemento presente nos diversos textos desses portugueses os mesmos termos inseridos por Machado de Assis no discurso enunciado pela voz do personagem *Quincas Borba*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, obedecida na obra literária uma organização satírica dada por ter sido levado o *determinismo*, contido na proposta lógica, a conseqüências que indicam o seu absurdo. Um dos pontos a serem observados é dado pelo modo de Teófilo Braga historiar a *Questão Coimbrã*, movimento do qual o *comtista* português participou. Ali é estudada a contribuição do trabalho teórico de “pensadores alheios à sistematização da Filosofia positiva” e a “Epopéia da Humanidade” (Braga, v. 2, p. 254), para estabelecer a base da situação atual na *evolução* da humanidade. No subtítulo *Renovação estética*, do capítulo que recebeu o nome por alusão ao manuscrito destruído de Antero de Quental – *Programa dos trabalhos para a geração moderna* –, a *Epopéia da Humanidade* é explicada pela aplicação da lógica dialética¹ e como síntese da *evolução* da literatura que iniciada com o *mito*, nas “eras primitivas”; o autor refere, na continuidade do texto, uma “síntese *fetichista* [que] amplia-se racionalmente na síntese *politeísta*” e “torna-se de concreta em abstrata na síntese *monoteísta*” (Braga, v. 2, p. 237-238). Dali o processo de *evolução*, que foi longo e que o colega de Antero de Quental no curso de Direito de Coimbra descreve, chegou à “Filosofia positiva” para definir “um novo estado de consciência” e oferecer “a melhor previsão do futuro humano”, afirma o analista. Essa evolução, no estágio da segunda metade do século XIX da *marcha da civilização*, “não podia deixar de influir na criação de uma nova Poesia”, esta que é “a **poesia social** na forma superior da Pátria” (isto é, a *Epopéia*, estudada por Hegel na *Estética*²) e substitui a “poesia pessoal”, quando, por sua vez, é superada pela “poesia da Humanidade”, ao constituir o “mais elevado grau de idealização” poética (Braga, v. 2, p. 239-240, sem grifo no original).

A “Poesia positiva”, cuja característica é a de uma “Filosofia final”, definida pelo “intuito afirmativo pela condição de unanimidade, contraposto ao espírito negativo e crítico de uma fase mental

¹ A compreensão do procedimento lógico pode ser realizada pela comparação da formulação de Teófilo Braga com o trabalho de Thomas Kuhn, que no século XX, em *Estructura de las revoluciones científicas*, explica os grandes momentos de *síntese* das Ciências pelo termo *paradigma*.

² Cf. Teófilo Braga (v. 2, p. 246).

metafísica” e que é estudada – como o fez Schopenhauer – na arquitetura, na música e na poesia, quando verificada na comparação entre a “individual e nacional no seu primitivo desenvolvimento” com a *poesia* tornada “humana e universal no século XIX”, faz a “ficção” se transformar “em uma idealização da realidade conhecida pelo critério do **positivo**” (ou: do *material*). Assumindo o mesmo objetivo de missão para a arte apresentado por Antero de Quental sob o vocabulário religioso, o analista continua pela afirmação da “arte” como “**idealização** da realidade por indivíduos disciplinados segundo a filosofia que se elevou à superioridade de *coração*, de *espírito* e de *caráter*” (Braga, v. 2, p. 244-245, sem grifo no original). Considerado sob o ponto de vista da “Sociologia” e nela desde a formulação de Comte, não há indivíduo isolado da “coletividade”, afirma Teófilo Braga (v.2, p. 253); nessa perspectiva é estudada a “Epopéia moderna” como nova *síntese* do processo que culmina na “Ciência”, esta elaborada contra o “intolerantismo religioso” e dirigida pelo comando da “Indústria” e da “federação das nações”. O ápice do processo é a “Confraternidade ou o Humanitarianismo”, resumindo a “*ação comum* em que a espécie [formada pelas *raças* como conceito cultural¹] atinge o máximo de sua força”. Na avaliação do historiador da literatura, o “programa sistemático” da *Geração Coimbrã* foi “formulado tarde” e “por impulsos individuais sob uma forma espontânea”, sendo essa “uma prova de sua verdade”; os “dissidentes” daquela época”, afirma, “compreenderem que **as duas formas de idealização da vida pública e da vida doméstica**, a **Epopéia** e o **Romance**, eram os principais objetivos da renovação estética em todas as Literaturas modernas” (Braga, v. 2, p. 227, sem grifo no original). A “tese fundamental da História”, da *evolução* para a realização da *civilização* na igualdade humana, comum aos autores *materialistas* da época, é a que constitui, para o historiador das *Modernas idéias na Literatura portuguesa*, também autor da *História das Novelas portuguesas de Cavalaria; do Sistema de Sociologia; do Manifesto e programa do*

¹ Cf., por exemplo, *Os povos peninsulares e a civilização moderna*, de Oliveira Martins (v. 1, p. 217); e sobre o “**critério etnológico**”, dado “pelo estudo dos costumes, usos, crenças, superstições”, que serviram de base para a “investigação dos germes dramáticos relacionados com a vida pública”, recuperados nos estudos sobre a literatura e que dão “a prova clara da importância científica destes estudos”: “Uma vez chegados a um tal resultado”, descritos no subtítulo *Estudos sobre as Tradições populares portuguesas – História da Literatura portuguesa* (Braga, v. 2, p. 326), “essas tradições heróicas do Romancelheiro ocidental ligam-se ao problema das raças que povoaram o Ocidente, e aos Ciclos tradicionais que durante a Idade Média se repetiram oralmente na Europa, ou mesmo chegaram a ser elaborados literariamente. Muitas das situações desses Romances representam uma época social proto-histórica, quando a Europa era povoada por uma raça branca não árica [sic]; outras correspondem ao ciclo odissaico [sic] mediterrâneo; outras ao ciclo escandinavo de Sigurd; outras aos ciclos de Carlos Magno e do rei Arthur; ao ciclo mauresco e do Cid, e ao ciclo da elaboração evangélica, e ainda um diminuto número referente a sucessos históricos nacionais. Formava-se assim um **plano natural de classificação** [organizado pelo conceito *evolução*], facilitando a **reconstrução dos Ciclos poéticos** com as várias **contribuições internacionais**” (Braga, v. 2, p. 333-334).

Partido Republicano Português; e de *Soluções positivas da política portuguesa*, o “argumento definitivo da Epopéia” sintetizado no ponto em que

a Ciência e a Arte acordam-se sobre o mesmo fato, **podendo em rigor considerar-se a Epopéia da Humanidade como a Expressão contemplativa da Filosofia da História**. Pensadores alheios à sistematização da Filosofia positiva chegaram a este mesmo resultado; escreve Denis, na *História das teorias e Idéias morais*: ‘ A palavra latina **Humanitas**,^[1] excelente para exprimir a civilização, é efetivamente a *Humanidade*, ela própria, que desprendendo-se da natureza e das peias teocráticas, começa a desenvolver-se livremente com uma energia e uma consciência de si, que não se extinguirão mais, apesar de alguns desfalecimentos e de alguns eclipses aparentes’ (Braga, 1982, v. 2, p. 254, sem grifo no original).

No estudo sobre as *Origens doutrinárias da Escola de Coimbra*, o açoriano apresenta Victor Hugo como “apóstolo da humanidade”, devido, especificamente, à terceira fase da sua produção poética comprometida com o ideal “do grande **espetáculo da República**” (Braga, 1892, v. 1, p. 301, sem grifo no original). Autor dos poemas *Melancholia* e *A Virgile*, e, entre outras obras, da peça teatral em verso *Hernani*, Victor Hugo, nascido em 1802, é indicado por Teófilo Braga como o inspirador da nova produção literária portuguesa da segunda metade do século XIX, indicando para a direção inversa da interpretação de Machado de Assis, que situou os personagens *Brás Cubas* – que, em Coimbra, fez *romantismo prático e liberalismo teórico* – e *Quincas Borba* na geração a que pertence o poeta francês. A oposição dos *revolucionários* aos governos *demagógicos constitucionalistas* (isto é, os liberais, defensores do pluripartidarismo e do parlamento) é apresentada como uma necessidade por Teófilo Braga² relativamente ao aspecto prático da *doutrina*, no que estava alinhado com Antero de Quental. O papel destinado à Ciência, consequência da noção de *Natureza* como *Absoluto* ou *Essência*, define a configuração da pretendida sociedade nova, uma vez que nela é que

¹ O Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, passa a editar a revista *Humanitas*, porque, na apresentação de Rebelo Gonçalves (p. 18), as “línguas clássicas, tornadas instrumentos civilizadores, se constituem novamente línguas imperiais, pela força imortal do espírito”. O conceito *humanitas* está registrado como tal, na história da filosofia, já em Panecio de Rodas (185-110), pensador classificado no tópico “Direcciones predominantemente éticas” da *Filosofia helenístico-romana* (Diccionario, 1983, p. 601).

² Escolhido presidente do Governo Provisório de Portugal para o período de 1910-1911 e, em 1915, eleito para o mesmo cargo (Braga, 2004a; 2004b; e 2004c).

sairá a teoria para a prática efetiva como um poder novo, o poder consultivo^[1] e espiritual, complemento indispensável de todo o poder temporal. Hoje são os governos, que contra toda a ordem filosófica [isto é, contra toda a *metafísica*] disciplinam as ciências com programas obrigatórios intervindo nos quadros da instrução pública; mas **quando um dia se conhecer a missão desinteressada e pacífica das ciências, estas dirigirão os governos**, revelando-lhes quais os fenômenos sociais estáveis, e cuja natureza é a *conservação*, e quais os modificáveis, que[,] sendo paralisados[,] por força produzem a *revolução* [ou: *luta*] (Braga, 1982, v. 1, p. 350, sem grifo no original).

Assim como ocorre no debate da crise social portuguesa promovido pelos dois intelectuais portugueses, que utilizam o *determinismo* como base da lógica e o vocabulário da ciência para fundamentar o projeto político republicano adotado, respeitadas especificidades, como solução futura para os problemas detectados, superação que inclui a subordinação da literatura a esses pressupostos científicos e filosóficos e a determinação do programa de ensino da escola pública em função da consecução do projeto, também a produção textual de Sylvio Romero,² que pensa a crise econômica, social e moral do Império brasileiro, partilha do mesmo vocabulário e lógica, contando com características de preocupação específica com a fundamentação filosófica do discurso que faz a relação mais direta da terminologia, adotada por Machado de Assis na sátira, com a ciência organicista de Herbert Spencer. Os termos *evolução*, *raça*, *Realismo* e *Idealismo* já constam nos títulos dos textos³ publicados antes do julgamento da intelectualidade brasileira que Sylvio Romero fez em *A Filosofia no Brasil* e esses assuntos são retomados, sob o contexto específico, na última década do século XIX. Neste período, os textos *Doutrina contra Doutrina: o Evolucionismo e o Positivismo na República do Brasil*; *Machado de Assis: estudo comparativo de Literatura Brasileira*; e *Ensaio de Sociologia e Literatura* são os que registram a preocupação de Sylvio Romero com o *progresso* do Brasil, levando-o a tratar do tema da atualização da recepção de teorias européias, da produção literária e

¹ O modelo denominado *consultivo* nesse texto, corresponde aquele que, no século XX, por contraposição ao *liberal pluripartidário*, foi chamado de *partido único*, em que, de fato, não há *partidos* e em que a representação se dá por agremiações – de classe – que são consideradas as representativas para o Estado. Cf., sobre o modo pelo qual o debate ocorria, na segunda metade do século XIX, por exemplo: *A democracia em Portugal*; e *Socialismo e Democracia* (Martins, 1957, v. 1, p. 1-10; e 181-216). Cf., sobre o *constitucionalismo* monárquico em Portugal: *Os cinqüenta anos da Monarquia Constitucional* (Martins, 1957, v. 1, p. 87-107).

² Cf. os capítulos 5 – *Influência de Coimbra*; e 7 – *Crítica e polêmica* (Rabello, p. 47-54; 75-92). Cf. também o texto, de 1890, *Notas sobre o ensino público* (In: Romero, 1901, p. 127-216).

³ Entre textos sobre outros temas, como A poesia das ‘Falenas’, os títulos enumerados que referem a preocupação com a ciência da época são: O caráter nacional e as origens do povo brasileiro; Realismo e Idealismo; Se a Economia Política é uma ciência; O espírito novo em Filosofia; Os princípios fundamentais da Evolução; A concepção monística do universo; O problema histórico das raças; Um etnólogo brasileiro: Couto de Magalhães (Mendonça, p. 307-308).

do ensino da ciência no Brasil. Operando com uma abordagem teórica diferente da de Antero de Quental ou de Teófilo Braga, a publicação do primeiro dos livros citados tem como contexto o rechaço ao fundamento *científico* adotado pelos “caricatos diretores do pensamento brasileiro [que] andam aí a empalidecer no *catechismo positivista* [de Comte] e a rezar a Clotilde de Vaux”,¹ os mesmos que desprezaram “as lições do naturalismo científico” e esqueceram “os ensinamentos da síntese moderna, apropriada à democracia contemporânea, de um Spencer, de um Huxley, de um Maine, de um von Ihering” (Roméro, 1894, p. 349). Denunciando o sistema ditatorial instituído pelo grupo militar na presidência do Estado brasileiro republicano – como também o fez Machado de Assis em *A Semana*² – Sylvio Roméro (1894, p. 348) ajuíza o poder militar como “jacobinismo fútil” este que, com o “positivismo estéril” de Comte,³ constituíam as “duas grandes molas que têm transviado a república no Brasil”.

Quando o autor, na *Introdução de Doutrina contra Doutrina*, avalia se havia ou não, na *República*, um *partido* político que pudesse sustentar uma democracia, ele apresenta o resultado desse julgamento com base na análise empreendida a partir da “lei da evolução, cuja fórmula mais completa é aquela que é devida ao gênio de Herbert Spencer”. O pressuposto dessa *lei* científica é difícil de entender sem que se considere que os conceitos da física e da matemática determinista do século XVIII, especificamente os que definem a teoria da *nebulosa*, da mecânica celeste de Laplace;⁴ esse é o pressuposto da afirmação de que “não podem existir fatos sem antecedentes imediatos, sem a passagem de **um estado homogêneo e incoerente** a um **estado de diferenciação e coerência**”, apresentados por Sylvio Roméro (1894, p. XIII) para fundamentar a “existência de instituições” – como a *República* – com “base na vida nacional”. O processo constitucional pelo qual passou o Estado brasileiro no século XIX é avaliado por Sylvio Roméro, no texto, ao mesmo tempo em que é sublinhada a exigência da educação como requisito para a organização social na forma da *República* como necessária. Sylvio Roméro afirma que “o Brasil é um país fatalmente democrático” porque “filho da cultura moderna, depois da época das grandes navegações e das grandes descobertas, [...] depois da constituição forte da plebe e da burguesia, [o Brasil] é, além do mais, o resultado do cruzamento de raças

¹ “Eu disse, algumas linhas atrás, que a doutrina de Auguste Comte trouxe inapreciáveis vantagens à filosofia, mas que no grande todo depara-se com idéias inaceitáveis e perigosas para a ciência” (Roméro, 1878, p. 68).

² Cf. as crônicas publicadas por Machado de Assis no período de 10 set. a 26 nov. 1893 (Koch, 2003).

³ Cf. o subtítulo *Spencer versus Comte* (Roméro, 1894, p. 112-121), sobre as diferenças entre os sistemas *positivistas*.

⁴ Cf. o artigo *Moyés e Laplace*, publicado originalmente em *Vários escriptos*, de Tobias Barreto (1926b).

diversas, onde evidentemente predomina o sangue tropical”. O Brasil, para o autor de *Doutrina contra Doutrina*, conta, por isso, potencialmente com “os dois maiores fatores de igualização entre os homens”, especificados como “a democracia e o **mestiçamento**”¹ (sem grifo no original). Essas duas condições, continua Sylvio Romero, o Brasil tem “de sobra” e ambas “entram amplamente na característica da civilização moderna”, conceito exemplificado pelo que atribui ter ocorrido “na Europa”, onde há “mescla cada vez maior de todas as classes, principalmente a contar da revolução francesa”, e “no resto do mundo, mormente nas fundações coloniais da América, África e Oceania, [onde ocorreu] mistura enorme de raças”.

A análise de uma outra fonte em que estão registradas essas concepções permite contextualizar a preocupação de Sylvio Romero com a questão da miscigenação como fator político importante para a abordagem da *evolução* política, econômica e social do Brasil. O pensamento de Sylvio Romero sobre o *mestiçamento* como fator de progresso e aperfeiçoamento pode ser entendido pela contribuição de Carlos von Koseritz² para o debate sobre a ciência organicista e as conseqüências dela para a política e para a estética. Um alemão que chegou ao Rio Grande do Sul como *brummer* – assim como Carlos Jansen – fixou-se na região e chegou a ser jornalista e ficcionista,³ tendo se ocupado também com a fundação de escolas, mas obedecia à fundamentação filosófica diferente⁴ daquele amigo de Machado de Assis no que se refere à “difusão da cultura, da ciência e da ilustração alemãs”, questões relacionadas com a promoção da “liberdade de consciência” (Oberacker Júnior, p. 23-34). Carlos von Koseritz, naturalizado em 1865, foi eleito para a Assembléia Provincial do Rio Grande do Sul em 1883, onde, por defender o sistema político

¹ Os conceitos são explicitados numa base histórica, pelas nações que desde a antiguidade puderam formar aristocracias, “todas mais ou menos parecidas e apenas modificadas pelas índoles diversas dos povos”, situação que não pode ser repetida nas “nações formadas ontem, quando a realeza já tinha entrado em plena decadência, quando a aristocracia feudal era quase apenas uma reminiscência histórica”, essas, formadas “pelos filhos desses *burgueses das comunas*, aliados aos *peões*, e ainda mais aliados aos *índios*, que eles escravizaram, e aos *negros*, que eles escravizaram ainda em maior escala, nações assim, povos assim entrados para as lutas de nossos dias, são gentes igualitárias, afeiçoadas pela democracia dos novos tempos, que lhes traçou os moldes” (Romero, 1894, p. XXI).

² Cf., sobre dados biográficos, a Enciclopédia Riograndense (v. 2, p. 267-278). Sobre o programa político e a promoção da comunidade teuta no Rio de Janeiro, pela relação com o “senador e literato Alfredo d’Escagnolle Taunay”, Carlos H. Oberacker Júnior (p. 39). Os livros da coleção do visconde de Taunay encontram-se no acervo da Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro. Esta coleção pode ter sido, com o Gabinete Português de Leitura e a Sociedade Germânia, uma fonte importante de informação da literatura estrangeira para Machado de Assis. A coleção pode ser, atualmente, uma das poucas fontes para investigação sobre a literatura estrangeira presente no Brasil, na época, que não foi destruída sob o governo Vargas, no período do Estado Novo.

³ José Fernando Carneiro (p. 13; e 16) registra que Carlos von Koseritz escreveu dramas e romances do “tipo *Viuvinha e Cinco minutos*, de Alencar”; e “estudos sobre a poesia popular rio-grandense”.

⁴ Por exemplo: “Platão compreendeu bem a natureza do meio circulante, a divisão do trabalho, e Aristóteles já nos dá uma idéia perfeita do valor cambiável; os povos e os governos, porém, até bem pouco tempo conservam a errônea idéia [de] que a riqueza nacional consiste em fundo metálico em dinheiro. [...] A maior parte dos sofrimentos da humanidade teve origem na ignorância absoluta ou no conhecimento imperfeito das leis da *economia política*. Esclarecer o povo sobre os dogmas dessa ciência, que é quase uma religião, deve ser o maior empenho da imprensa” (Koseritz, 1999, p. 108); e também: “As inclinações para o mal, como para o bem, nos foram dadas pela natureza: é a tarefa do progresso e da civilização fortificar o bem, que temos em nós, para melhorar a situação do gênero humano. É assim que a velha tese de Aristóteles vigora e vigorará eternamente: ‘Os extremos não prestam; o termo médio é o melhor’” (Koseritz, 1999, p. 124).

monarquista, atuou até o final do Império (Oberacker Júnior, p. 24; e 63-67, respectivamente). Na atividade política que desenvolveu ao lado de outros imigrantes e descendentes de alemães que participaram do Partido Republicano,¹ fez, em Porto Alegre, no ano de 1878, uma das palestras em que abordou temas de etnologia e a economia nacional, apresentada com o título *A terra e o homem à luz da moderna ciência*. Logo no início do texto constam elogios a Tobias Barreto e a Sylvio Romero, que “no norte, [...] manejando com a mão de mestre o escalpelo da crítica, iluminaram a nossa literatura científica com os raios do seu intelecto filosófico”. Esse é o argumento que introduz a proposta de Carlos von Koseritz, de que o “Rio Grande do Sul, esta terra de tradicional progresso e do livre pensamento, não deve ficar atrás” nessas iniciativas progressistas e esse é o contexto a partir do qual resolveu-se “a expor num pequeno ciclo de conferências as idéias fundamentais da teoria evolutiva e contemplá-la em suas relações com a religião e a filosofia” (Koseritz, 1999, p. 20). O autor, “fascinado pelo materialismo” (Oberacker Júnior, p. 46), não cita o comtismo nem mesmo para rebater a teoria, mas cita, sim, os nomes dos mesmos pensadores *naturalistas e/ou materialistas* – Laplace; Stuart Mill; Malthus; Lamarck; Saint-Hillaire; Büchner; Spencer; Huxley; Haeckel; Darwin; von Ihering – que secundam a convicção de Sylvio Romero sobre o *progresso* da humanidade, incluindo a reflexão sobre o “futuro deste globo terrestre, cujo lento desenvolvimento” (Koseritz, 1999, p. 47) constitui o material de estudo da ciência. Nesse processo, afirma no texto da palestra, “**as mesmas leis** que regularam seu desenvolvimento **regularão** também **o futuro de nosso planeta**, pelo que foi e pelo que é podemos imaginar o que será” (Koseritz, p. 47, sem grifo no original). Especial atenção, no texto, ganha a definição “que Lamarck apenas pressentira, [e que] foi por Darwin erigida em sistema inatacável, porque demonstrou que por meio da **luta pela existência** opera-se **na natureza** uma constante seleção do melhor e do mais apto, que cria novas raças e novas espécies, justamente como artificialmente o fazem o criador [de animais] e o jardineiro”; a definição do processo da *evolução*, dado pela “palavra *struggle for life*”,² afirma ainda, “foi o *fiat lux* da moderna ciência” (Koseritz, p. 62, sem grifo no original).

¹ Cf. *Álbum ilustrado do Partido Republicano Castilhisto do Rio Grande do Sul*. Fundado em 1882, o ideário do *Partido Republicano Riograndense* era partilhado por jovens gaúchos formados na Faculdade de Direito de São Paulo; em 1884 passou a ser publicado o jornal *A Federação*, órgão oficial do *partido*, do qual Júlio de Castilhos era redator e pelo qual eram divulgadas as idéias republicanas (Franco, p. 28).

² No capítulo 2 de *The Origin of Species*, Darwin passa a utilizar a expressão *the Survival of the Fittest* – apresentada por Spencer em *Indirect Equilibration*, de *Principles of Biology* – em lugar de “natural selection, or the preservation of favored races in the struggle for life” (Darwin, 2003).

A preocupação de Sylvio Romero, enunciada – como o fez Carlos von Koseritz – dentro do marco da afirmação da *luta* para a análise da *evolução* da *marcha da civilização* no Brasil, também tem uma dimensão claramente política ao propor que a proclamação da *República* deveria ter sido o resultado de um processo interno, brasileiro, de miscigenação “dessas populações novas” (Romero, 1894, p. XXIV) e não de um golpe militar. Numa base teórica *evolucionista* diferente da adotada por Comte, a avaliação de Sylvio Romero é construída com base em critério etnográfico e o juízo é explicitado com dois argumentos propostos contra tentativas de interpretação racista da proposição apresentada, sendo um deles a da frase “o primeiro imperador foi deposto, porque não era *nato*; e o segundo há de sê-lo, porque **não é mulato**”, que atribui ao “marques de Maricá”,¹ para fundamentar a própria convicção de que “não há mais lugar na América para o *sangue azul* da realeza...”, e o outro o da declaração de que, quando refere o conceito “**mestiçamento**”, aplica-o “no sentido mais geral e mais vasto possível, compreendendo os próprios cruzamentos entre si das variedades de uma mesma raça”, acrescentando, “quanto aos entrelaçamentos de raças diversas”, que “é **coisa acontecida na própria Europa**, desde os mais remotos tempos, como está provado pelos competentes” (sem grifo no original). No Brasil, conclui o autor, o processo de mestiçamento “é apenas mais forte, mais vasto, mais evidente”, indicando para a composição desse processo pelos tipos raciais de índios, negros e brancos e não só, como na Europa, por diferentes subgrupos classificados como brancos. Os três grandes grupos raciais que estão no Brasil são referidos pela diferença quanto ao estágio em que se encontram na *marcha da civilização*, esta *evolução* cujo critério é dado pelo domínio da ciência e pelo direito de voto, os dois tópicos que, juntos, indicam o ponto mais adiantado da *evolução humana*. Essa questão não é apresentada por Sylvio Romero para subsidiar um juízo de valor sobre as diferentes raças, isso porque, pela teoria adotada, as diferenças são subsumidas no processo da *evolução* em direção à *civilização*, devendo agir, no Brasil, o “mesmo velho fermento igualitário” que “lá [na Europa] também tem estado e continua a estar em ação”, mesmo que o *mestiçamento*² entre diferentes tipos *brancos*, lá, esteja “desfigurado e submergido na velha Europa” (Romero, 1894, p. XXV). O

¹ O escritor carioca Mariano José Pereira da Fonseca foi o autor de *Máximas, pensamentos e reflexões*, publicadas em *O Patriota* durante os anos de 1813 e 1814, antes da abdicação de Pedro I, ocorrida em 1831 (Cronologia, 2004; e Fonseca, 2004).

² O conceito *mestiçamento* abrange, para Sylvio Romero (1894, p. XXV), o “sentido mais geral e mais vasto possível, compreendendo os próprios cruzamentos entre si das variedades de uma mesma raça”.

resultado é uma formulação em que *raça* ganha o mesmo conteúdo que o termo *nacionalidade* – quando analisado na relação com o *desenvolvimento* – recebeu no século XX. A questão é tratada, na *Introdução de Doutrina contra Doutrina*, pela avaliação dos grupos ideológicos – *jacobinos* e *socialistas* de diferentes segmentos – que estão em atividade no Brasil, no final do século XIX, propondo soluções teóricas elaboradas na Europa para a discussão sobre o regime político ideal para o país, sem considerar o contexto econômico brasileiro. As proposições são apresentadas sob o sugestivo título de embate entre doutrinas para situar o conflito que o autor afirma existir no Brasil, entre a adoção de um programa político republicano, ditatorial, ou de um programa democrata, questão que – pensa em 1894 – seria decidida, no Brasil, pela escolha do último sistema, como ocorreu na “Suíça e na América do Norte”, isso se um “grande partido democrata” fizesse o esforço

por manter ileso o culto da liberdade, da expansão normal de todas as atividades; [por] manter e alargar o direito de **voto** e a intervenção da nação no seu governo; difundir a **instrução** primária dos dois graus gratuita e obrigatória, como obstáculo à ignorância, propício terreno de propagandas esdrúxulas; apoiar o espírito nacional nas suas **tradições legítimas**, nas suas aspirações de **ordem e de integralidade pátria**; promover a **representação direta de todas as classes**[¹] para que tenham meio de ser atendidas em seus justos reclamos; combater o espírito de separatismo, onde quer que ele surja, pugnando pela igualdade prática de todos os estados na gestão da política do país; combater implacavelmente as opressivas idéias e quaisquer tendências e planos de ditatorianismos [sic] de qualquer gênero, pela difusão de uma filosofia mais progressiva e mais de acordo com o espírito dos novos tempos (Roméro, 1894, p. CXV, sem grifo no original).

Ao mesmo tempo em que avalia a falta de relação entre a situação econômica e cultural existente no Brasil e os programas ideológicos de grupos que vêm de fora, Sylvio Roméro faz mais uma indicação – a ser considerada ao lado do conteúdo do conceito político *mestiçagem* – que pode ser importante para a compreensão da avaliação apresentada três anos depois, em *Machado de Assis: estudo comparativo de Literatura Brasileira* e que, além disso, pode situar o vocabulário utilizado pelo literato brasileiro para construir os enunciados de *Quincas Borba* e de *Pandora*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Ponderando sobre as dificuldades dessa relação entre teoria e prática no processo efetivo da *evolução* e

¹ A formulação deixa subentendida a exclusão da representação política da sociedade pela organização pluripartidária. Essa questão, que está presente também na formulação de Spencer, tem paralelo na proposta de Antero de Quental e na formulação da proposta política do catolicismo ultramontano. As conseqüências práticas dessa linha teórica aparecem no cooperativismo, por exemplo, no Rio Grande do Sul, já a partir da década de 1880, entre membros das colônias alemãs e italianas.

depois de elogiar a “aspiração para um melhoramento das classes trabalhadoras” (o “quarto estado”), Sylvio Romero (1894, p. CVI-CVII) refere, na *Introdução de Doutrina contra Doutrina*, o “velho mito do Éden, ou no passado, como queria a teologia, ou no futuro, como querem os socialistas”, para advertir que os defensores desses “devaneios” deveriam temperar tais projetos “com algumas doses de pessimismo”,¹ para o que “a leitura de Hartmann” teria um “efeito tonificante”.

Quatorze anos depois da publicação de *Memórias póstumas de Brás Cubas* e três anos antes de *Machado de Assis: estudo comparativo de Literatura Brasileira*, o autor de *Doutrina contra Doutrina* afirma – com vocábulos semelhantes aos utilizados por Machado de Assis no enunciado de *Pandora*, no capítulo 7 – *O delírio*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, que “o otimismo imponderado gera a afoiteza, produz ilusões irrealizáveis, desequilibra a **marcha da vida**, **atira** os homens e os partidos **atrás de quimeras**” (Romero, 1984, p. CVII, sem grifo no original), sendo, no texto, utopias as *doutrinas* dos outros, não a própria, e encaminhada a argumentação na mesma direção da preocupação de Antero de Quental sobre o risco de insurreições e de Teófilo Braga sobre a *ordem*: “Esse mundo de **aspirações aéreas e insondáveis**, não achando aplicação prática, **sendo derrotado pela realidade**, **vem a produzir** depois o mau humor, o desespero, **o pessimismo** intratável dos anarquistas, dos nihilistas, dos bandeiras negras e de outras modalidades do gênero” (Romero, 1894, p. CVII, sem grifo no original). O analista do contexto intelectual brasileiro, no texto, situa politicamente² o tema, afirmando: “**Eis porque o pessimismo moderado**, que inspira apenas a desconfiança pelas teses absolutas de felicidade indefinida, que nos adverte da improficuidade dos esforços que tendem a um alvo impossível, **é útil**, porque serena o espírito e afasta-o das agitações temerárias” (Romero, 1894, p. CVIII, sem grifo no original).

¹ Os termos *otimismo* e *pessimismo* relacionados a projetos políticos são utilizados também, por exemplo, por Oliveira Martins, em dois artigos publicados em jornais: *Otimismo*, de 1886, sobre o comportamento dos avessos a mudanças em meio ao abatimento econômico de Portugal, exemplificados pela comparação com os personagens *Pangloss* e *Falstaff*; e *Pessimismo*, de 1891, em que a escritora Isabel Leite é elogiada por artigo em que denuncia os *otimistas* – exemplificados pelos que ficaram a o lado da aristocracia da Prússia, inspirados pelos “hinos de Klopstock” (Martins, p. 238) e em que os denunciadores são os *pessimistas*, sendo o “pessimismo [...] a escola da coragem” no contexto português da época. Frederick Clopeston (p. 84) indica o termo utilizado por Marx, que “pensó que eran exageradamente optimistas [os socialistas franceses] por su convicción de que podrían producirse cambios radicales sin violencias revolucionarias”.

² Quando coloca a *doutrina* de Spencer contra a *doutrina* de Comte, tema do livro, o objetivo é o de prevenir os jovens da ditadura defendida pelo pensador francês: “Felizmente, notamos que em todos os círculos de estudiosos, em todos os núcleos acadêmicos e escolares, exceção feita, ao que parece, dos cursos militares, a tendência geral é a de antipatia para com aqueles ferros velhos de cativo espiritual, amontoados pela positividade [sic]. O próprio exército” – afirma antes de 1922 e de 1964 – “há de, talvez não muito longe, compreender que a atração das inteligências está hoje noutros alvos e noutras tendências. É preciso libertar a vida espiritual da nação desse terrível pesadelo da *pedantocracia*, segundo a palavra de Stuart Mill, que eles [os militares] conscientemente adotaram, certamente por verem que lhes assenta às mil maravilhas...” (Romero, 1894, p. 120-121).

mana” na religião, na arte, na ciência, na política ou na indústria – apresentado em *A classificação dos fenômenos em Sociologia*, na segunda parte de *Ensaio de Sociologia e Literatura* – consta o levantamento das “atitudes do **homem diante do enigma do universo** e das **necessidades do seu próprio destino**”, produzidas “pelas imposições da **existência**” e “determinadas pelo **espetáculo das coisas**”, é proposto com a justificativa de que o conhecimento é o que constitui “a fonte de todo o progresso” (Roméro, 1901, p. 52-53, sem grifo no original). Adotando uma proposta cuja base é a classificação dos *fenômenos* elaborada a partir do *realismo* aristotélico, o conhecimento é formado, de acordo com Sylvio Roméro, pela Filosofia (cujo “fim”, pela Ciência, é “o *verdadeiro*”), pela Religião, pela Política (cujo *fim*, pelo Direito, é “o *justo*”), pela Moral (cujo *fim* é “o *bem*”), pela Indústria (cujo *fim* é “o *útil*”) e pela Arte, que “é sempre o domínio do sentimento e da imaginativa; tem por alvo supremo a realização do *belo*” (Roméro, 1901, p. 58). Utilizando o termo *existência*, corrente nessas formulações, para estabelecer o critério de subdivisão da *Arte* como forma específica do conhecimento, a função específica é a de mostrar, “em todos os tempos”, a ocorrência das “*efusões do sentimento e o brinco da imaginação* diante do **espetáculo das coisas** e das **peripécias da existência humana**”, sendo três os subgrupos da manifestação da Arte: **(a)** aqueles que buscam “retratar a realidade da vida”; **(b)** os que se propõem a “realizar por generalização uma espécie de *tipo ideal*”; e, ainda, **(c)** os que indicam a reação “contra a estreiteza da realidade”, procurando, com a maior liberdade, “criar um *mundo à parte e superior*” (Roméro, 1901, p. 58, sem grifo no original). Para o autor, pelo estudo das *escolas literárias* pode ser conhecida a *evolução*¹ de uma *raça*, isto é, de uma *nacionalidade*.

O contexto levantado pelo exame dessas concepções *materialistas* que foram divulgadas no Brasil, pelo menos desde meados da década 1870, pode situar o confronto construído por Machado de Assis entre o discurso de *Quincas Borba* e a manifestação de *Pandora*, que é também a *Natureza*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, especificamente pelo trabalho do autor de estabelecer a diferença – a partir das divergências entre concepções sobre a conceituação de *existência* – quanto à interpretação dos termos

¹ A “evolução” corresponde, “mais ou menos, às chamadas escolas *clássica, romântica, realista e impressionista*, pode ser figurada nos quatro momentos seguintes: *sincretismo primitivo*, determinadamente [sic] nacionalista em suas principais manifestações, representado especialmente na poesia pelo lirismo; *reação contra o personalismo*, dando entrada na Arte aos sentimentos das classes representadas na poesia especialmente pelo drama e pela comédia; finalmente, *co-participação* cada vez mais geral de todos, pela *democracia* [o *igualitarismo*], representada especialmente no romance moderno (Roméro, 1901, p. 58).

egoísmo e *conservação*. Essas concepções *materialistas* são questionadas por Machado de Assis, pelo trabalho satírico realizado, para indicar a fragilidade delas e o literato procede não pelo tratamento direto dos textos dos intelectuais portugueses e brasileiros, mas busca, para a constituição da crítica, os enunciados do pensador que pretende, por sua produção textual, dar a sustentação científica dos projetos políticos. Os termos utilizados por Machado de Assis, cuja origem está nessa elaboração pretendida como científica, constam nos enunciados de *Pandora*, que colocam, no texto literário, em discussão aqueles que são centrais na exposição do sistema organicista¹ de *Quincas Borba*. O termo *egoísmo*, que aparece especificamente nos capítulos 11 – *O menino é pai do homem*² e 79 – *Compromisso*,³ na narrativa da *vida de Brás Cubas*, está contido no conceito “inveja, esse sentimento tão sutil e tão nobre”, que *Quincas Borba* recomenda, no capítulo 117 – *O Humanitismo*, ao estudo de *Brás Cubas*: “facilmente compreenderás”, consta no texto, “que a **inveja** não é senão uma **admiração que luta**, e sendo a **luta a grande função do gênero humano**, todos os sentimentos belicosos são os mais adequados à sua felicidade. Daí vem que a inveja é uma virtude” (Assis, 1970, v. 13, p. 332-333, sem grifo no original). A “filosofia nova”, dada a “clareza da exposição, a lógica dos princípios, o rigor das conseqüências” (Assis, 1970, v. 13, p. 333) não permitia qualquer objeção de *Brás Cubas* e, no texto, é exemplificada pela mesma fundamentação em *atos*

¹ No capítulo 117 – O Humanitismo: Humanitas, o princípio das coisas, é o mesmo homem repartido por todos os homens; concepção repetida no mesmo capítulo: O princípio universal, repartido e resumido em cada homem; no capítulo 146 – O programa: a fina flor dos programas, isto é, o do jornal de Brás Cubas, prometia curar a sociedade, destruir os abusos, defender os sãos princípios de liberdade e conservação.

² “Não se conclua daqui que eu levasse todo o resto da minha vida a quebrar a cabeça dos outros nem a esconder-lhes os chapéus; mas opiniático, **egoísta e algo contemptor dos homens**, isso fui; se não passei o tempo a esconder-lhes os chapéus, alguma vez lhes puxei pelo rabicho das cabeleiras” (Assis, 1970, v. 13, p. 47, sem grifo no original). O tema é abordado também no conto *Capítulo dos chapéus* (Assis, 1998, v. 2, p. 94-95), pela voz do personagem *Conrado Seabra*: “– A escolha do chapéu não é uma ação indiferente, como você pode supor; é regida por **um princípio metafísico**. Não cuide que quem compra um chapéu exerce uma ação voluntária e livre; a verdade é que **obedece a um determinismo obscuro**. A ilusão da liberdade existe arraigada nos compradores, e é mantida pelos chapeleiros que, ao verem um freguês ensaiar trinta ou quarenta chapéus, e sair sem comprar nenhum, imaginam que ele está procurando livremente uma combinação elegante. O princípio metafísico é este: – o chapéu é uma integração do homem, um prolongamento da cabeça, um complemento decretado ‘ab eterno’; ninguém o pode trocar sem mutilação. É uma questão tão profunda que ainda não ocorreu a ninguém. Os sábios têm estudado tudo desde o astro até o verme, ou, para exemplificar bibliograficamente, desde Laplace... Você nunca leu Laplace? desde Laplace e a ‘Mecânica celeste’ até Darwin e o seu curioso livro das ‘Minhocas’, e, entretanto, não se lembraram ainda de parar diante do chapéu e estudá-lo por todos os lados. Ninguém advertiu que há uma metafísica do chapéu. Talvez eu escreva uma memória a este respeito”.

³ “Não acabaria se houvesse de contar pelo miúdo o que padeci nas primeiras horas. **Vacilava entre** um querer e um não querer, entre **a piedade** que me empuxava à casa de Virgília e **outro sentimento**, – **egoísmo, suponhamos**, – que me dizia: – Fica; deixa-a a sós com o problema, deixa-a que ela o resolverá no sentido do amor. Creio que **essas duas forças tinham igual intensidade**, investiam e resistiam ao mesmo tempo, com ardor, com tenacidade, e nenhuma cedia definitivamente. **Às vezes sentia** um dentezinho de **remorso**; parecia-me que abusava da fraqueza de uma mulher amante e culpada, sem nada sacrificar nem arriscar de mim próprio; e, **quando ia a capitular, vinha outra vez o amor, e me repetia o conselho egoísta**, e eu ficava irresoluto e inquieto, desejoso de a ver, e receoso de que a vista me levasse a compartilhar a responsabilidade da solução. Por fim **interveio um compromisso entre o egoísmo e a piedade**; eu iria vê-la em casa, e só em casa, em presença do marido, para lhe não dizer nada, à espera do efeito da minha intimação. Deste modo poderia conciliar as duas forças. Agora, que isto escrevo, quer-me parecer que o compromisso era uma burla, que **essa piedade era ainda uma forma de egoísmo**, e que a resolução de ir consolar Virgília não passava de uma sugestão de meu próprio padecimento”.

que, no capítulo 126 – *Desconsolação*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas* justifica – pelo absurdo – as epidemias. Na exposição do *Humanitismo*, *Quincas Borba* afirma que a

guerra, que parece uma calamidade, é uma operação conveniente, como se disséssemos o estalar dos dedos de Humanitas; a fome (e [*Quincas Borba*] chupava filosoficamente a asa do frango), a fome é uma prova a que Humanitas submete a própria víscera. Mas eu **não quero outro documento da sublimidade do meu sistema, senão este mesmo frango**. Nutriu-se de milho, que foi plantado por um africano, suponhamos, importado de Angola. Nasceu esse africano, cresceu, foi vendido; um navio o trouxe, um navio construído de madeira cortada no mato por dez ou doze homens, levado por velas, que oito ou dez homens teceram, sem contar a cordoalha e outras partes do aparelho náutico. Assim, **este frango**, que eu almocei agora mesmo, **é o resultado de uma multidão de esforços e lutas, executados com o único fim de dar mate ao meu apetite** [1] (Assis, 1970, v. 13, p. 333-334, sem grifo no original).

O *sistema superior – sublime* – formulado para *arruinar todos os demais sistemas* e para garantir a *felicidade* é aquele que explica a sobrevivência do *forte* num esquema de *três fases*, compostas da *estática*, da *expansiva* e da *dispersiva*. Essa formulação que é interpretada, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, no programa do jornal de *Brás Cubas* em função da *conservação*, parodia tanto os conceitos elaborados por Spencer como a lógica dialética, trazida da filosofia pré-socrática e introduzida na fórmula de Hegel para fundamentar a *Idéia*,² a mesma que sustenta os sistemas de base *materialista* do século XIX. Autor de *Social statics: or, the Conditions essential to Human Happiness specified, and the first of them developed*;³ também de *First principles*; e de *The Man versus the State*, Spencer – como Antero de Quental, Teófilo Braga e Sylvio Romero – parte da concepção de que “la sociedad es un organismo” (Acton. In: Belaval, v. 9, p. 362). A classificação do autor é dada pela adoção do *empirismo* e do *evolucionismo* inglês, iniciado com Bentham e com Stuart Mill, e que mobiliza a ciência da época em função da busca da felicidade

¹ Antonio Medina Rodrigues (Assis, 2001, p. 298) anota, a partir de um recorte teórico específico, que a última proposição “lembraria até o marxismo, se não negasse a consciência”.

² O conceito objetivo e fixo – *La Idea* –, explicado por contraste com o subjetivo do fenômeno, é apresentado na *Tercera sección* da *Ciencia de la lógica* (Hegel, v. 2, p. 665-669). Hans Joachim Störig (p. 166) situa a dialética hegeliana como referida na “teoría de la unidad de los contrarios” de Heráclito, assim como a “teoría de la evolución” de Spencer; o historiador da filosofia aponta o “doble rostro, uno conservador y otro revolucionario” da “filosofia dialéctica de la historia de Hegel” (Störig, p. 543).

³ A fórmula enunciada no subtítulo “First principle”, em *Social statics* é: “Every man has freedom to do all that he wills, provided he infringes not the equal freedom of any other man” (Spencer, 1892, p. 54). A base contábil, também adotada por Schopenhauer, para o *cálculo da felicidade*, vem do *utilitarismo*: “Given the variations in temperament and character among individuals, Spencer recognized that there were differences in what happiness specifically consists in (*Social Statics* [...]). In general, however, ‘happiness’ is the surplus of pleasure over pain, and ‘the good’ is what contributes to the life and development of the organism, or – what is much the same – what provides this surplus of pleasure over pain. Happiness, therefore, reflects the complete adaptation of an individual organism to its environment--or, in other words, ‘happiness’ is that which an individual human being naturally seeks. (Spencer, 2002).

humana; sob a concepção de uma natureza uniforme, a conseqüência interna do *sistema* proposto pelo *sociólogo* inglês é o da fórmula da “hipótesis del desarrollo” que “debía a la ‘ley del desarrollo’ de K. E. von Baer [...], según la cual todos los animales se parecen al comienzo de su desarrollo, cuando no son más que simples óvulos, apareciendo sus órganos diferenciados a medida que crecen” (Acton. In: Belaval, v. 9, p. 358, sem grifo no original).

A ordenação da sociedade para a *felicidade*, mesmo que sistematizada por Spencer com diferenças importantes na comparação com projetos de outros *materialistas* do século XIX, também é determinista. Excluída a religião do âmbito da explicação do mundo, é a natureza que ganha esse estatuto¹ metafísico e passa a ser considerada como passível de dedução de leis que organizam os fenômenos e, por isso, para os pensadores que adotam essa fundamentação, a ciência ganha caráter dogmático. O autor de um *sistema* determinista, mesmo reconhecendo *feitos*, limita-se à ordenação deles dentro do esquema de leitura elaborado, realizando tal tarefa por prescrever, como Spencer, “un principio unitario” (Störig, p. 538) para a explicação científica, princípio que é resultado de uma redução apresentada como *lei*, que passa a explicar o todo, isto é, reduz a perspectiva da observação a um grupo de *fenômenos* contemplados, passando a excluir aquilo que é diferente e não está abarcado pela teoria formulada. Esse tipo de construção de teorias explicativas dos *fenômenos sociais*, que está sendo discutida de modo mais contundente desde o último quartel do século XX, além disso, é feita por analogia, com base nos “principios universales de la física, tales como la conservación^[2] de la energía en todas sus transformaciones, la inercia del movimiento, la inalterabilidad de las relaciones” (Störig, p. 538). Para Spencer, como para Laplace (o *naturalista* citado ironicamente no capítulo 95 – *Flores de antanho*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*), o conceito *conservação*, formulado originalmente na Física moderna para o fenômeno *energia*,³ é definido pela “**constancia de las leyes** naturales, el ritmo del movimiento, que encontramos en **todos** los procesos de la

¹ A substituição da divindade pela ciência, tornada a Humanidade como “objeto de devoción”, ganha a expressão mais clara na obra de Comte (Clopeston, p. 87); esse movimento de troca, no entanto, foi iniciado já no século XVIII (cf. o capítulo *Naturaleza y bondad: el optimismo*. Hazard, p. 300-315).

² O conceito *conservação* refere um dos pressupostos fundamentais da Física moderna e é relativa à transmissão, estabelecendo a continuidade, da energia entre eventos diferentes. Cf. a interpretação de Spencer para a funcionalidade do conceito *equilibration* no *sistema sociológico* proposto: “Hypothesis aside, **the principle of equilibration** is still perpetually **illustrated** in those **minor changes of state which the Solar System undergoes**” (Spencer, 1904, p. 397, sem grifo no original).

³ De acordo com Marcelo Gleiser (2004), a *lei da conservação da energia* é denominada, na Física, de *lei da termodinâmica*. A *lei*, formulada pelo francês Sadi Carnot, só foi reconhecida em meados do século XIX, por Rudolph Clausius e William Thompson. Cf. a história da *lei* em *A dança do universo* (Gleiser, 2000, p. 214-217).

naturaleza, de los más grandes a los más pequeños”; essa construção reduz o número de *fenômenos* ou *feitos* analisados, que passam a ser considerados sob um “principio universal de la **conservación de la fuerza**” que é “un **principio estático**” e “no explica el cambio eterno del devenir y el perecer en la naturaleza”, enquanto o “principio dinámico de la realidad es la *ley de la evolución*” (Störig, p. 538, sem grifo no original). Paralelamente ao “proceso de integración”, para Spencer, ocorre “el proceso contrario, que regresa de la integración a la disolución, de lo compuesto a lo simple”, concluído dialeticamente no “estado de equilibrio” que, “a consecuencia de la inconstancia de lo homogéneo” dá início a “un nuevo ciclo de **desarrollo**” (Störig, p. 538-539, sem grifo no original), sempre melhor para a *humanidade* na comparação com o estado anterior.

Antes de Darwin,¹ foi Spencer (2003b), dentre os intelectuais do século XIX preocupados com a organização da sociedade que elaborou, com base na lógica dialética, os conceitos de *luta pela existência* e da *sobrevivência dos mais capazes*, assim como foi o primeiro, no texto “*Progreso, sus leyes y sus causas*”, a relacionar “el principio de la evolución al desarrollo del espíritu”, concepção esta “que elevaba el pensamiento de la evolución a principio **universal** del devenir histórico” (Störig, p. 536, sem grifo no original). É essa a questão que implicou, para a teoria, uma ênfase maior na elaboração de preceitos para o estudo da produção literária e a subordinação dela a um programa político que viesse a garantir a *felicidade da humanidade*. O enunciado da *lei*² – “Evolution is an integration of matter and concomitant dissipation of motion; during which the matter passes from an indefinite, incoherent homogeneity to a definite, coherent heterogeneity and during which the retained motion undergoes a parallel transformation” (Spencer, 1904, p. 321), contida em *Social statics*,³ é o ponto que sustenta os demais conceitos enunciados, isso depois de

¹ Sem considerar a precedência de Spencer, Sidney Chalhoub (p. 124) argumenta que “tanto o Humanitismo quanto a narrativa de Brás [...] estão impregnados de alusões a idéias darwinistas, como as da seleção natural, sobrevivência do mais apto e outras”, com o “objetivo [...] satírico, não [quanto a] qualquer definição rigorosa de darwinismo social”, mas como “apropriação ‘livre’ de expressões cada vez mais correntes na época”; o historiador, com base no estudo de Mike Hawkins sobre Darwin, afirma a diferença entre “positivismo”, atribuído somente a Comte, e “darwinismo social” para estabelecer a conclusão de que “a máxima de Quincas Borba, ‘vida é luta’, parece anátema ao positivismo comtiano”.

² A *lei* é introduzida pelo pressuposto apresentado no “§145. A finished conception of Evolution thus includes the re-distribution of the retained motion, as well as that of the component matter. This added element of the conception is scarcely, if at all, less important than the other. The movements of the Solar System have a significance equal to that which the sizes, forms, and relative distances of its members possess. The Earth’s geographical and geological structure are not more important elements in the order of Nature than are the motions, regular and irregular, of the water and the air clothing it. And of the phenomena presented by an organism, it must be admitted that the combined sensible and insensible actions we call its life, do not yield in interest to its structural traits. Leaving out, however, all implied reference to the way in which these two orders of facts concern us, it is clear that with each redistribution of matter there necessarily goes a re-distribution of motion; and that **the unified knowledge constituting Philosophy**, must comprehend both aspects of the transformation”. O autor acrescenta: “Our formula, therefore, needs an additional clause. To combine this satisfactorily with the clauses as they stand in the last chapter, is scarcely practicable; and for convenience of expression it will be best to change their order” (Spencer, 1904, p. 320; e Spencer, 2004b).

³ Cf. o capítulo 17, parte 2 – *The Knowable* (enunciada para contrastar com a parte 1 – *The Unknowable*).

definido o fundamento filosófico adotado e de afirmada, como o faziam já alguns filósofos pré-socráticos, tanto a indestrutibilidade da matéria – não mais só a da energia, como afirmado na *lei* da Física – e da continuidade do movimento implicada nessa *permanência*. Os termos fundamentais do *sistema* ou *doutrina* de Spencer são: “*Evolution*”; “*Dissolution*”; “*Segregation*”; e “*Equilibration*” (Spencer, 2004a), no contexto da formulação teórica, para a explicação dos fenômenos sociais pelos eventos da *Força*¹ (ou: *Luta*) e da *Persistência* (ou: *Conservação*), e esses termos são comuns aos autores que fazem *sociologia* na época, como, por exemplo – Littré,² no texto *Conservation, Révolution et Positivisme*.

O “constructor de relojes” (Störig, p, 536) inglês adotou, para a exposição das conclusões sobre as *fases evolutivas* da sociedade o mesmo estilo de redação que os autores naturalistas utilizavam desde o século XVIII,³ esse estilo parodiado por Poe em *Eureka: an essay on the material and spiritual universe*, publicado quatorze anos antes de Spencer ter divulgado *First principles*. Este texto, uma vez considerado como um modelo do estilo adotado por um segmento de autores de textos científicos da época, constitui um paralelo interessante para situar também a *fórmula* do *Humanitismo* como uma interpretação satírica. Como *Quincas Borba* no romance, Spencer defende, em *Social statics*, a *felicidade* “as an immediate aim” (Spencer, 1892, p. 7), prevendo a regulação do organismo social para essa finalidade. Vivendo na Inglaterra colonialista e industrial “relativamente estable” pela “política económica liberal”, o “autodidacta” que iniciou a atividade “en la carrera de ingeniero, construyendo los ferrocarriles cuya red comenzaba a cubrir el país [Inglaterra] entero” (Acton. In: Belaval, v. 9, p. 358) – portanto interessado no tema do *progresso*, como Antero de Quental, Teófilo Braga e Sylvio Romero, em que estão inseridas as mesmas atividades⁴ que preocupavam o *estranho* que visitava *Brás Cubas* doente de *pneumonia* –, acreditava no “carácter pacífico” (Störig, p. 542-543) da sociedade, tendo enfatizando em sua teoria a questão da liberdade

¹ Nesse subtítulo consta o argumento da *mestiçagem*, adotado por Sylvio Romero: “§168. In social evolution, the collecting together of the like and the separation of the unlike by incident forces, is primarily displayed in the same manner as we saw it to be among groups of inferior creatures. The human races tend to differentiate and integrate, as do races of other living forms” (Spencer, 2004b).

² Na relação de livros da biblioteca de Machado de Assis, constam, com data anterior a 1880, um livro de Littré, sobre *Littérature et histoire*, além de livros de Büchner, Wallace, Darwin e Spencer (Cf. Massa, 1961, p. 202; 223; e 228).

³ Cf., por exemplo, a influência de Jean Lamarck, cuja “teoría, hoy desacreditada, sostenía que los rasgos adquiridos de un organismo eran hereditarios. Las teorías de Lamarck sobre la evolución influyeron profundamente en la obra de Spencer” (2003a).

⁴ Cf., por exemplo, o enunciado de Carlos von Koseritz (p. 142): “A isso, porém, deve em circunstâncias normais limitar-se a intervenção do governo. Em relação a canais e vias férreas já pode com razão duvidar-se, se não da competência do Estado, pelo menos na conveniência de serem feitos tais trabalhos por conta dos governos. Somos de opinião que isso só deve acontecer em países novos, cujos povos ainda não atingiram ao grau de progresso em que se desenvolve a iniciativa particular para tal efeito. É assim que o governo do Brasil fez bem, mandando construir a estrada de ferro de D. Pedro II, porque com esse passo provocou todas as demais empresas particulares de viação férrea”.

individual. Ao mesmo tempo em que não aceitava os pressupostos socialistas de controle do Estado sobre a sociedade; propunha uma “*síntesis*” situada “entre los intereses de la libertad y a necesidad de una organización planificada”, construída contando com a “asociación *voluntaria* sobre una base cooperativa”. Diferente daqueles de Antero de Quental e Tobias Barreto, o projeto do *sociólogo* admirado por Sylvio Romero e, no século seguinte por Getúlio Vargas,¹ era o de construção de “una sociedad pacífica y libre” dentro de um “estadio industrial” em que “el Estado no tendrá otro cometido que asegurar la justicia” (Störig, p. 541-542), esta concretizada pelo cooperativismo e pela afirmação do valor do indivíduo diante do Estado. Spencer “quisiera hacer valer por completo los derechos del *sacro egoísmo* del individuo”, numa sociedade em que “la felicidad personal” fosse delimitada somente “por el mismo derecho de todos los demás” como “condición suprema para la felicidad general” (Störig, p. 542).

O *egoísmo*, no *Humanitismo* de *Quincas Borba*, é interpretado pelo extremo do significado do termo e, além disso, conta com a divisão da entidade *Humanitas* em *fases*, numa formulação que é indicada como *pouco clara*² por *Brás Cubas*. As três *fases* do sistema de *Quincas Borba* – parodiando a preocupação dos *sociólogos* do século XIX – abordam o tema da *existência*, como ocorre no primeiro diálogo entre *Brás Cubas* e *Pandora*, no capítulo 7 – *O delírio*, de *Memórias póstumas de Brás Cubas*: há, no sistema de *Quincas Borba*, uma *fase* que precede toda criação (a *estática*); outra que indica a existência das *coisas* (a *expansiva*); e a que explica a existência do *homem* (a *dispersiva*). A sátira fica configurada quando é acrescida, pelo personagem, uma *quarta fase* que pode ser entendida como parte da *evolução* e que os *sociólogos materialistas* absolutamente não contemplavam nas respectivas teorias, dada a analogia com a *lei da conservação da energia*.³ A *quarta fase*, em que Machado de Assis faz *Quincas Borba* adotar a analogia desprezada em parte pelos *sociólogos* – aquela que tem a referência na vida dos animais –, é constituída pela *contrativa*, que indica o *fim* da matéria pela *absorção do homem e das coisas*, sendo o *absorver* um processo definido pela conceituação do termo nas áreas da Química e da Física, prescrevendo,

¹ Cf. Fernando Morais (p. 144): o jornalista Assis Chateaubriant, em 1924, “se impressionou com a cultura e a vivacidade do político gaúcho [Getúlio Vargas] de pouco mais de quarenta anos, que se apresentava como um ‘spenceriano, um positivista individualista, ao contrário de’ seus ‘conterrâneos Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros, comunistas ortodoxos’”.

² A inquietação atribuída a *Brás Cubas*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas* tem afinidade com a preocupação expressa por Spencer, por exemplo, no capítulo 22 – *Equilibration*, de *First principles*: “Fully to comprehend the process of equilibration, is not easy; [...] The equilibration to be distinguished as of the fourth order, is the *independent* or perfect moving equilibrium” (Spencer, 1904, p. 391).

³ Cf. a argumentação pela troca do conceito *energia* por *força* e do conceito *conservação* por *persistência*, no capítulo 6 – *The persistence of force* (Spencer, 1904, p. 149).

para os *materialistas* do século XIX, o irresistível caminho da *evolução*. A sátira pode ser deduzida da comparação entre esse princípio do *sistema* de *Quincas Borba* e o *sistema* do intelectual que, na época, ganhou “a reputation as a philosopher, but later scientists proved many of his theories wrong”:

Spencer most resembled the eighteenth century philosophers in his attempt **to apply the implications of science to social thought and action**. He felt that the ultimate result of universal evolution was “equilibration” or the achievement of a state of perfect equilibrium, **whether it was in the development of an animal organism or within human society. In an organism** [animal], the equilibrium was represented by **decay and death**, where development ended. However, **in a society**, this process ended with **the establishment of perfection and happiness** (Spencer, 2004, sem grifo no original).

Os conceitos elaborados pelo *filósofo* inglês com base nas teorias da Física e por analogia¹ com o organismo animal são aplicados pelo estabelecimento de uma relação absoluta com os *fenômenos* da *natureza* arbitrariamente selecionados, formando o *sistema*. O *funcionamento* desse *sistema* é estabelecido também como *lei* – determinando *causas* e *efeitos* – para a interpretação dos fenômenos sociais. A exposição apresentada por Spencer no § 97, no capítulo 12 – *Evolution and Dissolution*, em *First principles*, estabelece a possibilidade de que a leitura do *Humanitismo* seja feita pelo viés da sátira pela comparação com o enunciado – *pouco claro* – de *Quincas Borba*, isso porque repete o estilo característico da teoria para o estabelecimento da relação dos conceitos com os fenômenos:

The processes thus everywhere **in antagonism**, and everywhere gaining now a temporary and now an enduring predominance the one over the other, **we call Evolution and Dissolution. Evolution** under its most general aspect **is the integration of matter and concomitant dissipation of motion**; while **Dissolution is the absorption of motion and concomitant disintegration of matter** (Spencer, 1904, p. 228, sem grifo no original).

Há preocupação constante de Spencer, para a descrição dos conceitos utilizados no processo lógico imaginado, de relacionar a aplicação, por analogia,² dos conceitos *evolução* e *involução* elaborados para

¹ Cf. Santos (1990), sobre a construção de teorias que tomam por base a analogia.

² Spencer (1904, p. 228-229) justifica a insuficiência, na representação do fenômeno, da terminologia adotada: “The last of these titles answers its purpose tolerably well, but the first is open to grave objections. **Evolution has other meanings**, some of which are incongruous with, and some even directly opposed to, the meaning here given to it. **The evolution of a gas** is literally an absorption of motion and disintegration of matter, which is exactly the reverse of that which we here call Evolution. As ordinarily understood, to evolve is to unfold, to open and expand, to throw out; whereas as understood here, **the process of evolving**, though it implies increase of a concrete aggregate, and in so far an expansion of it, **implies** that its component **matter has passed from a more diffused to a more concentrated state – has contracted. The antithetical word Involution would more truly express the nature of the change**; and would, indeed, describe better those secondary characters of it which we shall have to deal with presently. **We are obliged, however, notwithstanding the liabilities to confusion resulting from these unlike and even**

explicar determinados fenômenos físicos aos fenômenos sociais, num procedimento que, seguindo os temas abordados por filósofos *materialistas* pré-socráticos, pretende afirmar a verdade das asserções: “While, then, we shall by *Dissolution* everywhere mean the process tacitly implied by its ordinary meaning – the **absorption** of motion and **disintegration** of **matter**; we shall everywhere mean by **Evolution**” (sem grifo no original); o autor compromete a possibilidade de entendimento do processo porque, em seguida e num movimento intelectual que é percebido por ele como insuficiente para justificar a teoria, coloca num mesmo patamar de análise os conceitos de matéria e movimento, os assuntos tratados pelos filósofos materialistas pré-socráticos – entre os quais está Parmênides –, afirmando que “**the process which is always an integration of matter and dissipation of motion**, but which, as we shall now see, **is in most cases much more than this** (Spencer, 1904, p. 228-229, sem grifo no original).

2.2.3.4.2 Recepção da ciência materialista no Brasil

A possibilidade de tomar a produção textual do Spencer como representativa da forma dada aos textos científicos pelos autores *materialistas*, que estão propondo modelos ideais – formulados como sistemas *organicistas* – para a organização da sociedade, e que estão constituindo-os, do mesmo modo que Proudhon, como *remédios*¹ para as crises econômicas e políticas existentes como o objeto da sátira de Machado de Assis, pelo que continha de síntese das preocupações científicas da época, pode ter sustentação pelo fato de que o nome desse *profeta do darwinismo social* (Dictionary, 1994, p. 504) aparece referido explicitamente por Machado de Assis no conto *Viagem à roda de mim mesmo*² e nas crônicas de 15 ago. 1883³ e

contradictory meanings, to use Evolution as antithetical to Dissolution. The word is now so widely recognized as signifying, not, indeed, the general process above described, but sundry of its most conspicuous varieties, and certain of its secondary but most remarkable accompaniments, that we cannot now substitute another word” (sem grifo no original).

¹ O termo utilizado no capítulo 2 – *O emplasto*, é recorrente nas formulações de intelectuais da época, por exemplo, em *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*: “Todos los remedios propuestos contra los tristes resultados de la división del trabajo se reducen a dos, que en rigor no son más que uno, pues el primero es el inverso del otro: moralizar al obrero aumentando su bienestar y su dignidad, o bien ir preparando su emancipación y su lejana dicha por medio de la enseñanza” (Proudhon, 1975, p. 140).

² “Cranz, citado por Tailor, achou entre os groenlandeses a opinião de que há no homem duas pessoas iguais que se separam às vezes, como acontece durante o sono, em que uma dorme e outra sai a caçar e passear. Thompson e outros, **apontados em Spencer**, afirmam ter encontrado a mesma opinião entre vários povos e raças diversas. O testemunho egípcio (antigo), segundo Maspero, é mais complicado [...]. Não quero vir ao testemunho da nossa língua e tradições; notarei apenas dois: o milagre de Santo Antônio [...] e aqueles maviosos versos de Camões” (Assis, 1994, v. 2, p. 1056, sem grifo no original).

³ “Um articulista anônimo, tratando há dias do uso da folga acadêmica nas quintas-feiras, escreveu que Moisés e Cristo só recomendaram um dia de descanso na semana, e acrescenta que **nem Spencer nem Comte** indicaram dois. **Nada direi de Spencer; mas pelo que respeita a Comte**, nosso imortal mestre, declaro que a afirmação é falsa. Comte permite (excepcionalmente, é verdade) a observância de dois dias de repouso. Eis o que se lê no *Catecismo* do grande filósofo. O dia de descanso deve ser um e o mesmo para todas as classes de homens. Segundo o judaísmo, esse dia é o sábado; — e segundo o cristianismo, é o domingo. O positivismo pode admitir, em certos casos, a guarda do sábado e do domingo, ao mesmo tempo. Tal é, por exemplo, o daquelas instituições criadas para a contemplação dos filhos da Grã-Bretanha, como sejam, entre outras, os parlamentos de alguns países, etc. E a razão é esta. Sendo os ingleses, em geral, muito ocupados, pouco tempo lhes resta para ver as coisas alheias. Daí a necessidade de limitar os dias de trabalho parlamentar dos ditos países, a fim de que aqueles insulares possam gozar da vista recreativa das mencionadas instituições. (*Cat. Posit.*, p. 302). **Rio de Janeiro, 3 do Brigadeiro José Anastácio da Cunha Souto de 94 (14 de**

de 6 nov. 1892,¹ publicadas, respectivamente, em *Balas de estalo* e *A Semana*, além de constar no conto *Evolução* e na crônica de 8 jul. 1885, já citados. Nos três primeiros textos, a referência a Spencer está inserida por Machado de Assis para fundamentar a – mordaz – sátira apresentada. A referência explícita ao nome do *sociólogo*, nesses textos, ao mesmo tempo em que são dadas indicações quanto à área teórica em que estão inscritos são os fatores que sugerem a leitura dos conceitos emitidos por *Quincas Borba* como paródia – pelo absurdo – dos enunciados da teoria européia cuja recepção está ocorrendo, naquela época, também no Brasil. Especial atenção de Machado de Assis, para essa elaboração e no contexto de 1880, pode ter recebido também a atuação de Sylvio Romero, justamente pela defesa que este fazia do sistema de Spencer. Com a adoção dessa teoria, o intelectual estava reagindo ao que considerava o atraso do ensino de filosofia no Brasil, e o fazia com respaldo em teorias sociológicas e expressando juízos – que pretendia definitivos – depreciativos aos defensores de outros *sistemas*. A situação, em 1878, era avaliada por Sylvio Romero com base no fato – que os textos pretendiam demonstrar – de que, no Brasil, a maioria dos professores de filosofia não tinham adotado a *ciência nova*. Essa era a causa apontada por Sylvio Romero para o atraso do país na comparação com a *marcha da civilização* em direção à *igualização* política e ao *progresso* – ou: a *felicidade* – almejados, conclusão fundamentada na comparação com os estágios que o autor atribuía às *raças* européias. Ao lado dessa ênfase, é possível considerar, ainda, que outra das atividades que mobilizou Sylvio Romero, no final da década de 1870, foi a da modificação do programa de ensino do Colégio Pedro II, a instituição modelo da instrução pública do Império, para inserir ali um padrão de treinamento científico que privilegiava a adoção da *doutrina do determinismo*.

A sátira pode ser afirmada como constituinte da obra *Memórias póstumas de Brás Cubas* também pela formulação apresentada por Sylvio Romero em *Machado de Assis: estudo comparativo de Literatura Brasileira*. As expressões que o crítico utiliza pejorativamente, no texto, para referir os personagens *Brás Cubas* e *Quincas Borba*, criados por Machado de Assis, não são estendidas à personalidade do autor. Os

agosto de 1883)” (Assis, 19798, p. 56-57, sem grifo no original).

¹ “Não me tragam aqui o mestre **Spencer com os seus aforismos sociológicos**. Quando ele diz que ‘o estado social é o resultado de todas as ambições, de todos os interesses pessoais, de todos os medos, venerações, indignações, simpatias, etc. tanto dos antepassados, como dos cidadãos existentes’ – não serei eu que o conteste. O mesmo farei se ele me disser, a propósito do templo grego: ‘Posto que as idéias adiantadas, uma vez estabelecidas, atuem sobre a sociedade e ajudem o seu progresso ulterior, ainda assim o estabelecimento de tais idéias depende da aptidão da sociedade para recebê-las. Na prática, é o caráter popular e o estado social que determinam as idéias que hão de ter curso – não são as Idéias correntes que determinam o estado social e o caráter...’ Sim, concordo que o templo grego sejam as idéias novas, e o caráter e o estado social a torre, que há de sobrepor-se por muito tempo as belas colunas antigas, ainda que a gente se oponha com toda a força ao voto das irmandades...” (Assis, 1970, v. 3, p. 161-162, sem grifo no original).

dois grifos indicados na transcrição que Sylvio Roméro fez do capítulo 6 – *Chimène, qui l'eût dit? Rodrigue, qui l'eût cru?*, foram inseridos com “o intuito de revelar diretamente o famoso pessimismo de *Brás Cubas*, que alguns pensam ser o mesmo de Machado de Assis”¹ (Roméro, 1992, p. 277). Essa distinção é reforçada em seguida, no texto, pela afirmação de que Machado de Assis “não chega a impressionar” quando, pela leitura que Sylvio Roméro fez do capítulo 7 – *O delírio*, o literato pretende a “expressão do pavoroso”, argumentando que a “coloração de horrível que imprime em alguns de seus quadros” é inquietação “que não parte de fonte nativa” (Roméro, 1992, p. 277). Essa avaliação, que resulta da comparação do capítulo 7 – *O delírio* com obras de Poe, Dostoievski e, através deste com Dante, é a de que “mesmo em seus mais violentos desvios de imaginação[,] Machado de Assis é tranqüilo e suave; os delírios de suas personagens não metem pavor” (Roméro, 1992, p. 278). O mesmo capítulo 7 – *O delírio* é classificado, depois da transcrição dele, como “belo, realmente muito belo, como linguagem e como estilo”, constituindo “sem dúvida uma das páginas mais intensas da língua portuguesa. [...] Mas esta página mesma, que é a melhor de nosso escritor como brilho de estilo, é notável por isto e não pelo que possa, porventura, conter de horrível e trágico” (Roméro, 1992, p. 284).

O estudo *Machado de Assis: estudo comparativo de Literatura Brasileira* pretendia ser o primeiro de uma “série” que pretendia “instaurar” uma “espécie de torneio analítico” (Roméro, 1992, p. 53) e foi elaborado sob o critério da classificação dos “escritores nacionais do último quarto de século no Brasil” em “três categorias”: os “fiéis ao velho romantismo”; os “espíritos de transição entre os românticos e as novas instituições”; e os “que não passaram pelas doutrina românticas e já apareceram de posse dos recentes credos”, especificados como os “naturalistas” (Roméro, 1992, p. 52-53). Analisado por Sylvio Roméro como pertencente ao segundo grupo, Machado de Assis, que não era “portador de pergaminho” (Roméro, 1992, p. 60), foi escolhido como “objeto” de estudo para iniciar o projeto a que se propunha porque “antes e acima de tudo é entre nós o mais completo espécime do homem de letras, no peculiar significado da palavra. [...] Faz gosto”, afirma no texto, “dá prazer ao crítico entreter-se, confabular com um espírito como o seu” (Roméro, 1992, p. 54). São os critérios que estabelece a partir da teoria científica adotada que

¹ A mesma concepção é rerepresentada numa pergunta: “Com que direito a Machado de Assis, sempre tão comedido e confiante, quando escreve críticas e crônicas, quando fala por sua própria conta, se poderão aplicar os pessimismos e misantropias de *Brás Cubas*, de Rubião, ou de Quincas Borba?” (Roméro, 1992, p. 262).

permitem a Sylvio Romero **(a)** afirmar que Machado de Assis não é *pessimista*;¹ e **(b)** asseverar, contra José Veríssimo,² que “Machado de Assis pode e deve ser também julgado pelo critério nacionalista”, não sendo acatado este como “o único critério nestes assuntos; por mais de uma face o poeta de *Falenas*, o romancista de *Ressurreição* presta-se à operação e não sai amesquinhado dela” (Romero, 1992, p. 65-66), questão que é explicitada no capítulo 19 – *Machado de Assis e o nacionalismo: desenho geral de sua personalidade*. O problema que o analista coloca em pauta é o de apresentar uma avaliação sobre o trabalho de Machado de Assis sob a consideração de que isso “não é”, em 1897, “coisa que se possa fazer sem **arredar** previamente do caminho **certos tropeços nele postos pela crítica indígena**”, sendo “**um deles [...] a apregoada antinomia^[3] entre a primeira e a segunda fase da carreira do ilustre autor, entre a sua antiga maneira e a nova**” (Romero, 1992, p. 63, sem grifo no original). A análise dessa questão, importante na fortuna crítica, leva-o tanto a censurar os críticos⁴ como a apresentar de modo incisivo a própria conclusão:

Creio, porém, ficar mais perto da verdade se assegurar, como faço, que a nova maneira de Machado de Assis **não** está em completa antinomia com o seu passado, sendo apenas o desenvolvimento normal de bons germens que ele nativamente possuía, naquilo que a nova

¹ Cf., por exemplo, no capítulo 17 – *O pessimismo do autor de Brás Cubas: teoria de E. Rod*: “é indispensável confabular agora com o pessimista, **que se diz manifestar-se** pujantíssimo, especialmente nas *Memórias póstumas de Brás Cubas* e no *Quincas Borba*” (Romero, 1992, p. 255, sem grifo no original). O argumento é subsidiado pela transcrição da teoria de Rod (Romero, 1992, p. 260-261) e pelas proposições de que “nós brasileiros [...] não somos pessimistas” e de que “os poucos verdadeiros pessimistas, os desabusados de tudo e de todos, [...] são sempre seres completamente desequilibrados” (Romero, 1992, p. 256), comportamento exemplificado pela citação dos nomes de Baudelaire, Poe, Flaubert e Schopenhauer. Esse “**não é [...] o caso de Machado de Assis, nem era também o caso de Tobias Barreto, que é também de uso apontar entre nós como um pessimista**. Quem conversava com o escritor do norte levava a impressão de uma festa do espírito: pilhérias, contos, anedotas, coisas alegres, expansivas. Uma impressão da mesma ordem recebe quem priva com o escritor fluminense; não é, por certo, tão intensa, nem tão duradoura; mas é sempre agradável. Seu espírito é velado, discreto, tranqüilo, mas é doce e comunicativo. Tem saúde, não anda carregado de sombras” (Romero, 1992, p. 257, sem grifo no original).

² Cf. o contexto em que Sylvio Romero (1992, p. 316) atribui o conceito político de *mestiço* a Machado de Assis: “E com estas notas volto a um dos pontos de onde parti: **Machado de Assis pode e deve ser também apreciado pelo critério nacionalista**. [...] Em que pese ao Sr. José Veríssimo, **o *nisus* central e ativo de Machado de Assis é de brasileiro** e até em várias roupagens exteriores quando ele assesta sua observação mais diretamente para as coisas pátrias” (sem grifo no original). Em outro ponto do texto, quando é referida a falta de capacidade crítica da “pequena elite cultural” e do “grosso da população”, Sylvio Romero (1992, p. 154) se inclui no conceito: “chegamos hoje ao ponto de termos uma literatura e uma política exóticas, que vivem e procriam em uma estufa, sem relações com o ambiente e a temperatura exterior. **É este o mal de nossa habilidade ilusória e falha de mestiços e meridionais**, apaixonados, fantasistas, capazes de imitar, porém organizadamente impróprios para criar, para inventar, para produzir coisa nossa e que saia do fundo imediato ou longínquo de nossa vida e de nossa história” (sem grifo no original). Afirma também que “a macaqueação de tudo” o que vem do exterior é característica dos intelectuais brasileiros, chegando até à situação de que “**mestiços de toda ordem e de todas as gradações** deram-se ao luxo de ir aprender diretamente no grande centro parisiense todos os vícios e desregramentos do pensamento e do caráter moderno”. (Romero, 1992, p. 154-155, sem grifo no original). Machado de Assis é afirmado como “**um dos nossos, um genuíno representante da sub-raça brasileira cruzada**, por mais que parece estranho tocar neste ponto” (Romero, 1992, p. 66).

³ A afirmação é repetida na análise do *humorismo* de “natureza inocente, plácida, tranqüila” que Sylvio Romero (1992, p. 212) encontra “nos seus mais velhos escritos”: “Seria erro idêntico ao daqueles que imaginam completa antinomia entre os dois períodos fundamentais da vida de Machado de Assis”.

⁴ A censura é apresentada em mais de um ponto do texto: “Os críticos entre nós parecem habitar numa região abstrata, a sonhar com europeísmos [sic] nocivos e pedandescos” porque não levam em consideração “os fatos pertinentes à vida espiritual brasileira” (Romero, 1992, p. 101).

tendência tem de bom, e o desdobramento, também normal, de certos defeitos inatos, naquilo que tem ela de mau (Roméro, 1992, p. 64, sem grifo no original).

No final da análise, o literato brasileiro é classificando sob o critério da divisão do conhecimento que foi explicado em *Ensaio de Sociologia e Literatura*, onde a *finalidade* da *Moral* foi apresentada como o *bem*, porque, para o analista, Machado de Assis é “uma espécie de **moralista** complacente e doce, eivado de certa dose de contida ironia, como qualidade nativa que de quando em quando costuma enroupar nas vestes de um peculiar humorismo, aprendido nos livros, e a que dá também por vezes uns ares de pessimismo, também aprendido de estranhos” (Roméro, 1992, p. 319, sem grifo no original). O tropeço que se pode atribuir a Sylvio Roméro quanto à atividade crítica relativa ao trabalho literário de Machado de Assis ocorre por uma questão que está subsumida à crença teórica que defendia, isso porque – como Antero de Quental – pensava a teoria adotada como sendo neutra.¹ A convicção² foi expressa principalmente quanto ao tema do *humorismo* e, nele, foi o critério da etnologia que fez Sylvio Roméro afirmar que Dickens, Carlyle, Swift, Sterne, e Heine “foram humoristas fatalmente” porque “a índole, a psicologia, a raça, o meio tinha de fazê-los como foram”³ (Roméro, 1992, p. 161), enquanto “o temperamento, a psicologia do notável brasileiro [Machado de Assis] não são os mais próprios para produzir o humor, essa particularíssima feição da índole de certos povos. **Nossa raça** [de brasileiros mestiços⁴] em geral é incapaz de o produzir espontaneamente” (Roméro, 1992, p. 163, sem grifo no original). Apresentada num texto com “a chaotic structure and numerous contradictions”⁵ (Nicoll, p. 369), a argumentação desenvolvida está

¹ “**Não é coisa fácil um estudo completo** de Machado de Assis, completo pelo acurado dos fatos, completo **pela imparcialidade, que deve ser demonstrada** e, por assim dizer, científica. E o que já hoje dificulta o caminhar do pensamento crítico pelos meandros da obra do escritor fluminense, é o verdadeiro cipoal de lendas e elogios com que admiradores fanáticos e incultos a tem cercado, insulando-a do sentir geral da nação. **Humorismo, pessimismo e filosofia, e outras grandes palavras são as contas do rosário que os crentes costumam desfiar diante de seu ídolo.** Estão no seu direito. Mas neste ponto quero ser o espírito que nega, o Mefistófeles deste novo Fausto; porém um negador complacente e doce, munido de provas e documentos” (Roméro, 1992, p. 111).

² Em dois momentos o tema é apresentado: (a) “Quero ser sincero, completamente sincero até o fim: não sou grande admirador dos cultores da ironia, dos sacerdotes do humor e até dos pontífices do pessimismo” (Roméro, 1992, p. 266); e (b) para justificar a “falta de entusiasmo” quando encontra “tanta gente” a “delirar de gozo lendo as *Memórias póstumas de Brás Cubas* e o *Quincas Borba*. Confesso que não foi sem esforço que cheguei ao fim das 389 páginas do primeiro livro e das 433 do segundo, e não teria ido ao termo, se não fora a obrigação de ofício. E todavia, estudei-as com o maior cuidado e procurando quanto possível abstrair as minhas prevenções quanto ao gênero” (Roméro, 1992, p. 267).

³ Cf. Pierre Barrière (p. 245), sobre a *causalidade* em Taine.

⁴ Cf. Luis H. Dreher (p. 95), sobre o conceito *mestiçamento*: “A ideologia liberal-burguesa do progresso, associada ao ideal nacionalista, experimentou um desenvolvimento adicional nas teorias da ‘raça superior’. Embora a idéia de uma *raça portadora do progresso* não fosse uma peculiaridade alemã, é na Alemanha que ela alcança maior penetração. A primeira obra em que a teoria da superioridade racial aparece de forma explícita é o *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, de Joseph Arthur de Gobineau. [...] O fator ‘raça’ tornou-se, assim, a única explicação do grau de desenvolvimento ou subdesenvolvimento de uma cultura. Por vezes, propugnava-se a miscigenação: um contingente maior da ‘raça forte’ podia aumentar as chances de um povo inferior libertar-se de seu caráter primitivo”.

⁵ Murray Graeme MacNicoll (p. 369) afirma, ainda, quanto ao problema da estruturação do texto, que “such disorder has perhaps prevented a full analysis and caused misinterpretation”.

aprisionada pela concepção teórica,¹ que é indicada pelas afirmações **(a)** de que “a apreciação da parte mais notável da obra literária de Machado de Assis” foi posta em prática sob “os modernos processos de crítica ao jeito e ao gosto do que tem sido ensinado por Hennequin e Faguet”, sendo esses os critérios que o levaram a considerar o material sob os “elementos capitais” do “estilo”, do “humor”, do “pessimismo” e dos “tipos” (Roméro, 1992, p. 121); e **(b)** de que “não” ocorrem “em Machado de Assis os característicos do humorista descritos por Edmond Scherer e tão perspicazmente por ele analisados” (Roméro, 1992, p. 173).

Entre os pontos indicados, além da relação que é estabelecida entre o *humorista* e o *verdadeiro filósofo*,² a questão que pode ter mobilizado Sylvio Roméro para o juízo que apresenta é o de que, para Scherer, o *humorista* “tem por alvo principal divertir-se e divertir os outros” e que os recursos que utiliza para esse fim não são impedimento para o fato de que “a disposição de ânimo do humorista seja provavelmente[,] afinal de contas[,] a mais feliz que se possa ter na vida, **seu ponto de vista o mais justo** de onde seja possível julgá-la” (Scherer. Apud: Roméro, 1992, p. 172, sem grifo no original). Entre os literatos que Scherer arrola como humoristas e que Sylvio Roméro classifica como apenas “grandes cômicos” estão Cervantes e Rabelais, isso porque para o etnólogo brasileiro “não devemos confundir a alegria, a graça, a *verve* com o humor”, este que é definido pela *raça*, porque enquanto o “cômico ri pelo gosto de rir”, o “humorista ri com melancolia, quando devia chorar; ou chora com chiste, quando devia apenas rir”³ (Roméro, 1992, p. 173). O crítico só aceitava que Machado de Assis pudesse ser um humorista se a “palavra” recebesse “a significação especial que é de costume lhe emprestar entre **latinos e meridionais**, como sinônimo da simples graça, do espírito, da pilhéria, da ironia suave, como temos vários espécimes gregos, romanos, franceses, espanhóis” e, como, entre os brasileiros citados, “Lafayette Pereira” (Roméro, 1992, p. 214, sem grifo no original).

¹ Cf. a transcrição da concepção de Taine sobre os tipos de humor nas diferentes raças: “Estas desigualdades pintam ao vivo o germano solitário, enérgico, imaginoso, amador de contrastes violentos, equilibrado na reflexão pessoal e triste, com reviravoltas inesperadas do instinto físico, tão diverso das raças latinas e clássicas, raças de oradores e de artistas, que só escrevem pensando no público, só apreciam as idéias concatenadas, que só se deliciam pelo espetáculo das formas harmoniosas, cuja imaginação é regulada e cuja própria volúpia parece natural” (Taine. In: Roméro, 1992, p. 166).

² “O humorista não tem os defeitos do *pessimista* que reduz tudo a uma concepção puramente pessoal e que zanga-se com a realidade porque não é tal qual ele a concebe, nem os do *otimista* que fecha os olhos a tudo que no mundo real falta para que corresponda às exigências do coração e da inteligência. O humorista sente o que a realidade tem de imperfeito e resigna-se com o bom humor que sabe que nossa satisfação não é a regra das coisas, que a fórmula do universo é necessariamente mais vasta do que as preferências de um dos seres contingentes de que compõe este universo. O humorista é sem dúvida o verdadeiro filósofo, com a condição, todavia, que seja realmente um filósofo” (Scherer. In: Roméro, 1992, p. 172-173).

³ O termo é definido, também, “seguindo as definições de Hennequin, Taine e Scherer, [...] a alegria louca em meio da tristeza ou a tristeza incurável em meio das expansões mais espontâneas da alegria, essa típica união de contrastes, identificados numa síntese orgânica superior, quase inexplicável” (Roméro, 1992, p. 214).

Em *Machado de Assis: estudo comparativo de Literatura Brasileira*, a questão que aparece como o problema de Sylvio Romero, em 1897, é a da assimilação do conteúdo satirizado por Machado de Assis principalmente em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Nem a *dedicatória*, o *prólogo*, ou os primeiros capítulos, dos quais são transcritos segmentos de texto, são considerados representativos do *humorismo*,¹ chegando o analista a afirmar que “só uma deplorável prevenção em achar graça na insipidez se encantarão com aquilo” (Romero, 1992, p. 274). A apreciação é feita em contraste com a avaliação das outras obras de Machado de Assis publicadas até aquela data e, além disso, há diferença de tratamento dado aos segmentos de texto selecionados; estes são os fatores que chamam a atenção para a contrariedade do crítico manifesta no texto. O vocabulário agressivo utilizado na avaliação dos personagens *Brás Cubas* e *Quincas Borba* destoa do elogio dado aos “pequenos quadros de nossa vida brasileira” que encontrou em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, reproduzidos os segmentos de texto que justificam a afirmação e dão o testemunho das “qualidades de observador de costumes e de psicologista”, *quadros* encontrados no relato sobre o “batizado”, sobre os “padrinhos”, sobre os “nossos costumes do tempo da escravidão”, sobre o “tio João”, sobre o “banquete”, sobre os “*mestres régios*” e sobre o “Damasceno” (Romero, 1992, p. 308-314). Todos os segmentos de texto transcritos foram considerados como “infelizmente raros nos livros” de Machado de Assis, esses que deveriam – indicando a epistemologia *realista* adotada² – ser o “filão que” Machado de Assis “devia aprofundar” porque são relatos que manifestam o “caráter brasileiro com suas virtudes e defeitos” (Romero, 1992, p. 314).

São as referências diretas aos personagens *Brás Cubas* e *Quincas Borba* que dão a indicação mais clara do incômodo de Sylvio Romero, manifesto especialmente para com o texto *Memórias póstumas de Brás Cubas*. A avaliação que apresenta pode ser um indicativo de que o analista percebeu os personagens como o motivo de zombaria, dirigida aos pressupostos da ciência – chamada *naturalista* – que fundamentava a análise da situação econômica e da política no Brasil da época. As proposições pelas quais

¹ Sylvio Romero (1992, p. 269) afirma, por exemplo: “Não me parecem primores de estilo aquela *pena da galhofa* e aquela *tinta da melancolia*, nem é a quinta essência da graça – aquele *pago-te com um piparote*. Em todo o caso, quem lê atentamente as *Memórias*, vê que o romancista acumulou nos primeiros seis ou sete capítulos quase toda a provisão de *humour*, de *horrível* e de *pessimismo* de que é capaz. Conhecidos eles, está examinada toda a carga da transcendental filosofia que dizem residir na cabeça de Machado. Os mais significativos por esse lado são: *Óbito do autor*, *O emplasto*, *A idéia fixa*, *Chimène, qui l'eut* [sic] *dit?*... e *O delírio*”.

² Cf. também a afirmação de que “Machado de Assis **não conseguiu até hoje criar um verdadeiro e completo tipo** ao gosto e com a maestria dos grandes gênios inventivos das letras. Tem sim alguns esboços, que [sic] gerais, quer brasileiros, mas não passam de esboços. Não existe um só que tenha entrado na circulação com a assinatura da vida. O mesmo deu-se”, entre outros, com o próprio Alencar. Este conseguiu **apenas** criar três nomes, *Iracema*, *Pery*, e *Moacir*, que se tornaram populares; mas só os nomes” (sem grifo no original).

é possível indicar o texto *Machado de Assis: estudo comparativo de Literatura Brasileira* como uma reação ao enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, por parte do intelectual que se apresenta como articulador da ciência *materialista* no Brasil, são aquelas **(a)** em que o analista compara o que denomina de “humorismo de almanaque, [...] pessimismo de fancaria, que traz iludidos uns poucos de ingênuos que acham aquilo [*Brás Cubas*] maravilhoso” com o trabalho de Tobias Barreto que, na mesma época, se empenhava no exercício da “crítica livre no Brasil” (Roméro, 1992, p. 160); **(b)** em que analisa *Brás Cubas* com base na teoria de Scherer, para classificar o primeiro como “um adúltero enjoativo” e *Quincas Borba* como “um lunático sensaborão. Ambos pretensiosos, e insignificantes na sua pretensiosidade”; para o analista, “nem um deles é um exemplar vivo da humanidade; são tipos convencionais, paspalhões de papelão: verdadeiros abortos de uma imaginação sem real força criadora” (Roméro, 1992, p. 174-175); **(c)** em que não considera Machado de Assis um humorista, porque o literato “procura o humor pelo gosto de o procurar e mostrá-lo à galeria. Para isto cata propositalmente uma série de **assuntos frívolos** para ter ocasião de dizer graças, que são verdadeiramente encomendadas”, sendo esse “o motivo pelo qual[,] de caso pensado[,] arquitetou aqueles dois quartapacios [?] de sensaborias”, de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, “que se chamam *Brás Cubas* e *Quincas Borba*, **onde certos basbaques nacionais fingem descobrir não sei que profundos abismos** de ciência oculta, magia, faquirismo, ou cabala, **que os anestesia e embriaga**, como os mongangas [?] de Antônio Conselheiro aos jagunços de Canudos” (Roméro, 1992, p. 191, sem grifo no original). A importância dessa avaliação da obra *Memórias póstumas de Brás Cubas* como constituinte do texto de Sylvio Roméro também pode ser dada pela **(d)** afirmação contida no parágrafo que encerra a análise, de que “Machado de Assis é **bom quando faz a narrativa sóbria, elegante, lírica dos fatos que inventou ou copiou da realidade**, é quase **mau quando se mete a filósofo pessimista** e a sujeito caprichosamente engraçado” (Roméro, 1992, p. 320, sem grifo no original), sendo o conceito *pessimismo* relacionado ao de *misanthropia*,¹ de acordo com a definição de Rod, transcrita pelo analista, sobre o *pessimismo* como uma *doutrina inofensiva e triste*.

¹ O conceito de Rod é apresentado em transcrição de Sylvio Roméro (1992, p. 260), que avalia: “Machado de Assis é, a meu ver, até certo ponto mais um pessimista e até, talvez, perdoe-me que lhe dita, um misantropo, no que aliás este tem de mais simples e inocente, do que um humorista” (Roméro, 1992, p. 264-265). O conceito é atribuído a Balzac pelo adversário da estética de Taine, J.-L. Weiss (p. 89), cujo livro faz parte do acervo da biblioteca de Machado de Assis: “Mais dans Balzac il y a avait une imagination qui saignait, je ne sais qui de passionné et de triste, des vicissitudes d'accablement et d'exaltation, un cerveau sinistre dont il semblait incapable de secouer le tourment. Sa misanthropie était une fièvre et une hallucination”.

2.2.3.4.3 O sistema da natureza colocado em discussão

O recorte teórico adotado por Sylvio Romero restringe a abordagem de *Memórias póstumas de Brás Cubas* ao viés definido por teorias selecionadas de acordo com a epistemologia *realista* adotada e, por isso, exclui a observação da produção textual de literatos que, nos respectivos textos, evidenciam os limites das formulações deterministas que pretendem explicar a existência justamente pela indicação do descompasso entre a *lei* geral definida pela teoria e uma *existência* específica, significada em um personagem. O crítico brasileiro desconsiderou, ao subordinar a análise das obras ao critério da *raça* formulado por um segmento de pensadores europeus, as obras literárias criadas ao longo da história do *Ocidente*, principalmente desde Erasmo, Rabelais e Cervantes, isto é, desde o período do Renascimento e das Reformas religiosas. O confronto interno entre diferentes bases epistemológicas, que antes de David Hume e Immanuel Kant podem ser simplificadas pela indicação do embate entre *realismo* e *nominalismo conceptual*, ocorreu, naquele período histórico, na área das ciências da natureza e foi trabalhada também na produção literária. O *nominalismo conceptual*, que colocou em dúvida formulações de Platão e Aristóteles e propôs outra forma de abordagem dos fenômenos, ao mesmo tempo em que provocou a reação platônica que se apresentou, por exemplo, na arte *barroca*, também foi assumida por literatos e abordada na produção literária. O exame da relação de *Memórias póstumas de Brás Cubas* com essa tradição literária do *Ocidente* pode iniciar pela referência ao texto de um dos literatos que coloca em discussão essa questão ao abordar o sistema determinista de Leibniz, o mesmo que é citado com desdém pelo personagem *Quincas Borba*, nos capítulos 117 – *O Humanitismo* e 159 – *A semidemência*.

Voltaire – que teve contato, durante o exílio, com o debate filosófico gerado pela produção intelectual da *Ilustração* inglesa (Cf. Dicionário, 1983, p. 639-641) – publicou *Nature: dialogue entre le Philosophe et la Nature* no ano seguinte ao da apresentação de *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral*,¹ pelo *materialista* francês Dietrich de Holbach. O debate, naquele período histórico, foi instituído entre os intelectuais de diferentes facções, inclusive por deístas, como Voltaire,² “el gran inquisidor de las ideas oscuras” (Hazard, p. 277). Um dos partidos que tomava parte no confronto

¹ O texto é citado também na sátira de Heine (1995, p. 80).

² Cf. o capítulo 2 – *Los deísmos: Voltaire*, do *Libro tercero*, em Paul Hazard (p. 379-401).

teórico era formado pelos estudiosos que separavam a reflexão sobre a Natureza da religião para constituir uma outra metafísica, agora científica, partia da premissa de que “Naturaleza y Razón” estavam “ligadas por una relación constante” e que, portanto, “nada era más sencillo, más seguro, repetido más a menudo por los sabios: la naturaleza era racional, la razón era natural, perfecto acuerdo” (Hazard, p. 276). Diante da *natureza* “demasiado rica en su contenido, demasiado compleja en su ser, demasiado poderosa en sus efectos, para que se la pudiera encerrar en una fórmula” porque esta “estallaba bajo su esfuerzo”, os sábios da época estavam divididos,

prestándole sentidos diversos y aun opuestos: [...] **ya era una madre** delicada a subvenir a las necesidades de sus hijos, **ya que tenía un profundo desdén de los individuos** porque no se cuidaba más que de la especie, **ya que no se ocupaba de nada** y seguía inexorablemente su curso. Decían **que era secreta** como el jugador de cubiletes que sólo nos muestra el resultado de sus trucos; y también, **que se comunicaba** tan fácilmente, que era tan abierta y manifiesta, que se la leía en los corazones. Decían **que tenía voluntades**, atenciones, escrúpulos, sutilezas, delicadezas; y también **que era perfectamente indiferente**, o **que era hostil**. Si se ponían unos junto a otros los sentidos opuestos, se llegaba a una serie de contradicciones y se encontraba uno ante un catálogo que no se podía hojear sin un sentimiento de ironía o de desesperación (Hazard, p. 276-277).

Esse é o contexto da apresentação do *diálogo* publicado no *Diccionario filosófico* (Voltaire, 2003a), que inicia com a pergunta do personagem *Filósofo*: “Who are you, Nature? I live in you; for fifty years have I been seeking you, and I have not found you yet” (Voltaire, 2003b), colóquio dentro do qual a *Natureza* se apresenta como “I am all art” e que encerra com uma sátira quanto à pretensão de pensadores de todas as épocas. Entre eles pode ser contado Spencer, que publicou *First principles* nove décadas depois de *Nature: dialogue entre le Philosophe et la Nature*, pretendendo, pela analogia com a Física, ter chegado à explicação científica definitiva sobre a natureza e, por esse meio, sobre a organização da sociedade. No curto enredo em que um *Filósofo* que se dirige à *Natureza* para inquirir sobre os limites do conhecimento, Voltaire – do mesmo modo que literatos ingleses faziam em romances já desde o século XVIII, por exemplo, em *The battle of the books* e em *The history of Tom Jones, a foundling*¹ – colocou em discussão o tema da falta de relação entre teoria e prática e abordou especificamente a crença da época, de “que a natureza fosse bondade” (Hazard, p. 300). As expressões utilizadas por Voltaire no texto manifestam as

¹ O personagem *Tom Jones*, no final do romance, casa com *Sofia* (Fielding, 2002d), diferente de *Rubião*, em *Quincas Borba*.

mesmas questões de fundo trazidas para o diálogo do capítulo 7 – *O delírio*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, em que Machado de Assis faz *Brás Cubas* afirmar que “a Natureza que eu conheço é só mãe e não inimiga” (Assis, 1970, v. 13, p. 34). No diálogo do *Filósofo* com a *Natureza*, criado por Voltaire, são colocadas em discussão questões referentes à *existência* e utilizado o vocabulário dos sistemas filosóficos metafísicos de todas as épocas – entre eles o construído por Spencer – que procuram pelos *first principles* da organização da *natureza*. A curiosidade do sábio, no texto de Voltaire, é desenganada numa direção diferente da construída por Machado de Assis para o diálogo entre *Brás Cubas* e *Pandora* – determinando a intertextualidade implícita também com o enredo de *Os trabalhos e os dias* – no capítulo 7 – *O delírio*:

The Philosopher: My **dear mother**, tell me something of **why you exist**, of **why there is anything**.

Nature: I will answer you as I have answered for **so many centuries** all those who have interrogated me about **first principles**: I KNOW NOTHING ABOUT THEM.

The Philosopher: Would not **non-existence be better than this multitude of existences made in order to be continually dissolved**, this crowd of **animals born and reproduced in order to devour others and to be devoured**, this crowd of sentient beings formed for so many **painful** sensations, that other crowd of intelligences which so rarely hear reason? What is the good of all that, Nature?

Nature: Oh! **go and ask Him who made me** (Voltaire, 2003b, sem grifo no original).

A *Natureza*, quando é representada por Machado de Assis no evento do diálogo com *Brás Cubas*, aparece como uma figura caracterizada como *mãe* e como *inimiga* e também como a *vida* e a *morte*, trazendo para o texto **(a)** a referência implícita ao debate da elaboração do conhecimento em que, desde o século XVIII, se insere Voltaire e, também, **(b)** a referência aos dois extremos das *fases* do *Humanitismo* – as *fases estática* e *contrativa* –, *sistema* que é uma síntese satírica daqueles propostos na época. A figura aparece para *Brás Cubas*, além disso, numa situação de atividade extrema da *imaginação* – um *delírio* que permite até uma epifania – do personagem que pertence a uma linhagem em que essa ocorrência é uma constante e difícil de ser contida mesmo quando se trata de fazer ciência, como no caso da *invenção* do *emplasto anti-hipocondríaco*. Quando os termos *melancolia*, *espetáculo*, *dor*, *luta*, *conservação* e *felicidade*, representativos dos *sistemas* elaborados por pensadores e/ou políticos do século XIX, são

utilizados no enredo por Machado de Assis, eles são subordinados à concepção de uma *voluptuosidade do nada*, perdendo, por isso, o sentido original dado a eles nos *sistemas* orgânicos – *realistas* – de planejamento da sociedade que vinham sendo apresentados desde *O contrato social*. Esses termos, recorrentes na ciência e nos projetos políticos da França e da Inglaterra desde a época do platônico Rousseau,¹ passam, no contexto da última *visão* a que *Pandora* obriga *Brás Cubas*, a ser parte do *cortejo de sistemas* e de *idéias novas*, que são chamados, no texto, de *novas ilusões*.

O *nada*, no mesmo segmento de texto em que *Brás Cubas* é designado por *grande lascivo*, é um termo definido pelo significado de volúpia, que indica o *grande prazer dos sentidos*. Também *lascívia* tem o significado definido pela *sensualidade*, isto é, pelos cinco sentidos, podendo designar o amor por prazeres materiais. A *voluptuosidade do nada*, a que espera por *Brás Cubas*, forma um conjunto com o anúncio da morte próxima – *estás prestes a devolver-me o que te emprestei* – e indica ao mesmo tempo a ausência dos sentidos e a *eternidade* – o *outro mundo* – desde onde as *memórias* foram *trabalhadas*. A expressão é repetida no capítulo 71 – *O senão do livro* – “Começo a arrepender-me deste livro. Não que ele me canse; eu não tenho que fazer; e, realmente, expedir alguns magros capítulos para esse mundo sempre é tarefa que distrai um pouco da eternidade” –, segmento de texto no qual o *defunto autor* indica outra vez a ausência dos cinco sentidos, da *sensibilidade* que dirigia tanto a *paixão do arruído* como os *ímpetos*, a *curiosidade*, o *desejo de acotovelar os outros*, uma vez que, afirma, se naquela situação “tivesse olhos”, daria “uma lágrima de saudade”, porque, avalia, “esta é a grande vantagem da morte, que, se não deixa boca para rir, também não deixa olhos para chorar...” (Assis, 1970, v. 13, p. 222).

A expressão de *Brás Cubas*, por isso, **(a)** não pode ser atribuída a um *desencanto do autor*, como propôs Alcides Maya, mas lida no contexto da narrativa literária² elaborada para constituir um confronto

¹ A concepção de Rousseau, que culmina numa proposta de ditadura (cf. “Los ideales de Rousseau tienden al logro de la democracia directa y la igualdad política; exigen una transformación radical del sistema político y social, y conducen, de una manera lógica, a la Revolución” Gettell, p. 38) e tem conseqüências para a educação (cf.: em *Émile*: “Voulez-vous prendre une idée de l’éducation publique, lisez la *République* de Platon. Ce n’est point un ouvrage de politique, [...] c’est le plus beau traité d’éducation qu’on ait jamais fait”. Rousseau, [s.d.], p. 10), influenciou tanto os românticos como Schopenhauer (1950, v. 1, p. 201), ou foi discutida por insuficiente, como o fez Sylvio Romero (1894, p. CVIII-CIX), na proposta de *felicidade* para a sociedade. Para Rousseau, “o primeiro sentimento do homem foi o da sua **existência**; o primeiro cuidado, o da sua **conservação**. Os produtos da terra lhe forneciam todos os auxílios necessários; o instinto o levou a servir-se deles”; a sociedade primitiva era baseada na “bondade conveniente ao estado natural puro”; a “partilha de terras”, num outro momento da evolução humana, “produziu uma nova espécie de direito”, o de “propriedade, diferente daquele que resulta da lei natural”; essa instituição introduziu os “males” descritos como conseqüência da “ambição devoradora”; o “direito civil” substituiu a “lei natural”, introduzindo a desigualdade (Rousseau, 1965, p. 176; 182; p. 185; e 187, respectivamente).

² Cf. o mesmo processo constituído na crônica de 1 out. 1893, em que o tema – apresentado por assuntos triviais, entre eles o frio e o calor – é o golpe militar e o estado de sítio: “Leitor, o mundo está para ver alguma coisa mais grave do que pensas. Tu crês que a vida é sempre isto, um dia atrás do outro, as horas a um de fundo, as semanas compondo meses, os meses formando anos, os anos **marchando como batalhões de uma**

específico com o *sistema* proposto por *Quincas Borba*; **(b)** nem pode ser circunscrita ao conceito *nada* como o *aniquilamento*¹ definido por Schopenhauer, pois no enredo do capítulo 7 – *O delírio*, o termo significa o valor da vida humana individual (com a respectiva luta necessária para a *conservação* do corpo), mas não indica a relação dela com a concepção da conservação da *espécie*, como noção metafísica de *existência*. Enquanto no sistema de Schopenhauer a vida individual é *aniquilada* como existência porque só a *Idéia* da *vida* (isto é, só o conceito, tomado platonicamente como *essência*) é *real*, formulação que subsidia a realização da contabilidade – uma noção recorrente nos sistemas orgânicos da época – do autor sobre a *vida* como *um negócio que não cobre os gastos* (isto é, os esforços investidos na *conservação*² dela), no caso de *Brás Cubas* a existência individual permanece – numa forma extraordinária – depois da morte ocorrida não por outro motivo do que pela falta da aplicação de *método* para a cura de uma *pneumonia*. O confronto entre as duas concepções sobre a *vida*, a de *Quincas Borba* e a de *Pandora*, é o fator que permitiu, na construção literária, tanto a realização de um cálculo que demonstra um *pequeno saldo* como a possibilidade de que essa conclusão pudesse até mesmo ser narrada em livro.

A distinção que o capítulo 7 – *O delírio* estabelece quanto ao poder da natureza, ao apresentá-la como divindade, atinge o segmento das teorias do século XVII que tomam por base as “ciências biológicas”, assunto estudado por Pierre Barrière no subtítulo 4 – *Positivismo y Cientificismo*, quando trata da vida intelectual francesa no período do Segundo Império e da República. Para um segmento dos teóricos da ciência da época, “el hombre ya no se mantiene fuera del mundo, se integra en él; en vez de ser su esclavo”, como deixava implícito o sistema de Schopenhauer, “pronto pretenderá mandarle” e o faz “en nombre de leyes que” o *homem*, como *parte da natureza*, “no puede recusar porque son las suyas”, isto é

revista que nunca mais acaba. Quando olhas para a vida, cuidas que é o mesmo livro que leram os outros homens, – um livro delicioso ou nojoso, segundo for o teu temperamento, a tua filosofia ou a tua idade. Enganas-te, amigo. Eu é que não quero fazer um sermão sobre tal assunto; diria muita coisa longa e aborrecida, e é meu desejo ser, se não interessante, suportável. Este é, aliás, o dever de todos nós” (Assis, 1970, v. 3, p. 389-390, sem grifo no original).

¹ Cf. o capítulo 46 – *De la nada y de los dolores de la vida*: “El aspecto total de la vida es que la felicidad terrena está condenada al aniquilamiento o al desengaño, que se muestra ilusoria. Esta condición de las cosas está basada en lo más profundo de su esencia. Por consiguiente, la vida, para la mayoría de los hombres [os *homens vulgares*], es triste y breve. Los que relativamente son felices, lo son sólo en apariencia. O bien, como los centenarios, representan una rara excepción, cuya posibilidad tenía que existir sirviendo de anzuelo” (Schopenhauer, v. 2, p. 637).

² O mesmo sentido é atribuído ao termo na crônica de 12 jun. 1864, iniciada pela expressão “Também o folhetim tem cargo de almas. É apóstolo e converte”. O objeto do *apostolado*, feito “de ânimo alegre”, é o de apresentar “expressões ouvidas no parlamento esta semana”, que, entre outros absurdos lógicos, destaca “um novo La-Palisse: / Um representante (*tom de lente ou diretor de faculdade*): – Não, não há dúvida: a destruição é a antítese da conservação! / *Un quart d’heure avant sa mort / Il était encor en vie*” (Assis, 1970, v. 1, p. 7-11). Nova exposição da *conservação do princípio* de *Humanitas* está no capítulo 6 do romance *Quincas Borba*, onde *Rubião* é convidado a tomar-se discípulo do *filósofo* – e aceita –, em meio à exposição do que é “a morte e a vida” pelo caso da morte da “avó” (Assis, 1994, v. 1, p. 646-649).

definidas – como em Aristóteles – *por natureza*, e “no las nuestras” (Barrière, p. 377). Essa “concepción positiva fundada únicamente, al menos en teoría, en la experiencia” quer “explicar los misterios de la vida, todo lo que el hombre busca en sí, fuera y por encima de sí en el presente o en el pasado”, pela “negación pura y simple de lo que no es lo tangible”, isto é, do que não é percebido pelos sentidos, e pelo “escepticismo que, sin llegar hasta la negación brutal, desemboca en los mismos resultados, deja la misma insatisfacción frente a problemas que, a pesar de todo, no pueden ser abolidos” (Barrière, p. 377-378). A ciência *materialista*, “en el momento en que cree destruir toda religión, se transforma a su vez en religión y principalmente por eso es por lo que actúa sobre la masa”, criando “un verdadero **mito de la ciencia** que toma del romanticismo su expresión lírica, y en algunos adquiere los aspectos más extraños”; para o analista, é com base nesse novo “mito” que “Renan se ha hecho el **profeta** en el *Avenir de la Science* publicado en 1890 pero que data de 1848” e nele é que Taine ancorou seu intento: “**La ciencia ha sobrepasado el mundo visible y palpable de los astros, de las piedras y de las plantas en el que desdeñosamente se la confinaba; es el alma lo que ahora busca**, provista de los instrumentos exactos y penetrantes de los cuales trescientos años de experiencia han probado la precisión y medido el alcance” (Barrière, p. 378, sem grifo no original).

A relação orgânica, como estabelecida por Taine entre os elementos do macro e do micro cosmos, e dela para a dimensão da inteligência humana, é recorrente pelo menos desde Schopenhauer,¹ podendo ser o ponto implicitamente referido tanto na proposição sobre a sublimação da *sensação dolorosa* causada pelo *seixo que cai no pé, suprimida* do capítulo 117 – *O Humanitismo*, na terceira edição de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, como na descrição da *sensação* que permaneceu, da “orquestra da morte” como “de certo ponto em diante [...] deliciosa. A vida estrebuchava-me no peito, com uns ímpetos de vaga marinha, esvaía-se-me a consciência, eu descia à imobilidade física e moral, e o corpo fazia-se-me planta, e pedra, e lodo, e coisa nenhuma” (Assis, 1970, v. 13, p. 14). Na concepção do *materialismo* da época, nessa vertente da ciência adotada por Taine, “el hombre llega a ser su solo dueño y el dueño del mundo: transforma la Naturaleza y la sociedad”, afirma Pierre Barrière (p. 378-379), citando Marcelino Berthelot, para explicar a finalidade desse poder como destinada a fazer “surgir los tiempos benditos de la igualdad y

¹ Cf. Rüdiger Safranski (p. 298).

de la fraternidad, de la unión de todos ante la santa ley del trabajo, con exclusión ‘de toda voluntad particular, es decir, del elemento sobrenatural’ [...] de ese ilogismo que es la fe en un Dios irracional, incognoscible”, crença que as “ciencias morales” deveriam substituir – ponto que Machado de Assis ataca exatamente por constituir a *Natureza* como uma divindade – contando, para a elaboração de suas teorias, com “el mismo rigor que las ciencias físicas”. Em meados do século XIX, esta “fue una grande y sincera certeza la que un humanismo científico del cual las circunstancias recientes aún no habían demostrado la ilusión” (Barrière, p. 379).

A *Natureza*, nesse evento do diálogo com *Brás Cubas*, é apresentada como uma *divindade* não controlável, cuja inimizade que se consolida pela *vida* – emprestada – e afirmada por três vezes como *flagelo*¹ no capítulo 7 – *O delírio*. *Brás Cubas* não é, nesse confronto garantido pela imaginação exacerbada, o *cientista* que elabora conclusões, ensinado por um *filósofo determinista* – um *Quincas Borba* –, mas, sim, o *sublime idiota* que assiste ao *acerbo espetáculo*, isto é, ao espetáculo violento e rude, que também é *luta* sem finalidade dialética, portanto sem *progresso*. Depois de recebido o anúncio da morte próxima, *Brás Cubas* pede, como Ezequias, pela *vida*, supondo poder negociar com a *Natureza* – “Quem me pôs no coração este amor da vida, senão tu? e, se eu amo a vida, por que te hás de golpear a ti mesma, matando-me?” (Assis, 1970, v. 13, p. 35) – como o rei de Judá fez com o deus de Isaías. A *Natureza* que *Brás Cubas* encontra é diferente da concepção teórica de *natureza* formulada por Rousseau,² este homem que, na prática, deixou cinco filhos na roda dos enfeitados (Silva. In: Rousseau, 1965, p. 12). Na teoria do *O contrato social*, “o homem primitivo é bom, a sociedade o corrompe, mas a mudança política pode **regenerá-lo**” (Malfatti, p. 96, sem grifo no original) e a tarefa na obra foi a de reconstruir³ “as

¹ Cf.: (a) “Vives, não quero outro flagelo”; (b) no *desfile dos séculos*, *Brás Cubas* vê os “flagelos e delícias que agitavam o homem, como um chocalho”; e (c) “o homem, flagelado e rebelde, que corria diante da fatalidade das coisas, atrás da quimera da felicidade” (Assis, 1970, v. 13, p. 33-36).

² A oposição entre a teoria e a prática, significada pela diferença entre as idéias de Rousseau e a vida que levou (cf. Störig, p. 418-426; Fraile, v. 3, p. 930-952; Gettell, v. 2, p. 37-46; e Rolando Roque da Silva In: Rousseau, 1965, p. 9-20), foi registrada implicitamente por Machado de Assis no conto *Casa, não casa*: “[...] Entretanto, como era também discreto, deixei de manifestar um reparo que fiz comigo **acerca de promiscuidade de coisas religiosas e incrédulas, alguns padres de Igreja não longe de Voltaire e Rousseau**, e aqui não havia afetar nada, porque os conhecia, não integralmente, mas no principal que eles deixaram” (Assis, 1994, v. 2, p. 1003, sem grifo no original); e na crônica de 14 abr. de 1895: “‘O Evangelho fala ao meu coração’ escrevia Rousseau; é bom que cada homem sinta **este pedaço de Rousseau** em si mesmo...” (Assis, 1970, v. 3, p. 334, sem grifo no original). Na crônica de 10 mar. 1895 a concepção da civilização como oposta ao estado natural do homem bom é apresentada: “A cartomante nasceu com a **civilização**, isto é, **com a corrupção**, pela doutrina de Rousseau. A feitiçaria é natural do homem; vede as tribos primitivas” (Assis, 1970, v. 3, p. 319, sem grifo no original); assim como na de 14 jun. 1885: “Tudo ali parece respirar o estado social de Rousseau, é a **pura delícia da natureza em primeira mão**” (Assis, 1998, p. 270, sem grifo no original).

³ Numa reconstrução que parte do pressuposto do homem bom corrompido pelo meio, presente também no dogma da criação do catolicismo romano, para Rousseau (1065, p. 190) o progresso tornou “o direito civil a regra comum dos cidadãos, a lei natural não teve lugar senão entre as diversas sociedades em que, sob o nome de direito das gentes, foi temperada por algumas convenções tácitas para tornar possível o comércio e **substituir a comiserção natural**, que, perdendo de sociedade em sociedade toda aquela força existente de homem a homem, **somente reside**

esquecidas e perdidas rotas que conduziram o homem do estado natural ao estado civil”¹ (Rousseau, 1965, p. 204) com o objetivo de acabar com a desigualdade provocada artificialmente pela *civilização*.² Essa concepção de *natureza* – que influenciou Proudhon, os revolucionários franceses de 1879 (Störig, p. 421; e 425, respectivamente) e o *Sturm und Drang* (Saraiva, p. 734) – não é a mesma que se apresenta como *Pandora*, que nega o pedido de *Brás Cubas* e que, antes dele morrer de *pneumonia*, enuncia a *lei* pela qual se rege e o regulamento correspondente, *lei* que exclui qualquer *determinismo* da lógica científica: **“Egoísmo, dizes tu? Sim, egoísmo, não tenho outra lei. Egoísmo, conservação. A onça mata o novilho porque o raciocínio da onça é que ela deve viver, e se o novilho é tenro tanto melhor: eis o estatuto universal. Sobe e olha”** (Assis, 1970, v. 13, p. 35-36, sem grifo no original).

A compreensão sobre o significado da oposição construída por Machado de Assis no enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas* se relaciona ao contexto do debate instituído desde Rousseau, porque, como o afirma Pierre Barrière (p. 247), “la comprobación de los males que sufre la sociedad”, iniciada naquela época, “se acompaña de la convicción de que el conocimiento y la discusión de las ideas, la voluntad de romper los obstáculos hacen posibles los **remedios**” para a *regeneração* (sem grifo no original). A discussão engloba também o estudo da história desse “progresso”, que aparece pelas diferentes elaborações propostas desde então, incluídas as de “Buffon” e “Condorcet” – e, no século XIX, a de Guizot³ –, pela discussão dos efeitos do “progresso” da *civilização* e sobre o planejamento dele. Descrito o contexto do embate, que o autor resume pelo confronto entre os que adotam um “mito de la Civilización” contra o outro, de Rousseau, “el de la Naturaleza”, afirma o historiador de *A vida intelectual en Francia*, “no es necesario insistir en las consecuencias que en el siglo XIX tendrá esta **visión épica de la humanidad**” (sem grifo no original). Em oposição a qualquer dos *mitos* da ciência, Machado de Assis recorre, ao construir o confronto, à mitologia literária para apresentar o *espetáculo da destruição recíproca dos seres e das coisas*. O resultado dessa lei do *egoísmo* não é o estabelecimento de uma lei científica para

em algumas grandes almas cosmopolitas que transpõem as barreiras imaginárias que separam os povos, e que, a exemplo do soberano Ser que as criou, envolvem todo o gênero humano em sua benevolência” (sem grifo no original).

¹ Para Rousseau (1965, p. 206), há um “direito natural”, a que se opôs o artificial “direito positivo”, e uma “lei natural”.

² A “verdadeira causa” da desigualdade estava no fato de que “o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver nas opiniões alheias” (Rousseau, 1965, p. 205).

³ Quanto à relação da Arte com a História: “Guizot escribe: ‘Se quieren novelas, ¿qué no se mira la historia? Allí también se encontraría la vida íntima con las escenas más variadas y más dramáticas, el corazón humano con sus pasiones más vivas y más dulces, y además un encanto soberano, el encanto de la realidad’” (Barrière, p. 354).

reger o aspecto moral da *civilização*, mas aleatória, porque os sentimentos do *homem* e as situações em que se envolve – como “a cobiça que devora, a cólera que inflama, a inveja que baba, e a enxada e a pena, úmidas de suor, e a ambição e a fome, a vaidade, a melancolia, a riqueza, o amor”, todos esses fatores, juntos, agitando “o homem como um chocalho, até destruí-lo como um farrapo” – passaram a constituir, para o, a partir de então, não mais *califa* de *Quincas Borba*, “as formas várias de um mal, que ora mordida a víscera, ora mordida o pensamento, e passeava eternamente as suas vestes de arlequim, em derredor da espécie humana” (Assis, 1970, v. 13, p. 36). *Dor, indiferença e prazer*, entendeu o novo *Epimeteu* a partir dos três diálogos com *Pandora* – sobre a *existência*, sobre a *história humana* e sobre as *idéias*, na seqüência de eventos iniciada logo depois de “algum tempo de **mútua** contemplação” (Assis, 1970, v. 13, p. 33, sem grifo no original) – significam nada para essa *Natureza*. A *felicidade é utopia* ou “quimera”, uma “figura nebulosa e esquiva, feita de retalhos, um retalho impalpável, outro de improvável, outro de invisível, cosidos todos a ponto precário, com a agulha da imaginação”, acentuando a noção de que *sistemas*, as *idéias novas* são *entretenimento* da repetição constante dos eventos da *vida* a que o homem está obrigado e na qual, vivendo, está abandonado. Esse é o sentido que, no contexto da epifania e apresentado junto com *egoísmo*, é atribuído ao termo *conservação*, fazendo o contraste com o conceito de *Quincas Borba*, elaborado com base nas ciências da natureza, especificamente na Física.

A concepção de um *sistema* determinista, que pensa a vida como destinada para a *felicidade*, assumida por *Brás Cubas* desde que alcançou a *idade da ciência e do governo* e durou até o encontro fora do comum com *Pandora*, foi trocada por outra, que nega essa possibilidade, e apresenta – num vocabulário lúgubre – a mesma vida, agora como um evento fortuito, acidental. A troca de concepção é a que dirige a adoção do vocabulário soturno utilizado pelo narrador, o mesmo que afirmou ter sido *a campa* um *outro berço*, para expressar como *memórias* o julgamento dos atos ufanistas praticados durante a *vida*, dos quais nem o trabalho realizado na “Ordem Terceira de ***” escapou, caridade contada por “modéstia” e avaliada por *Brás Cubas* com base na comparação com os projetos malogrados, no capítulo 157 – *Fase brilhante*, como “a fase mais brilhante da minha vida. Não obstante, calo-me, não digo nada, **não conto** os meus

serviços, **o que fiz aos pobres e aos enfermos, nem as recompensas que recebi**, nada, não digo absolutamente nada” (Assis, 1970, v. 13, p. 412).

O contraste entre os *atos* praticados em *vida* por *Brás Cubas* e a avaliação deles é apresentado como resultado do que pode ser chamado de conversão ocorrida durante o *delírio* e é expressa, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, predominantemente pelas intromissões do narrador no relato dos eventos passados. Essa prática, no texto, acentua o embate entre as duas concepções que foi instituída por Machado de Assis; ela é, além disso, aguçada pelo uso do vocabulário relativo às sensações, indicando um objetivo definido pela relação dada, como por Taine, entre o *realismo* como *doutrina* sistemática e a crítica literária. É importante considerar que, enquanto *Memórias póstumas de Brás Cubas* segue uma forma de elaboração textual que já vinha sendo aplicada por Machado de Assis nos contos e nas crônicas, com a publicação do texto literário, em 1880, a atividade de crítico literário – que indicou essa relação em *A nova geração* – é interrompida, para ser retomada somente na década de 1990. A afirmação generalizante de John Gledson (1991, p. 142), de que a “sátira da filosofia, ou, mais especificamente, das diversas doutrinas e formas de pensamento que Machado agrupava sob o nome de *humanitismo*, cujo expoente principal, evidentemente, é o próprio Quincas Borba”, apresentada no capítulo 4 – *Ideologia e religião*, na análise de *Dom Casmurro*, pode ser colocada em discussão, uma vez que toma a direção de subsumir o objeto satirizado à perspectiva geral da “formação mental, típica da alta classe brasileira do Segundo Reinado”.

O analista inglês afirma que “ao passo que a sátira de Machado pode ter sido inicialmente endereçada contra o positivismo, então bastante em voga entre a elite intelectual brasileira, tornou-se aos poucos muito **menos específica** no sentido filosófico, evoluindo para a condenação de qualquer doutrina – por mais tosca que fosse sua formulação – que justificasse o egoísmo e o egocentrismo” (sem grifo no original). Essa generalização do objeto da sátira é o ponto a ser colocado em discussão,¹ porque, considerada a importância da constituição do segmento de texto do capítulo 7 – *O delírio*, pode ser proposto que o alvo do embate significado no texto, nessa construção elaborada numa das formas textuais

¹ Sebastião Rios Júnior (p. 95-100), que segue o recorte de Enylton de Sá Rego e analisa a “sátira machadiana como integrante da linhagem da sátira menipéia – ou tradição luciânica” e propõe a leitura de *Memórias póstumas de Brás Cubas* sob os critérios do “enredo latente” e do “enredo patente”, analisados pelas leituras “paradigmática” e “sintagmática”, respectivamente, afirma que, para “o estudo da obra machadiana”, deve ser levado em conta “o fato básico de que o escritor era um desafeto do realismo escola”, classificando assim “especialmente [...] a chamada produção da maturidade [...], não raro – e a nosso ver equivocadamente – denominada de fase realista”; para o analista, “a sátira aos pressupostos do realismo e do naturalismo está disseminada em sua obra ficcional da maturidade”.

que pode ser dada à sátira, é uma das correntes de pensamento que faz a defesa do *materialismo*, isto é, do *realismo* como modo de expressão da arte e a relação dela com a questão política que chegou ao Brasil da década de 1870. Das vertentes dessa fundamentação epistemológica que ingressavam então no país – com Comte, com Renan,¹ com Marx – aquela que aborda ao mesmo tempo o tema da arte e o das sensações, é a que foi apresentada por Taine e conhecida por Machado de Assis antes de 1880. Além dos livros² publicados por Taine com datas entre 1864 e 1879, que constam no acervo da biblioteca de Machado de Assis, onde também está *Essais sur l’Histoire de la Littérature française* (Massa, 1961, p. 236; e 229), de 1865, em que J.-J. Weiss avalia de modo não elogioso a obra do filósofo, historiador e crítico de arte, também as referências explícitas ao nome do pensador francês dão essa indicação. O nome de Taine está inserido **(a)** em *A nova geração* (Assis, 1970, v. 4, p. 188), quando Machado de Assis trata do “realismo” como “uma bandeira hasteada por alguns, [...] a mais frágil de todas, porque é a negação mesma do princípio da arte [...]” (Assis, 1970, v. 4, p. 188); a afirmação segue, no texto, à pergunta sobre “a teoria e o ideal da poesia nova” e, além disso, é indicada a relação entre o *romantismo* literário e o *romantismo* filosófico-político, indicando uma interpretação de Machado de Assis sobre a forma pela qual se apresentava o *cientificismo* defendido por Sylvio Roméro.

A questão introduz a reflexão do autor de *Memórias póstumas de Brás Cubas* sobre o envolvimento político dos literatos, europeus e brasileiros, em 1879: “**não falta quem conjugue o ideal poético e o ideal político**, e faça de ambos um só intuito, a saber, **a nova musa terá de cantar o Estado republicano**” (Assis, 1970, v. 4, p. 183-184, sem grifo no original). Taine também é referido **(b)** nas

¹ A influência da obra de Renan, no Brasil, pode ser estudada pelo registro de Joaquim Nabuco (p. 57-61), em *Minha formação*, e pelo estudo *Machado de Assis e Renan*, onde Vamireh Chacon (p. 147-156) deduz uma influência. A análise de *Henrique Renan*, de Machado de Assis, no entanto, pode indicar noutra direção, pois o elogio à irmã de Renan, presente no texto, não implica o do autor francês, mesmo que indica o conhecimento das relações teóricas do autor e do processo de elaboração das obras, que abordavam também o tema da estética.

² São eles: *L’idéalisme anglais: étude sur Carlyle; Nouveaux essais de critique et d’histoire; De l’idéal dans l’art; Philosophie de l’art*; os cinco volumes de *Histoire de la littérature anglaise*; e os dois volumes – *La révolution e L’Ancien Régime* – de *Les origines de la France contemporaine* (Massa, 1961, p. 236).

crônicas¹ de 16 ago. e de 27 dez. de 1896, na relação com questão política; e (c) na crônica de 4 abr. 1895 e em *O velho senado*, ambos textos indicando o juízo estético de Taine como profecia.² Além desses fatores, pode ser considerado, ainda, que é a Taine, além das teorias de Hennequin, de Scherer e de Rod, que Sylvio Romero recorre para reagir – logo depois de editada a versão definitiva *Memórias póstumas de Brás Cubas*, a que pode ser considerada como de consagração do valor literário do texto – com a publicação da relativização que fez das afirmações que, pelo registro apresentado em *Machado de Assis: estudo comparativo de Literatura Brasileira* – “Concordo, pois, que Machado de Assis seja um humorista [...]” (Romero, 1992, p. 214) –, eram feitas sobre o trabalho literário de Machado de Assis em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, assim como Araripe Júnior manifestara-se, em 1892, a partir da teoria que adotou, relativamente ao romance *Quincas Borba*.

Do mesmo modo que as referências a Taine nas crônicas de Machado de Assis, J.-J. Weiss, no capítulo 4 – *De l'époque actuelle* apresenta uma apreciação negativa do trabalho crítico do pensador francês, numa avaliação que é repetida por outros historiadores da literatura, o “determinismo” (Barrière, p. 386) de Taine, que se insere no período da emergência do *neokantismo*; foi contraditado por J.-J. Weiss, que atribuíra ao autor de *Filosofia del arte* uma “doctrine de l'automate spirituel”,³ tendo composto “son esthétique” a partir de “préceptes rigoureux”: “c'est une esthétique assurément vicieuse, mais construite

¹ Cf. em 16 ago. 1896: “E não foi pequeno o nosso trabalho abatendo cabeças altivas. Nem Renan escapou, nem **Taine**; e, se não escapou **Taine**, que valor pode ter a profecia dele sobre as novelas e contos de Mérimée? ‘*Il est probable qu'en l'an 2000 on relira la PARTIE DE TRIC-TRAC, par savoir ce qu'il en coûte manquer une fois à l'honneur*’. **Taine** não fez como os profetas hebreus, que afirmam sem demonstrar; ele analisa as causas da vitalidade das novelas de Mérimée, os elementos que serviram à composição, o método e a arte da composição. O tempo dirá se acertou; e pode suceder que o profeta acabe antes da profecia e que no ano 2000 ninguém leia a *História da Literatura Inglesa*, por mais admirável que seja esse livro. Mas no ano 2000 os contos de Mérimée terão século e meio. Que é século e meio! [...]” (Assis, 1970, v. 4, p. 254-255, sem grifo no original); e em 27 dez. de 1896: “[...] Os sonetos de Petrarca formam uma bonita ópera. E Musset? Quantas obras de fôlego se escreveram no seu tempo que não valem as *Noites* e toda a juventude de seus versos, entre eles este, que vem ao nosso caso: ‘*Mon verre n'est pas grand, mas je bois dans verre*’. Taça pequena, mas de ouro fino cheia de vinho puro, [...] com que ele se embriagou a si e ao seu século, e aí vai embriagar o século que desponta. Quanto às ficções em prosa, conto novela, romance, não parece justo desterrar as de menores dimensões. *Clarisse Harlowe* tem um fôlego de oito volumes. **Taine** crê que poucos suportam hoje esse romance. Poucos é muito: eu acho que raros. Mas o mesmo **Taine** prevê que no ano 2000 ainda se lerá *Partida de Gamão*, uma novelinha de trinta páginas; e, falando das outras narrativas do autor de *Carmem*, todas de escasso tomo, faz esta observação verdadeira: ‘E que são construídas com pedras escolhidas, não com estuque e outros materiais da moda’” (Assis, 1970, v. 4, p. 369, sem grifo no original).

² Em *O velho senado*, na construção de uma visita imaginária em que encontra “Bocaiúva era então uma gentil figura de rapaz [...]. Já então tinha os gestos lentos de hoje, e um pouco daquele ar *distant* que **Taine** achou em Mérimée. Disseram cousa análoga de Challemel-Lacour, que alguém ultimamente definia como *très républicain de conviction et très aristocrate de tempérament*. O nosso Bocaiúva era só a segunda parte, mas já então liberal bastante para dar um republicano convicto” (Assis, 1970, v. 11, p. 149, sem grifo no original); e em 4 abr. 1895: “Os fatos recentes vão revelando que estamos em vésperas de um direito novo. Sim, leitor atento, é certo que **a luta** nasce das rivalidades, as rivalidades da posse e a posse da unidade de governo e de representação. Se, em vez de uma câmara, tivermos duas, dois senados em vez de um, tudo coroado por duas administrações, ambos os partidos trabalharão para o benefício geral. Não me digam que tal governo não existe nos livros, nem em parte alguma. Sócrates — para não citar **Taine** e consortes — aconselhava ao legislador que, quando houvesse de legislar tivesse em vista a terra e os homens. [...] Virão breve os tempos messiânicos — melhores ainda que os de Israel, porque lá os lobos deviam dormir com os cordeiros, mas aqui os cordeiros dormirão com os cordeiros, à falta de lobos” (Assis, 1970, v. 3, p. 333-334, sem grifo no original).

³ A doutrina literária de Taine prescrevia tanto a descrição de caracteres e quadros (ou: retratos) de costumes, definidos pelos critérios da raça e do meio (Thibaudet, p. 350), como o registro preciso das sensações (Weiss, p. 97).

avec force, appuyée sur de larges bases, constante á elle-même, à chaque instant confirmée par une érudition merveilleuse, bien supérieure enfin a ces théories informes, désignées du nom de ‘réalisme’” (Weiss, p. 96). Chamado de “cacique” da “geração de 1850”¹ por Albert Thibaudet (p. 346; 349, respectivamente), o “filósofo” Taine, que com Renan² dominava o cenário da crítica literária do século XIX, “tornou-se um dos mestres” dessa crítica, tendo sido “designado por Sainte-Beuve como seu sucessor, aquele em que ele pensa sempre e somente quando diz: ‘a jovem crítica’”. A observação de dois dos subtítulos da *Filosofia del arte* de Taine – *Naturaleza y producción de la obra de arte* e *Del ideal en el arte* – expressam a mesma preocupação que Albert Thibaudet (p. 347) afirma ter norteado o trabalho de Taine já na proposta de tese que pretendia defender em Filosofia – sobre as *Sensações* –, projeto que foi rejeitado na Academia. Taine abordou, no texto *Filósofos franceses do século XIX* e no estudo da filosofia clássica, o tema da *análise*³ como procedimento que realiza “transformações das ‘grandes massas de objetos que a experiência vulgar [os cinco sentidos] percebe em um catálogo circunstanciado e pormenorizado dos fatos cada dia mais decompostos, mais numerosos’”, onde se propôs a superar tanto “o espírito de análise”, este objeto de trabalho de Aristóteles e, nessa linha, dos filósofos franceses, “completando-o pelo espírito de síntese”,⁴ e a “ideologia francesa pelo associacionismo inglês, o de Mill e o de Bain”, isto é, decidido a “ultrapassar o amor do pormenor e o espírito de precisão que a análise ensina, pelo espírito das grandes sínteses hegelianas”. Numa direção diferente do tratamento que Machado de Assis deu ao trabalho de Hegel e ao de Spencer, respectivamente nos contos *Ex cathedra* e *Evolução*, Taine, cuja “característica principal” do trabalho filosófico foi a de tentar “combinar las convicciones positivistas con una marcada inclinación a la metafísica, a cuyo estudio le estimulo su lectura de Spinoza y

¹ Taine e Renan são os “dois cérebros enciclopédicos, críticos, historiadores e filósofos, todos dois frutos supremos das duas ilustres famílias clericais francesas, da formação eclesiástica e da formação universitária” (Thibaudet, p. 346). J.-J. Weiss (p. 93-95) apresenta uma avaliação da obra dos dois autores franceses, acentuando que “ils se rencontrent dans le fatalisme et dans le système de la spéculation impassible, que M. Taine proclame comme M. Renan, quisqu’il ait peine á s’y tenir toujours avec la même sérénité”.

² A informação de Pierre Barrière (p. 378) pode contextualizar dados que são relacionados pela fortuna crítica da obra de Machado de Assis: “En los orígenes intelectuales de Taine se encuentran el siglo XVIII de Condillac, el volterianismo de 1840, Espinosa, Hegel, por encima de todo la formación –o deformación– universitaria de la Escuela Normal, junto a Vacherot, a Saisset, que le impone una necesidad de afirmación y de clasificación escolar, de razonamiento lógico y de retórica; más bien que una verdadera ciencia, una apariencia de rigor científico se impone por el juego de las metáforas. Taine y Renan van a ser, para muchas generaciones, y para los espíritus más diversos, los dos grandes maestros del pensamiento, el primero sobre todo por cuanto su dogmatismo contiene de dominador y de consolador, mientras que el incomprensible escepticismo de Renan sólo puede mantener la inquietud”.

³ O procedimento foi objeto da sátira de Machado de Assis (1970, v. 7, p. 388-391) em *A mosca axzul*: no final do poema o “poleá”, o homem excluído da sociedade, termina com “ar taful”, isto é, como tolo, depois de morta a “mosca azul” por ter sido dissecada, isto é, analisada ou separada em partes.

⁴ Cf. também, sobre o tema, Frederick Clopeston (p. 123-124).

Hegel”, buscou a aproximação com “la teoría de Herbert Spencer sobre el Incognoscible, considerado como Fuerza absoluta” (Clopeston, p. 120; 122-123).

Na sua teoria, Taine propunha-se a colocar a “Inteligência”, num livro do mesmo nome, no lugar da “Vontade”, chamando a atenção de “toda uma geração” para o estudo da “psicologia experimental”, no que foi seguido, “entre 1872 e 1900”, por outros pensadores, que logo abandonaram a direção da investigação definida no livro, “hoje prescrito” (Thibaudet, p. 347-349). A *Inteligência*, na obra do crítico, é também a que organiza a exposição da *Filosofia del arte*, onde – além da *Inteligência* substituir a *Vontade* – aparece invertido o esquema de Schopenhauer sobre a produção da obra de arte. Taine propôs que é pela *inteligência* do autor de uma obra com *valor* literário que o tema abordado – nesse caso o *carácter* humano – *passa do mundo real ao mundo ideal*, em segmento de texto pelo qual pode ser entendido o critério utilizado por Sylvio Roméro para o elogio dos *poucos* quadros que considerou como o material válido como arte em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Produzindo os textos na época imediatamente posterior ao das publicações de Jules Michelet, de Balzac¹ e de Vitor Hugo, de acordo com o subtítulo 2 – *Del grado de importancia del carácter*, do capítulo *Del ideal en el arte*, para o crítico *realista*

“Cuanto más grande es el artista, con más profundidad expresa el temperamento de su raza; sin saber-lo, aporta, lo mismo que el poeta, los documentos históricos más valiosos. Extrae y amplifica lo esencial del ser corpóreo, así como el poeta extrae y amplifica lo esencial del espíritu; y el historiador distingue por medio de los cuadros cuáles son la estructura e instintos corporales de una raza, lo mismo que distingue por medio de las letras la estructura y las aptitudes espirituales de una civilización.

La **correlación es, pues, perfecta, y los caracteres comunican a la obra de arte el mismo valor que tenían en la Naturaleza.** Según que encierran en sí mismos más o menos valor, **transmiten** ese mismo valor, grande o pequeño, a la obra de arte. Cuando **a través de la inteligencia** del escritor o del artista **pasan del mundo real al mundo ideal**, no dejan de ser lo que fueran antes; después de ese tránsito se conservan tales y como eran; son todavía fuerzas, más o menos poderosas, más o menos resistentes a los ataques, capaces de resultados más o menos vastos y profundos. Así se comprende cómo **la jerarquía de las obras de arte no es más que la representación de la jerarquía de los caracteres.** En **la cumbre de la naturaleza** hay potencias soberanas que dominan las otras; en **las cimas del arte** están las obras maestras que superan a todas las demás; ambas cumbres **están a un mismo nivel** y las potencias soberanas de la naturaleza tienen su expresión en las obras maestras de arte (Taine, 1945, p. 321, sem grifo no original).

¹ Cf. Pierre Barrière (p. 379): “Influido por Balzac, Taine quiere dirigir ‘una gran investigación acerca del hombre’”.

O encontro de *Brás Cubas* com a *Natureza*, esta que, de acordo com a aparição no capítulo 7 – *O delírio* e ao contrário do que propunham as teorias *deterministas* de meados do século XIX, não pode ser controlada nem explicada e que, portanto, não pode servir de base para a afirmação de uma verdade teórica, é o que provoca, junto com a mudança de concepção sobre a *vida*, a necessidade de narrar o *caso extraordinário*. Dessas teorias, especialmente a de Taine criava uma *essência* da *raça*, isto é, da *nacionalidade*, tomada como o *real* a ser representado na obra literária; a classificação e hierarquização do *real* representado, isto é, do *caráter nacional*. Nessa linha de apreciação crítica, as obras de arte eram analisadas em função do projeto político, isto é, em função da necessidade de estabelecer a *nacionalidade* e, por esse critério, num movimento semelhante ao de Aristóteles, eram aprovadas ou desaprovadas. Esse é tanto o contexto pelo qual Sylvio Romero julgou, em 1897, a obra *Memórias póstumas de Brás Cubas*, como a questão que situa a afirmação de Machado de Assis, apresentada em 1879, em *A nova geração* sobre o exercício da crítica literária, tratando dos textos então publicados: “[...] Outro poeta [...] o Sr. Valentim Magalhães, descreve-nos (*Cantos e lutas*, p. 12) um quadro [...] e conclui que é isto a idéia nova. [...] Isto quê? pergunta-lhe um crítico”, este que cita versos onde o poeta indica seu “presentimento da ventura universal: *Quando pairar por sobre a Humanidade / A bênção sacrossanta da Justiça*” (Assis, 1970, v. 4, p. 185). A apreciação cáustica de Machado de Assis sobre os versos do poeta encaminha para a discussão da *estética*:

A diferença, como se vê, é puramente cronológica ou sintática; dá-se num ponto como realidade acabada o que noutra parece ser apenas um prenúncio; questão de indicativo e imperativo; e esta simples diferença, que nada entende com o ideal poético, divide o autor e o crítico. A justiça anunciada pelo Sr. V. Magalhães, achá-la-emos em outros [...]; é idéia comum aos nossos e aos modernos poetas portugueses. Um deles, chefe de escola, o Sr. Guerra Junqueiro, não acha melhor definição para sua musa: *Reta como a justiça*, diz ele em uns belos versos da *Musa em férias*. Outro, o Sr. Guilherme de Azevedo, um de seus melhores companheiros, escreveu numa carta com que abre o livro da *Alma nova*: ‘Sorrindo ou combatendo fala (o livro) da humanidade e da justiça’. Outro, o Sr. Teixeira Bastos, nos *Rumores vulcânicos*, diz que os seus versos cantam um deus sagrado – a **Humanidade** – e o ‘coruscante vulto da Justiça’. Mas essa aspiração ao reinado da Justiça (que é afinal uma simples transcrição de Proudhon) não pode ser uma doutrina literária; é uma aspiração e nada mais. Pode ser também uma cruzada, e não me desagradam as cruzadas em

verso. Garrett, ingênuo às vezes, como um grande poeta que era, atribui aos versos uma porção de grandes coisas sociais que eles não fizeram, os pobres versos; mas em suma, venham eles [os poetas novos] e cantem alguma coisa nova, – essa justiça, por exemplo, que oxalá desminta algum dia o conceito de Pascal. Mas **entre uma aspiração social e um conceito estético vai diferença**; o que se precisa [para o exercício da crítica] é uma definição estética.

Achá-la-emos no prefácio que o Sr. Sílvio Romero pôs aos seus *Cantos do fim do século?* [...] (Assis, 1970, v. 4, p. 185-186, sem grifo no original).

Em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, a querela que o autor tinha iniciado um ano antes com essa vertente do *realismo* que foi introduzida no Brasil como escola estética (como consta em *A nova geração*: “Não é outro o ponto controverso, e depois de ter refutado todas as teorias, o Sr. Sílvio Romero conclui que a nova instituição literária nada conterà de dogmático, – será um resultado do espírito geral de *crítica* contemporânea. [...]”. Assis, 1970, v. 4, p. 187), é aprofundada pela forma dada ao texto, além da conversão de *Brás Cubas*, também quando conduz a narrativa pela demonstração das atitudes do *menino* – nascido no Brasil – que *foi o pai do homem*; depois, pela apresentação dessa mudança no modo de pensar concretizada na adoção da metáfora do livro para o registro dos atos do personagem, como *memórias*; e, ainda, pela indicação da construção do texto como uma contraposição à perspectiva épica. As abordagens são concretizadas na narrativa literária por meio de um volume expressivo de trabalho intertextual e pelo uso do recurso textual da intromissão do narrador no texto, ambas características da forma de uma das vertentes de textos de sátira.

2.2.4 *Exposição das memórias: a graciosa flor da árvore dos Cubas*

O relato da *vida de Brás Cubas*, observado do ponto de vista do trabalho intertextual realizado pelo autor, contempla o aspecto das *memórias*, do qual fazem parte os eventos relacionados à família e os amores. Um aspecto específico dessa narrativa é a da escolha da metáfora do livro, escolhida para significar o ponto de vista pelo qual as *memórias* são elaboradas.

2.2.4.1 *O menino é o pai do homem*

Ao mesmo tempo em que caracteriza o comportamento que governa a *vida de Brás Cubas*, o título do capítulo 11 – *O menino é o pai do homem* dá a indicação de que a narração do novo *Epimeteu* mantém o critério estabelecido por Machado de Assis, de sobresignificar o relato pelo trabalho intertextual. Os “lineamentos do menino” que cresceu “naturalmente” são apresentados pela comparação com “as magnólias e os gatos”, ressaltado pelo narrador, no texto, que “talvez os gatos são menos matreiros, e com certeza, as magnólias são menos inquietas do que eu era na minha infância”. A avaliação feita pelo *defunto* autor é apresentada por meio do verso, traduzido, de “um poeta”: “o menino é pai do homem” (Assis, 1970, v. 13, p. 46). O verso é de *My hearth leaps up*,¹ um dos poemas de William Wordsworth, romântico inglês que, como Samuel Taylor Coleridge, venerava a *natureza* e se filiava ao “humanitarianism”² (Wordsworth, 2002b). António José Saraiva (p. 734) resume o romantismo inglês pela característica da “luta antinapoleônica”, na qual Wordsworth e Coleridge “exaltam à sua maneira uma tradição nacional, em que entram como modelos literários Chaucer^[3] e Shakespeare e como inspiradora direta a poesia popular”, esta que ganha novo caráter “a partir de 1815, caído Napoleão”, quando “a poesia inglesa adere em geral aos ideais de 1789”. Além dos dois poetas, são indicados também, pelo historiador da literatura portuguesa,

¹ “My heart leaps up when I behold / A rainbow in the sky: / So was it when my life began; / So is it now I am a man; / So be it when I shall grow old, / Or let me die! / **The Child is father of the Man;** / And I could wish my days to be / Bound each to each by natural piety” (Wordsworth, 2002b, sem grifo no original). O verso foi inserido por Carlyle (1956, p. 76) no capítulo 3 – *Pedagogy*, do primeiro livro de *Sartor resartus*: “Hitherto, accordingly, his aspect is rather generic, that of an incipient Philosopher and Poet in the abstract; perhaps it would puzzle Herr Heuschrecke himself to say wherein the special Doctrine of Clothes is as yet foreshadowed or betokened. For with Gneschen, as with others, the **Man may indeed stand pictured in the Boy** (at least all the pigments are there); yet only some **half of the Man stands in the Child**, or young Boy, namely, his Passive endowment, not his Active” (sem grifo no original).

² Franco Cambi (p. 387) dá uma indicação da importância do verso, na época: “A pedagogia tornou-se – depois de Rousseau – puericêntrica e viu no menino, como disse [Maria] Montessori, ‘o pai do homem’”.

³ Os *Canterbury tales*, ao lado do *Roman de la rose*, de Jean de Meung; da *Divina comédia*, de Dante; e do *Decamerão*, de Boccaccio, formam “la nueva literatura” dos “siglos XIV y XV”, construídas contando com o “recurso incondicional a los antiguos” (Romano; Tenenti, p. 115).

Walter “Scott”, que, na época, “escandaliza as convenções da sociedade *Tory* em que nasceu, e consagra o **tipo de herói demoníaco**” e Percy “Shelley”, que “canta uma **emancipação revolucionária da humanidade**” (Saraiva, p. 734, sem grifo no original). O resumo remete para a referência implícita ao comportamento amoroso do narrador de *Memórias póstumas de Brás Cubas* e para o programa do Romantismo, contido no *Humanitismo*, este que é, no caso do personagem, apanhado por *Brás Cubas* pelo viés das “opiniões de um cabeleireiro” encontrado em uma das cidades italianas citadas em obra de Shakespeare,¹ “em Módena, e que se distinguiu por não as ter absolutamente”. Aquela “flor dos cabeleireiros [...] intercalava as penteadelas com muitos motes e pulhas, cheios de um pico, de um sabor... Não tinha outra filosofia”. Chamada pelo *defunto autor* de “mediocridade” que não pode mais ser examinada ou julgada pelo “olhar da opinião” depois que “pisamos o território da morte”, esse modo de ser de *Brás Cubas* jovem explica também o fato dele ter colhido da “Universidade” somente “a fraseologia, a casca, a ornamentação...” (Assis, 1970, v. 13, p. 100-101).

A família católica do *menino* é apresentada pela descrição do batizado “na igreja de S. Domingos, uma terça-feira de março, dia claro, luminoso e puro, sendo padrinhos” os descendentes de duas “velhas famílias do Norte”, reunidas no casal “Vaz Lobo César de Andrade” e “de Macedo Resende e Sousa Rodrigues de Matos”, que “honravam deveras o sangue que lhes corria nas veias, outrora derramado na guerra contra Holanda” (Assis, 1970, v. 13, p. 44-45). A tradição católica ultramontana inserida pela referência aos laços familiares com os descendentes dos responsáveis pela expulsão dos *protestantes holandeses*, os burgueses que invadiram o norte do Império,² é apresentada também pelo método adotado na “enfadonha escola, onde” *Brás Cubas* aprendeu “a ler, escrever, contar, dar cacholetas, apanhá-las, e ir fazer diabruras [...] onde quer que fosse propício a ociosos”. Ali trabalhava o “mestre”³ que recebeu – além daquele motivo das brincadeiras de *Quincas Borba* – o nome de um santo do alto medievo, o bispo

¹ Cf. *Anthony and Cleopatra*, ato 1, cena 4: “OCTAVIUS CAESAR Anthony: ‘Leave thy lascivious wassails. When thou once / Wast beaten from **Modena**, where thou slew’st / Hirtius and Pansa, consuls, at thy heel / Did famine follow’”. (Shakespeare, 2002a).

² Invasão da Bahia, de 1624-1625; e de Pernambuco, de 1630-1654. A capitulação ocorreu, em 1654, depois da *Restauração*, sob a família Bragança, do reino de Portugal. O texto *A cristã nova*, de Machado de Assis, tem como pano de fundo essa situação.

³ A verificação da atribuição dos nomes dos personagens pelo critério da etimologia foi realizada por Tânia Maria Nunes de Câmara (p. 42-59); o resultado, dado o princípio de interpretação adotado, sustenta a conclusão de que “no campo semântico, a metáfora irônica e a similitude” realçam “traços negativos dos personagens-chave da estrutura”, enquanto no “campo morfossintático”, os “personagens nucleares e periféricos” recebem o nome “de acordo com o papel que cada um desempenha no romance”. *Ludgero*, por exemplo, é apresentado pela “origem germânica”, constituída por “*luit*, que significa ‘povo’, e *ger*, ‘lança’, e, daí atribuir ao antropônimo o significado de ‘lança afamada’ ou ‘célebre guerreiro’” (Câmara, p. 59; 55, respectivamente).

Ludgero, que, num contexto adverso,¹ “**construyó iglesias y escuelas** y fundó nuevas parroquias” (Ludgero, 2001, sem grifo no original). Entre as “amarguras” citadas por *Brás Cubas* para o período do aprendizado dos “rudimentos da escrita”, relembra, estabelecendo outra relação com a tradição, “só era pesada a palmatória, [...] o *compelle intrare* com que um velho mestre [...] me incutiu no cérebro o alfabeto, a prosódia, a sintaxe, e o mais que ele sabia” e que é citada – pela avaliação feita na *eternidade* – como “benta palmatória, tão praguejada dos **modernos**” (Assis, 1970, v. 13, p. 60, sem grifo no original), o conceito que, na História da Educação,² designa a atuação dos protestantes, de Erasmo e também do catolicismo de *Port-Royal* e dos oratorianos.

O trabalho intertextual³ realizado por Machado de Assis para dar a indicação do contexto religioso da família de *Brás Cubas* aparece ainda quando os pais e os tios são relacionados ao catolicismo ultramontano, além das indicações da defesa da monarquia, dadas pelas referências antinapoleônicas. O pai do “Brasinho” é chamado pelo “tio Ildefonso” – o “cônego” –, de “mano Bento”, que tem ainda outro irmão, o “tio João”, o “antigo oficial de infantaria”, e uma irmã, “Emerenciana” (Assis, 1970, v. 13, p. 51). A “mãe”, designada somente nessa forma, é descrita como “uma senhora fraca, de pouco cérebro e muito coração, assaz crédula, sinceramente **piadosa**, – caseira, apesar de bonita, e modesta, apesar de abastada; temente às trovoadas e ao marido”, que “**doutrinava**” o filho “a seu modo”, fazendo a criança, governada por “nervos e o sangue”, “**decorar alguns preceitos e orações**” com o resultado avaliado por meio da referência intertextual implícita a um versículo bíblico da segunda carta de Paulo aos Coríntios,⁴ porque, segundo *Brás Cubas*, o ensino da “boa **regra** [isto é, a letra] perdia o **espírito**, que a faz viver, para se

¹ A descrição do papel da escola e a do comportamento do mestre, descrito no capítulo 13 – *Um salto*, apontam para o paralelo com a época da vida de São Ludgero, tomado bispo em 809; ele atuou na “evangelización de la región pagana de Frisia, en donde San Bonifacio había sufrido el martirio”. Os meios “usados por el emperador Carlomagno para someter esta región y cristianizarla no estaban muy de acuerdo con el espíritu evangélico. En el 776, durante la primera expedición, el monarca impuso el bautismo a todos los soldados vencidos; pero con la revuelta de Widukindo hubo una apostasía general. Ludgero tuvo que huir y, después de haber pasado por Roma, llegó a Montecassino, en donde vistió el hábito monacal sin haber emitido todavía los votos. La rebelión [...] fue aplastada en el 784, y la represión fue brutal”. Contra o “**régimen de terror**” ficou “el gran maestro Alcuino”, tornando-se “**odioso al mismo cristianismo**, que, sin embargo, floreció maravillosamente, gracias a los auténticos predicadores del Evangelio, como San Ludgero [...] En el 795 Ludgero erigió allí un monasterio. El territorio pertenecía a la jurisdicción eclesiástica de Colonia, pues Ludgero aceptó solamente en el 804 ser consagrado obispo de la nueva diócesis” (Ludgero, 2001, sem grifo no original).

² Cf. Franco Cambi (p. 243-255; 277-311).

³ No reinado do romano Rômulo, século VII a.C., foi promovida a integração de latinos, da terra de Roma, com sabinos, da terra Sabina; a esse rei seguiu uma dinastia *Sabina*, que instaurou a base da *urbe*. O fato passou para a história como o nome de *raptio das sabinas*. O nome da irmã, no enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, pode ser uma forma de significar a interpretação da família, que aspirava a ascensão social, sobre o casamento com o comerciante de escravos. Tema social semelhante é explorado no poema *Sabina*, publicado por Machado de Assis (1970, v. 7, p. 336-345) em *Americanas*. Uma das sobrinhas recebe um nome que tem referência bíblica: *Sara*.

⁴ Cf. II Coríntios 3: “Foi ele quem nos tornou aptos para sermos ministros de uma Aliança nova, não da letra, e sim, do Espírito, pois a letra mata, mas o espírito comunica a vida” (Bíblia, 1980, p. 1511).

tornar uma vã fórmula” (Assis, 1970, v. 13, p. 48, sem grifo no original). O *defunto autor*, que lembra de si “atraído” pela *mãe* com o “chocalho de lata” (Assis, 1970, v. 13, p. 45) para aprender a andar – assim como os sentimentos e as situações foram citados como o *chocalho* que move o *homem*, no *delírio* –, descreve “a expressão geral do meio doméstico” pelo critério da estética de Taine: “aí fica indicada, – vulgaridade de **caracteres**, amor das aparências rutilantes, do arruído, frouxidão da vontade, domínio do capricho, e o mais. **Dessa terra e desse estrume é que nasceu esta flor**” (Assis, 1970, v. 13, p. 51, sem grifo no original). Os nomes dos três tios são os de santos festejados pela igreja católica no dia 23 de janeiro: *Ildefonso*, *Emerenciana* e *João*, respectivamente, o bispo e confessor espanhol que publicou *Virgindade Perpétua de Maria*, o tratado que, no século VII, “marcou o início do desenvolvimento da teologia e espiritualidade medieval” (Ildefonso, 2001) e a base para a *mariologia* do catolicismo ultramontano; uma virgem mártir, que viveu em Roma (Santoral, 2001a); e o “patriarca de Alexandria”, chamado “el Limosnero, famoso por su amor a los pobres” (Santoral, 2001b). Os três personagens têm as características dos santos interpretadas para o contexto textual; especialmente pela superposição do tipo de humorismo popular ao jogo intertextual formado para a descrição do *tio militar* que, na casa de *Bento Cubas*, “quando lá ia passar alguns dias, não poucas vezes” o sobrinho o encontrou, “no fundo da chácara, no lavadouro, a palestrar com as escravas que batiam roupa; aí é que era um desfiar de anedotas, de ditos, de perguntas, e um estalar de risadas, que ninguém podia ouvir, porque o lavadouro ficava muito longe de casa” (Assis, 1970, v. 13, p. 49).

A ambição aristocrática de *Bento Cubas* é apresentada pelo narrador nos capítulos 10 – *Naquele dia*, quando o *pai* reagiu com *náuseas* ao *certo olhar de Bonaparte* encontrado pelo *tio João* no recém-nascido, e 12 – *Um episódio de 1814*: “Meu pai, que a força de persuadir os outros da nossa nobreza, acabara persuadindo-se a si próprio, nutria contra ele um ódio puramente mental”. A descrição situa no texto, dessa forma, o comportamento de uma parte dos moradores do Rio de Janeiro que, em 1808, recebeu a Corte portuguesa exilada como consequência da invasão de Lisboa pelas tropas de “Napoleão”, ao mesmo tempo em que chama a atenção para a existência do outro grupo, em que é inserido o “tio João”, que, explica o narrador, “não sei se por espírito de classe e simpatia de ofício, perdoava no déspota o que

admirava no general, meu tio padre era inflexível contra o corso, e outros parentes dividiam-se: daí as controvérsias e as rusgas” (Assis, 1970, v. 13, p. 52). As informações sobre “a primeira queda” do imperador provocaram “grande abalo em nossa casa, mas nenhum chasco ou remoque”, afirma *Brás Cubas*, e a “destituição” que se seguiu foi celebrada “com um jantar, e tal jantar que o ruído das aclamações chegasse aos ouvidos de Sua Alteza, ou quando menos, de seus ministros”, uma *patuscada* que contou com “todos os aparelhos do **luxo clássico**” (Assis, 1970, v. 13, p. 53-54, sem grifo no original). A indicada ambição do *pai* aparece também pela descrição do empenho dele por encaminhar *Brás Cubas* na direção da *candidatura política* e do *casamento*.

O tema do relacionamento com as mulheres, um objeto importante na composição da narrativa por indicar tanto para a questão da sensualidade como para a da descendência, também é construído por Machado de Assis pelo recurso à intertextualidade. As mulheres¹ que se relacionam com *Brás Cubas* são, pela ordem dos eventos, *Marcela*, *Eugênia*, *Virgília* – neste caso, implicada a aparição de *D. Plácida* –, e *Eulália*. Na construção da intriga que descreve a relação amorosa com aquela que se torna a “primeira comoção da [...] juventude” (Assis, 1970, v. 13, p. 67) foram inseridos termos que remetem para o estabelecimento de um paralelo entre a vida de *Brás Cubas* e a História da Literatura, além de indicada tanto a base para a posterior aceitação do *Humanitismo* por *Brás Cubas* como uma das características do *realismo* – a dos “excessos” ou da “obscenidade sistemática”, como denominado por Machado de Assis em *O primo Basílio* (Assis, 1970, v. 4, p. 175; e 176, respectivamente) e exemplificado em *A nova geração*. O jovem com “dezessete anos” em 1823, com “um buçozinho que” ele “forcejava por trazer a bigode” e com “os olhos, vivos e resolutos”, estes que “eram a” sua “feição verdadeiramente máscula” (Assis, 1970, v. 13, p. 63), é descrito como

um lindo garção, lindo e audaz, que **entrava na vida** de botas e esporas, chicote na mão e sangue nas veias, **cavalcando um corcel nervoso**, rijo, veloz, como o corcel das antigas baladas, **que o romantismo foi buscar ao castelo medieval, para dar com ele nas ruas do nosso século**. O pior é que **o estafaram a tal ponto, que foi preciso deitá-lo à margem, onde o realismo o veio**

¹ Os nomes das personagens, de acordo com o *Censo* elaborado para a edição das obras completas da Editora Nova Aguilar, aparecem também, para *Marcela*, em *Vênus, oh divina Vênus*; para *Eugênia*, em *Confissões de viúva moça* e no romance *Helena*; e para *Eulália*, em *D. Benedita*, em *Manuscrito de um sacristão* e em *O sainete*.

achar, comido de **lazeira** e **vermes**, e, por compaixão, **o transportou para os seus livros** (Assis, 1970, v. 13, p. 63, sem grifo no original).

A estruturação da ocorrência dos amores de *Brás Cubas*, no enredo, é iniciada com os “trinta dias” gastos “para ir do Rocio Grande ao coração de Marcela, não já cavalgando o **corcel** do cego desejo, mas o **asno** da paciência, a um tempo manhoso e teimoso (Assis, 1970, v. 13, p. 67, sem grifo no original). Quando observado desde a História da Literatura, o segmento de texto pode ser considerado a partir de seis pontos que situam o trabalho intertextual realizado. Lídia Neghme Echeverría (p. 41) – adotando a concepção de Bakhtine através do conceito apresentado por Julia Kristeva sobre a relação entre texto e história – propõe (a) o estudo da “ambivalência” de “um episódio cervantino, obliterado até hoje”, que está inserido em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. A “duplicidade das referências” é salientada pela autora de *Uma imagem quixotesca em Machado de Assis* para a “de Marcela”, *figura* sustentada no texto “a partir dum sintagma em espanhol: *cosas de España*” (Echeverría, p. 42), entre outros elementos apontados no artigo que “entremeiam a *reminiscência* e a *intimação* do episódio pastoril de Marcela e de Grisóstomo, contido em *Dom Quixote*”. A descrição da personagem, inserida pelo autor, “postula a reminiscência da pastora quixotesca e a negação (diferença) total da seqüência estranha”, porque “a personagem”, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, “quebra o sistema axiológico de *Dom Quixote*, transgredindo a castidade original da pastora Marcela”; a *pastora* – ou: “a reminiscência pastoril” elaborada por Cervantes¹ –, por sua vez, afirma a analista, também “toma o aspecto duma infração”, estudada na relação com o “romance típico do gênero”, *Diana*, do “quinhentista Jorge de Montemayor”: A *casta pastora*,² em *Dom Quixote*, afastando-se de *Grisóstomo*, “quer decidir sua própria vida” (Echeverría, p. 43). Entre os elementos colocados por Machado de Assis para marcar a *transgressão*, propõe a analista ao fundamentar o estudo sob o recorte da *ambivalência da escrita*, está ainda a “substituição do vocábulo português (*prostitutas*) pela expressão espanhola (*de partido*)”³ (Echeverría, p. 46) e a atribuição da atividade filosófica para “*um asno de Sancho*”, que “rompe o teor original, cervantino”, porque “o asno de

¹ Cf. os capítulos 12 – Do que referiu um cabreiro aos que estavam com Dom Quixote e 14 – Onde se põem os versos desesperados do pastor defunto, com outros imprevistos sucessos (Cervantes, p. 75-79; e 85-91).

² “A axiologia desta jovem contesta os tipos pastoris do século XVI (*Los siete libros de la Diana*)” (Echeverría, p. 48).

³ Cf.: “Havia mais uma meia dúzia de mulheres, – todas **de partido** –, e bonitas, cheias de graça, mas a espanhola...” (Assis, 1970, v. 13, p. 65, sem grifo no original).

Sancho não é filósofo” uma vez que o personagem, em *Dom Quixote*, “conota-se a si mesmo enquanto ‘pacífico, manhoso e teimoso’”, isto é, “atribui-se as características de seu animal” (Echeverría, p. 47).

Além desses dados é possível, ainda, **(b)** considerar a inserção da expressão *cosas de España* como um registro da tradição cultural espanhola feito no texto *Las cosas de España*, publicado, em 1846, por Richard Ford. Há outra relação que é possível estabelecer entre o texto de Cervantes e o de Machado de Assis **(c)** a partir do segmento de texto que consta no final do capítulo 4 – *Do que sucedeu ao nosso cavaleiro quando saiu da venda*,¹ em *Dom Quixote*, relato sobre o qual pode ter sido modelada outra alteração que foi registrada no evento narrado no capítulo 21 – *O almocreve*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, que encerra o período do *romantismo* na *vida* do *jovem Brás Cubas*. O personagem, no enredo estruturado pelo literato espanhol, reagiu ao que considerou uma ofensa feita a “Dulcinéia del Toboso” pelos “mercadores” (Cervantes, p. 45) que encontrou no caminho, “arremetendo”, por isso, “com a lança em riste contra” eles. No movimento de ataque, “com o estender-se do cavalo, foi Dom Quixote rodando um bom pedaço pelo campo, sem lograr levantar-se” e, enquanto continuava a vociferar, “um moço de mulas, dos que ali vinham, e que não devia ser dos mais bem-intencionados”, conta o narrador, “ouvindo ao pobre estirado tantas arrogâncias, não o pôde levar à paciência sem lhe apresentar o troco pelas costelas”, batendo em *D. Quixote* até que este “nem mover-se podia, de derreado que estava de todo o corpo” (Cervantes, p. 46). Diferente é a ocorrência em que “um almocreve” dominou “o bruto”, isto é, “o jumento” que primeiro “empacou” e que logo, fustigado por *Brás Cubas*, corcoveou e “disparou pela estrada fora”, colocando em risco a *vida* do *cavaleiro*. O *almocreve* de *Memórias póstumas de Brás Cubas* recebeu o exagero de “um cruzado de prata” como “recompensa”, na avaliação final do ato, porque, tendo agido de acordo com “um impulso natural, ao temperamento, aos hábitos do ofício” e porque constituído “simples instrumento da Providência”, o *cavaleiro* conclui que “de um ou de outro modo, o mérito do ato” do seu *moço de mulas* foi “positivamente nenhum” (Assis, 1970, v. 13, p. 91-94).

A partir desse segmento de texto em que o quadro literário da obra de Cervantes é circunscrito ao primeiro arroubo amoroso de *Brás Cubas*, indicando um possível paralelo entre os momentos marcantes de

¹ A nota ao título do capítulo 5 – *Em que prossegue a narrativa da desgraça do nosso cavaleiro*, que segue o relato do encontro com o *moço de mulas* (ou: *almocreve*), indica mais um dado sobre o trabalho intertextual realizado por Miguel de Cervantes (p. 46), informando que ele “parece imitação do Entremez dos romances, segundo o qual um lavrador enlouquece de tanto ler livros de cavalarias”.

mudanças da construção literária que marcam a História da Literatura com as mudanças da *vida* de *Brás Cubas*, é possível considerar que **(d)** a forma dada ao texto satírico por Cervantes pela constituição do narrador¹ também é um recurso textual que Machado de Assis utilizou em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, como outros literatos o fizeram antes dele nas respectivas obras. Maria Fernanda de Abreu (p. 143), registra que “alguns cervantistas, em conversa de bastidores” denominam o trabalho de construção do texto literário com base na descoberta de manuscritos, em *Dom Quixote*, como “a ‘revelação bombástica’” a partir da qual o narrador *Cide Hamete* – aquele que achou os manuscritos – enceta, numa situação privilegiada, a relação narrativa com o *leitor*. Outra relação intertextual **(e)** estudada pela comparação, nesse caso entre o texto de Cervantes e dois textos da tradição literária em língua portuguesa – *Viagens na minha terra* e *Memórias póstumas de Brás Cubas* –, é a indicada pelo tratamento que o autor dá para a relação entre narrador e narratário, chamado por Maria Augusta da Costa Vieira (p. 64) de “tensión de orden político entre narrador y lector”. A analista parte da premissa de que “la constitución del narrador/personage Brás Cubas no presenta dimensiones quijotescas” e que ela “tampoco comporta ningún rasco picaresco” (Vieira, 68). Na comparação entre as obras, o “estilo sinuoso”² (Vieira, p. 71) do narrador de *Memórias póstumas de Brás Cubas* é contrastado com o primeiro parágrafo do capítulo 44 – *De como Sancho Pança foi levado para o governo, e da estranha aventura que sucedeu no castelo a Dom Quixote* (Cervantes, p. 540-541) indicando para o mesmo modo de *Brás Cubas* referir-se ao narratário e à escrita das *memórias*; “para o narrador” de *Dom Quixote*, “escribir pasa a ser algo insoportable pues acaba por alejarse de sus propios intereses en función del gusto des supuesto lector” (Vieira, p. 64). O movimento de intervenção no texto “con un claro propósito estético” (Vieira, p. 71) torna-se evidente para o leitor de *Dom Quixote*, afirma a analista, pela “declaración” do narrador, que diz ter modificado o estilo da redação por causa do “gusto del lector que prefiere la narración en línea recta, sin desvíos fantasiosos e inventivos” (Vieira, p. 64). Registros do narrador *Brás Cubas*, como o do capítulo 71– *O senão do livro* – “este livro e

¹ No *Prólogo* de *Dom Quixote* o narrador define o narratário: “**Desocupado leitor**, não preciso prestar aqui um juramento para que creias que com toda a minha vontade quisera que **este livro**, como **filho do entendimento**, fosse o mais formoso, o mais galhardo e discreto que se pudesse imaginar” (Cervantes, p. 14, sem grifo no original).

² A análise de Maria Augusta da Costa Vieira (p. 71-72) parte do pressuposto de que, “desde la perspectiva de alguien que está condenado a la monotonía de la eternidad, el narrador denuncia el carácter fastidioso de su obra”. O narrador faz uma “autocrítica destructiva” que “pone en riesgo la continuidad de la novela”, salva pelo “villano de la historia –el lector– considerado como ‘el mayor defecto de este libro’ debido a su limitada condición de ser temporal”.

o meu estilo são como os ébrios, guinam à direita e à esquerda, andam e param, resmungam, urram, gargalham, ameaçam o céu, escorregam e caem...” (Assis, 1970, v. 13, p. 222) – e as referências à crítica e ao crítico de textos, que Machado de Assis insere no texto literário, propõe Maria Augusta da Costa Vieira (p. 64), encontram um paralelo na elaboração de Cervantes onde, em vez de praticar “la multiplicación de los impulsos imaginativos” característicos da primeira parte de *Dom Quixote*, “el narrador se propone concentrarse en las relaciones entre la acción y los personajes como forma de alcanzar la verdad poética”, prometendo abandonar “la narrativa deshilvanada de la primera parte, que navega en amplia horizontalidad como el zig-zag de un ebrio”. O narrador constituído por Cervantes, continua a analista, “en la segunda parte, se somete a la disciplina de profundizar verticalmente los movimientos de sus personajes, desplazando las luces que incidían sobre su versatilidad imaginativa hacia la densidad del Caballero y su escudero”.

Ainda uma característica comum entre *Dom Quixote* e *Memórias póstumas de Brás Cubas* pode ser apontada **(f)** com base numa indicação do estudo de Robert L. Hathaway (p. 59) sobre o trabalho do literato espanhol. Em *Dom Quixote*, a citação implícita de texto bíblico é subordinada, no texto, ao desenvolvimento do enredo proposto e interpretado de modo peculiar. A utilização desse recurso textual ocorre, por exemplo, no Capítulo 11 – *Do que a Dom Quixote sucedeu com uns cabreiros*, que trata de como *Sancho* é obrigado, contra a vontade, a sentar-se ao lado do *cavaleiro andante* para uma refeição, pela ordem deste – “Apesar disso, hás de te sentar, porque quem mais se humilha mais se exalta” (Cervantes, p. 72), modificando, pelo pragmatismo, o contexto das palavras de Jesus, em Lucas 14¹¹: “Pois todo aquele que se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado” (Bíblia, 1980, p. 1364). A interpretação introduz, na conversa iniciada durante a refeição e que passa a ser dirigida por *Dom Quixote*, a concepção de uma idealizada vida de igualdade atribuída à *Idade de Ouro*¹ literária, de acordo com o esquema adotado pelos *quinhentistas*.

¹ A proposta mescla as tradições da literatura grega e do catolicismo medieval, este lida através do *mito do paraíso* adaptado para o contexto espanhol “– Ditosa idade e afortunados séculos aqueles a que os antigos puseram o nome de dourados, não porque nesses tempos o ouro, que nesta idade do ferro tanto se estimava, se alcançasse sem fadiga alguma, mas sim porque então se ignoravam as palavras ‘teu’ e ‘meu’! Tudo era comum naquela **santa idade**; a ninguém era necessário, para alcançar o seu ordinário sustento, mais trabalho que levantar a mão e apanhá-lo das robustas **azinheiras**, que liberalmente estavam o seu doce e sazonado fruto” (Cervantes, p. 72, sem grifo no original).

Não é diferente o tratamento dado por Machado de Assis a outros textos bíblicos referidos implicitamente, por exemplo, nos títulos dos capítulos 33 – *Bem-aventurados os que não descem* e 35 – *O caminho de Damasco*, este último contendo o relato do encerramento do encontro com *Eugênia* e a abertura para “ajuste [...] de casamento” (Assis, 1970, v. 13, p. 135) com *Virgília*. A indicação do desfecho do episódio, em *Memórias póstuma de Brás Cubas*, está dada pelo relato da “atitude digna” de *Eugênia*, que “desautoriza o determinismo pela raça e pelo meio”, de acordo com Sebastião Rios Júnior (p. 97), mas pode, ainda, ser considerado sob a perspectiva do trabalho intertextual realizado por Machado de Assis para a constituição das personagens femininas com as quais *Brás Cubas* estabelece algum tipo de relação amorosa. No caso de *Eugênia*, pode ser lida a modificação realizada pelo autor se a situação da personagem for comparada com aquela que dirige o enredo de *Eugénie: drame en cinq actes et en prose*.¹ Caracterizado como “full-length drama”, o texto de Beaumarchais (2003c) aborda “false marriage promises, and the shame of women who are deceived by members of the nobility. The story was set in London, but based on the experiences of Beaumarchais’s sister. She had followed a penniless Spanish grandee to Spain, where he broke the engagement”. Encenado em 29 jan. 1767 – cerca de dois meses antes de *Les Scythes*, de Voltaire – na Comédie-Française, com esse drama burguês escrito “in the manner of Diderot”, Beaumarchais (2003a; 2003b; e 2003d) iniciou a carreira literária em paralelo ao envolvimento com a política antiabsolutista da época e com negócios não lícitos.² *Eugénie*, o molde sobre o qual pode ter sido trabalhado, por contraste, a descrição do comportamento de *Eugênia*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, foi publicado pelo autor com um prefácio denominado *Essai sur le genre dramatique sérieux*, em que é apresentado o princípio do drama moderno, isso oito anos antes do sucesso com a segunda versão de *Le barbier de Séville*.³ O debate que o autor francês pretendia provocar com *Eugénie*, explicado no *Essai*, pode ser compreendido no contexto da emergência do poder do terceiro Estado, na Europa, preparada pelo *Iluminismo* e impulsionada pela *Revolução Industrial*. Essa burguesia passou a fazer frente à aristocracia, que se sustentava nos princípios do absolutismo político e provocou a discussão da questão social. Desse

¹ O texto, publicado em *Ceuvres complètes de Beaumarchais*, de 1976, consta no acervo do Real Gabinete Português de Leitura.

² Cf. dados em Beaumarchais (2003d; e 2003e).

³ Uma referência explícita à obra, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, foi inserida no capítulo 91 – *Uma carta extraordinária*. Cf. Daniela Mantarro Callipo (p. 93-100), sobre a inserção de uma proposição de *Le barbier de Séville* na crônica de *Lelio*, de 26 nov. 1884, que “faz uma crítica feroz” a determinado evento da época.

enfrentamento passou a ser campo de batalha a reflexão sobre a arte literária, quando também Beaumarchais colocou em discussão a visão de mundo político que se sustentava na *tradição clássica grega e romana*, este objeto de estudo de Gilbert Highet. Na obra *Eugénie*, o autor traduz a sua proposta estética sobre a necessária orientação moral para o segmento social que então buscava o poder político:

Que me font à moi, sujet paisible d'un État monarchique du XVIII^{ème} siècle, les révolutions d'Athènes et de Rome ? Quel véritable intérêt puis-je prendre à la mort d'un tyran du Péloponnèse ? au sacrifice d'une jeune princesse en Aulide ? Il n'y a dans tout cela rien à voir pour moi, aucune moralité qui me convienne. Car qu'est-ce que la moralité ? C'est le résultat fructueux et l'application personnelle des réflexions qu'un événement nous arrache (Beaumarchais, 2003f).

A apresentação dessa indagação estava introduzida pela reflexão sobre a implicação epistemológica, que passou a ganhar espaço no debate sobre os sistemas de organização política e pensavam também o papel da literatura na sociedade. Beaumarchais toma como princípio o *realismo* de Aristóteles, pela concepção de *mimese*, para afirmar que “si le théâtre est le tableau fidèle de ce qui se passe dans le monde, l'intérêt qu'il excite en nous a donc un rapport nécessaire à notre manière d'envisager les objets réels”. Ilustrando a questão da implicação social da representação, Beaumarchais (2003f) conclui a exposição dessa preocupação, no *Essai*, com a citação do contemporâneo Rousseau, “Ne seroit-il pas à désirer [...] que nos sublimes auteurs daignassent descendre un peu de leur continuelle élévation, et nous attendre quelquefois pour l'humanité souffrante, de peur que, n'ayant de la pitié que pour des héros malheureux, nous n'en ayons jamais pour personne?”.

O recurso intertextual ao personagem de *Eugénie*, dado esse contexto e aceito que se trata de uma escolha de Machado de Assis entre outras possíveis, permite propor que, mais uma vez, o trabalho do literato brasileiro foi o de situar a personagem *Eugénia* – a “flor da moita”, isto é, a filha do adultério do Dr. Vilaça com D. Eusébia, este indicado no capítulo 12 – *Um episódio de 1814* e confirmado no final do capítulo 29 – *A visita* (Assis, 1970, v. 13, p. 117; e 58–59; respectivamente) – na relação com a discussão da representação na literatura. Machado de Assis, ao apresentar, no texto, a “moça” de “dezesseis” anos, a que fez *Brás Cubas* confessar ter tido “umas cócegas de ser pai” (Assis, 1970, v. 13, p. 117–118) e contar a ameaça supersticiosa sentida pela mãe com o esvoaçar próximo de “uma borboleta preta” – isso

imediatamente após o narrador ter percebido os “olhos fúlgidos” da *filha* “como se lá dentro do cérebro lhe estivesse a voar uma borboletinha de asas de ouro e olhos de diamante” (Assis, 1970, v. 13, p. 118) –, construiu uma descrição da situação do mesmo desejo sexual e da mesma questão de separação entre grupos sociais que dirigiu o drama em *Eugénie*, fazendo a narrativa com uma abordagem e vocabulário que “não impreca, não exorta, não invectiva”, como utilizado pelo poeta “Sr. Afonso Celso Júnior” que foi elogiado por Machado de Assis (1970, v. 4, p. 206) no artigo *A nova geração* por diferir da prática dos *realistas* brasileiros da época. Apresentada pelo narrador a reação da *filha* de *D. Eusébia* – “pode ser que pálida de medo”, dissimulada “a impressão com muita força de vontade” – e registrado o próprio pensamento, na época – “saí, a rir comigo da superstição das duas mulheres, um rir filosófico, desinteressado, superior” (Assis, 1970, v. 13, p. 119) –, a seqüência dá a indicação de um possível desenlace amoroso para este segmento de texto do enredo¹ na mesma direção do elaborado por Beaumarchais para *Eugénie*. A indicação, no entanto, é frustrada pelo comportamento de ambos personagens, indicado, primeiro, no encontro da “tarde”, quando a jovem “não voltou” a cabeça depois de passar por *Brás Cubas* e ter respondido ao cumprimento dele e, em seguida, no relato da despedida da “criatura tão singela, filha espúria e coxa, feita de amor e desprezo” depois de *Brás Cubas* ter ouvido a “voz misteriosa” que “sussurrou as palavras da Escritura” (Assis, 1970, v. 13, p. 119; e 131, respectivamente). O enredo (retomado no capítulo 158 – *Dois encontros* para indicar o destino dessa personagem e também o de *Marcela*) encerra com a reflexão de *Brás Cubas*, apresentada no capítulo 36 – *Um par de botas*.² A ponderação de *Brás Cubas* entrelaça o tema da *existência*, desde o pressuposto central do *Humanitismo*, com o da construção literária, introduzindo ainda uma expressão bíblica, desta vez de um versículo que é parte de um segmento de texto em que Jesus instrui os discípulos:

Daqui inferi eu que **a vida é o mais engenhoso dos fenômenos**, porque só **aguça a fome**, com o fim de deparar a ocasião de comer, e não inventou os calos, senão porque eles aperfeiçoam a

¹ A noção é reiterada no texto, inserida com a referência implícita à teoria de Taine: “Pobre Eugénia! Se tu soubesses que idéias me vagavam pela mente fora naquela ocasião! Tu, trêmula de comoção, com os braços nos meus ombros, a contemplar em mim o teu bem-vindo esposo, e eu com os olhos de 1814, na moita, no Vilaça, e a suspeitar que **não podias mentir ao teu sangue, à tua origem...**” (Assis, 1970, v. 13, p. 128, sem grifo no original).

² O tema das *botas*, retomado por Machado de Assis também no conto *Filosofia de um par de botas*, pode ser uma indicação do modo de trabalhar sobre o material do poeta satírico Hans Sachs. O mestre sapateiro e contemporâneo de Erasmo e Rabelais foi citado por Carlyle (1956, p. 217) em *Sartor resartus*; além disso, um dos textos do poeta alemão consta no acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e não deve ter sido desconhecido do grupo que, pela referência de Sylvio Romero (1992, p. 63), influenciou na mudança de estilo de Machado de Assis.

felicidade terrestre. **Em verdade vos digo** que toda a sabedoria humana não vale um par de botas curtas.

– Tu, minha Eugênia, é que não as descalçaste nunca; foste aí pela estrada da vida, manquejando da perna e do amor, triste como os enterros pobres, solitária, calada, laboriosa, até que vieste também para esta outra margem... **O que eu não sei é se a tua existência era muito necessária ao século.** Quem sabe? **Talvez um comparsa de menos fizesse patear a tragédia humana** (Assis, 1970, v. 13, p. 134).

A representação na literatura é tema abordado também por Edgar Allan Poe, autor estudado na comparação com Machado de Assis por Patrícia Lessa Flores da Cunha (p. 24–38) sob o critério do corpus formado pelos contos de ambos. A analista demonstra as referências explícitas¹ e implícitas ao literato norte-americano e a obras desse autor, sob o critério que denomina de “capacidade de *deformação*” do literato brasileiro na “escritura dos contos”. O recurso é indicado também como de “*desvio*” sistemático em relação às proposições originais de Edgar A. Poe” sobre a elaboração de contos, que “a ótica personalíssima” do literato brasileiro conserva “na medida que também as altera profundamente, conforme aos propósitos assumidos diante da consecução e operacionalização de uma literatura nacional”² (Cunha, 1998, p. 33; e 72, respectivamente). Assim como nos contos, o procedimento também aparece em crônicas de Machado de Assis, como, por exemplo, na de 10 mar. 1895, sobre o evento da prisão de três mulheres sob a acusação de feitiçaria e cartomancia. Machado de Assis subordina um tema elaborado em determinado contexto – nesse caso, a afirmação de Poe – para a apresentação dele em circunstância diferente, de discussão da autoridade de uma crença (denominada *código* na crônica) em detrimento de outra, fazendo isso com intencionalidade específica:

Não se diga que a feitiçaria é ilusão das pessoas crédulas. Sou indigno de criticar um **código**, mas **deixem-me perguntar ao autor do nosso: Que é ilusão? Conheceis Poe?** Não é jurisconsulto, posto desse um bom juiz formador de culpa. Ora, **Poe escreveu a respeito do povo: ‘O nariz do povo é a sua imaginação; por ele é que a gente pode levá-lo, em qualquer tempo, aonde quiser’.** O que chamais ilusão é a imaginação do povo, isto é, o seu próprio nariz. Como fazeis crime a feitiçaria de o puxar até o fim da rua, se nós podemos puxá-lo até o fim da paróquia, do distrito ou até do mundo? (Assis, 1970, v. 4, p. 309).

¹ Além das indicadas para os contos (Cunha, 1998, p. 65), podem ser consideradas também as das crônicas de 6 jan. 1895 e 10 mar. 1895 (Assis, 1970, v. 4, p. 269; 309, respectivamente).

² Cf., por exemplo, o tópico relativamente à constituição do narratário, no subtítulo 3.4 – *O modo de narrar no conto machadiano* (Cunha, 1998, p. 107).

A possibilidade de que a discussão da representação na literatura esteja inserida implicitamente em *Memórias póstumas de Brás Cubas* e a admissão do modo de subsumir textos literários aos eventos do enredo como recurso textual utilizado com frequência por Machado de Assis, ambos fatores somados ao fato do conhecimento que o literato brasileiro tinha da obra de Poe, permitem propor que a construção da personagem *Eulália* tenha como base a *Eulalie* do poeta norte-americano. A primeira se torna candidata à noiva de *Brás Cubas* depois da decisão tomada por *Sabina* – “O que você precisa, sei eu; é uma noiva. Deixe, que eu ainda arranjo uma noiva para você” (Assis, 1970, v. 13, p. 253) – e indicada, no texto, como resultado da situação provocada por “um certo Garcez”:

– Já sei, desta vez vai ler Cícero, disse-me ele, ao saber da viagem.

– Cícero! exclamou Sabina.

– Pois então? Seu mano é um grande latinista. Traduz Virgílio de relance. Olhe que é Virgílio, e não Virgília... não confunda...

E ria, de um riso grosso, rasteiro e frívolo. Sabina olhou para mim receosa de alguma réplica; mas sorriu, quando me viu sorrir, e voltou o rosto para disfarçá-lo. As outras pessoas olhavam-me com um ar de curiosidade, indulgência e simpatia; era transparente que não acabavam de ouvir nenhuma novidade (Assis, 1970, v. 13, p. 250).

A atitude, dada a entender pelo narrador como o motivo da *irmã* e do *cunhado comerciante* encetarem a reconciliação da família,¹ introduz o tema do *casamento* como interferência para fazer gorar o plano da “viagem” do irmão como “secretário” de *Lobo Neves*, o marido da *amante*, nomeado “presidente [...] da província de ***” (Assis, 1970, v. 13, p. 253–254). Enquanto a *Eulalie*² de Poe, no poema do mesmo nome, torna-se a *smiling bride* que acaba com a solidão do poeta, o *Epitáfio* do capítulo 125 de *Memórias póstumas de Brás Cubas* encerrou o plano de *Sabina*, aquele que tinha sido adotado por *Brás Cubas* e subordinado ao desejo por descendência:³ “No fim de três meses, ia tudo à maravilha. O **fluido**,

¹ Cf. no capítulo 81 – *A reconciliação*: “– Não sei, não sei, objetou Sabina; casa de homem solteiro... Você precisa casar, mano. Também eu quero uma sobrinha, ouviu? Cotrim reprimiu-a com um gesto, que não entendi bem. Não importa; a reconciliação de uma família vale bem um gesto enigmático” (Assis, 1970, v. 13, p. 248).

² *Eulalie*: “I dwelt alone / In a world of moan, / And my soul was a stagnant tide, / Till the fair and gentle Eulalie became my blushing bride- / Till the yellow-haired young Eulalie became my smiling bride. // Ah, less-less bright / The stars of the night / Than the eyes of the radiant girl! / That the vapor can make / With the moon-tints of purple and pearl, / Can vie with the modest Eulalie's most unregarded curl- / Can compare with the bright-eyed Eulalie's most humble and / careless / curl. // Now Doubt-now Pain / Come never again, / For her soul gives me sigh for sigh, / And all day long / Shines, bright and strong, / Astarte within the sky, / While ever to her dear Eulalie upturns her matron eye- / While ever to her young Eulalie upturns her violet eye” (Poe, 2002c).

³ Referido como “o fluido misterioso” relacionado a “idéia de ter filhos” no capítulo 120 – “*Compelle intrare*” e no mesmo sentido no capítulo 86 – *O mistério*, que introduz a notícia da *gravidez* de *Virgília* (Assis, 1970, v. 13, p. 340; e 262, respectivamente).

Sabina, os olhos da moça, os desejos do pai, eram outros tantos impulsos que me levavam ao matrimônio” (Assis, 1970, v. 13, p. 121, sem grifo no original). O mesmo critério – do trabalho intertextual realizado com obra de autor que expressa a preocupação com a representação na literatura – pode ser levado em consideração para compreender o papel de *D. Plácida*, relacionado, no enredo, à capacidade de *Brás Cubas traduzir Virgílio*. Uma relação intertextual pode ser estabelecida entre o segmento de texto que trata da personagem que recebe o nome – assim como *Prudêncio* – em correspondência ao papel que tem com aqueles a quem serve, com a personagem *Juliana*, com atribuição igual mas comportamento oposto em *O primo Basílio*. A comparação possível entre os esquemas dos enredos pressupõe a observação feita por Machado de Assis sobre *O primo Basílio* não ser “plágio”¹ de uma das obras de Balzac. Reproduzido no artigo o plano que dirige a intriga apresentada em *O primo Basílio* como síntese, por Machado de Assis, isso dois anos antes da primeira edição de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, o crítico brasileiro faz um “outro” exclamar, no texto, sobre o resultado da comparação proposta: “– Mas é a *Eugênia Grandet!*”. O objetivo do crítico é o de argumentar que não se trata de *plágio* e que o texto pode ter resultado de uma “reflexão” que tivesse feito Eça de Queirós: “Se a casássemos com outro [...]?” (Assis, 1970, v. 13, p. 158). Essa idéia, conclui Machado de Assis no artigo *O Primo Basílio por Eça de Queirós*, teria produzido uma modificação no enredo criado pelo literato francês e dela teria surgido outra “ação ideada” (Assis, 1970, v. 4, p. 158-159) pelo autor português, a que é o objeto da avaliação sob o critério da estética, para avaliar a escola *realista*.

De uma comparação estrita que pode ser feita entre os papéis de *D. Plácida* e de *Juliana*, nos respectivos enredos, também pode resultar a conclusão de que se trata de outra *ação*, construída com elementos semelhantes. Primeiro, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, “os cinco contos achados em Botafogo” por *Brás Cubas* tornam-se, depois, “um pecúlio [...] como um **pão para a velhice**” da “suposta [...] dona da casa” da *Gamboa*, que foi recebido “com lágrimas nos olhos” por *D. Plácida* e que, ainda, acabou com o “nojo” do “ofício” de acobertar o romance dele com *Virgília*, função assumida “seis meses” antes da data da doação (Assis, 1970, v. 13, p. 221). O paralelo pode ser estabelecido com a situação de

¹ Luís Viana Filho (1984, p. 109) refere crítica publicada em *O Comércio Português*, indicando “uma suspeita de plágio” de “livros de Emilio Zola”.

Juliana Couceiro Tavira (Queirós, 1994, p. 178), como assina a personagem numa das cartas que Eça de Queirós insere no texto. Numa situação diferente da de *D. Plácida*, que por agrado feitos ao casal, como parte do “ofício” de “medianeira” (Assis, 1970, v. 13, p. 233), recebeu “uma pratinha na algibeira do vestido” (Assis, 1970, v. 13, p. 226), *Juliana* é referida por *Luísa*, no segmento de texto em que a chantagem já tinha sido anunciada, como “esta criatura, com as minhas cartas, instalada em minha casa para me torturar, para me roubar” (Queirós, 1994, p. 179). Em três momentos a decisão da *criatura* pela chantagem, efetivada pela proposta da troca das cartas por “seiscentos mil reis!” (Queirós, 1994, p. 172) é apresentada expressamente como a vontade de formar um *pecúlio*: (a) “Aquilo era dinheiro, o **pão da velhice**. Ah! Tinha-lhe chegado o seu dia! Todos os dias rezava uma salve-rainha de graças a Nossa Senhora, mãe dos homens!”; (b) “Verdade, verdade, naturalmente, sempre espero que a senhora [*Luísa*] faça o que prometeu... E lá largar as cartas não largo, sem ter seguro o **pão da velhice**. Mas o que se passou foi um repente de gênio, e já pedi perdão à senhora. Quero fazer o meu serviço...”; e (c) “Oh, minha senhora! Eu não quero dar desgostos a ninguém. O que eu quero é um bocadinho de **pão para a velhice**. De minha boca não há de vir mal a ninguém. O que peço à senhora é que se for da sua vontade e me quiser ir ajudando...” (Queirós, 1994, p. 158; 181; e 185, sem grifo no original). A “Luisinha, a senhora, a patroa, a Piorrinha” que *Juliana* tinha “na mão” (Queirós, 1994, p. 158), no enredo de *O primo Basílio*, chegou a tal situação porque a personagem se envolvera num romance extraconjugal com o *primo*, caso amoroso vivido no “*Paraíso*”, como foi batizada a “casa”, o “ninho discreto” encontrado por *Basílio* e informado em “carta” redigida “à pressa” (Queirós, 1994, p. 119), e, mais do que isso, por *Luísa* não contar, como “Taiá” (Assis, 1970, v. 13, p. 226; e 300), com as atenções ou com o clamor aos céus¹ da criada a seu favor.

Em segundo lugar, também o procedimento narrativo de *O primo Basílio* conta com referências intertextuais, como, por exemplo, no capítulo 6, em que a existência do *Paraíso* é anunciada. Ali constam indicações explícitas, inseridas no texto de Eça de Queirós e elucidadas por notas de Christina Binato na edição de 1994, como versos de *Mandolinata*, de Émile Paladilhe; segmento de texto da ópera *A Grã-duquesa de Gerolstein*, de Jacques Offenbach; citação explícita da “*Valsa do Beijo*” e o “*Trovador*”, respectivamente, de Lev Ivanovich Ivanov e de Giuseppe Verdi; além de citada a “Fisiologia e a

¹ “– Virgem Nossa Senhora! exclamou a boa dama alçando as mãos para o teto” (Assis, 1970, v. 13, p. 226).

Medicina”, como “ciências tão exatas como a Química”, desde “Descartes”, os nomes de “Proudhon, Bastiat, Jouffroy”; “Claude Bernard”; a doutrina filosófico-científica do “Vitalismo”, do século XVII; e o nome do anatomista e fisiologista francês que estabeleceu os princípios fundamentais da Medicina moderna, Xavier “Bichat” (Queirós, 1994, p. 112-138). Entre as obras lidas por personagens, como *A dama das camélias* (Queirós, 1994, p. 6) e óperas citadas, como a mesma *Norma* referida em *Memórias póstumas de Brás Cubas* (Queirós, 1994, p. 52; e Assis, 1970, v. 13, p. 302), no capítulo 9 de *O primo Basílio* ocorre a citação do segmento de texto de “um poema épico” com a respectiva tradução dele – “*Quel giorno più non vi leggemmo avante*, o que quer dizer: – ‘E nós não lemos mais em todo o dia!’”¹ numa situação do enredo em que *Juliana* já apresentara a sua exigência para *Luísa*. A leitura do verso ocorre quando, perto de *Luísa*, *D. Felicidade* e *Julião* olhavam “as gravuras do **Dante**, ilustrado por G. Doré, que ele folheava com o volume sobre os joelhos” (Queirós, 1994, p. 189, sem grifo no original). No canto 5 do *Inferno*, da *Divina comédia*, o segmento de texto contém a condenação moral da nobre *Francesca*, da família *Da Polenta*, de Rávena, e esposa de *Giangiotto Malatesta*, inserido no plano da obra a partir de um fato histórico² conhecido dos contemporâneos de Dante, e com essa intencionalidade retomado por Eça de Queirós naquele ponto do enredo. *Paolo* é o irmão de *Giangiotto*; este descobre o amor secreto do irmão com *Francesca* e mata os jovens; no enredo proposto por Dante, o desejo, o deixar-se arrastar pela paixão, condena ambos personagens ao *Inferno*.

A inserção explícita desse segmento de texto, em *O primo Basílio*, chama a atenção para a possibilidade de que a escolha de outro, da *Divina comédia*, – com o qual faz o jogo pela oposição – estar sustentando a escolha do nome constituído para indicar a *casa* destinada aos encontros dos *primos amantes*. Se a “casinha da Gamboa”, escolhida para os encontros de *Brás Cubas* com *Virgília* era “nova, caiada de fresco [...] mistério e solidão. Um brinco!” (Assis, 1970, v. 13, p. 219; 215, respectivamente), “a cama” daquela casa que recebera o nome de “*Paraíso*”, o mesmo de um dos três cantos da *Divina comédia*, “pareceu [...] repugnante”³ (Queirós, 1994, p. 125) aos olhos de *Luísa*, na expressão do narrador

¹ O procedimento é repetido na seqüência do texto: “– Pior, minha rica senhora, pior! Porque segundo a mesma confissão de Francesca, este moço, o da guedelha, o cunhado, *La boca me bacciò tutto tremante*, o que significa: – ‘A boca me beijou tremendo todo...’” (Queirós, 1994, p. 189).

² Para dados sobre a forma da obra e sobre o contexto histórico, cf. a análise de Edmund G. Gardner (2002).

³ *Repugnante* também adjetiva a *doutrina* “de um materialismo”, a “que escandalizou a todos” quando “*Julião* expôs dogmaticamente” sua opinião: “– O casamento é uma fórmula administrativa, que há de um dia acabar... – De resto, segundo ele, a fêmea era um ente subalterno; o

apresentada numa cena em que o encontro do *par* sofre mais de uma interrupção. Em *Memórias póstumas de Brás Cubas* também há uma referência – implícita e feita através da ópera de Tchaikovsky¹ – ao mesmo canto 5 do *Inferno*: “Valsamos uma vez, e mais outra vez. **Um livro perdeu Francesca**; cá foi a valsa que nos perdeu” (Assis, 1970, v. 13, p. 168, sem grifo no original), segmento citado para introduzir a decisão de *Brás Cubas* que envolvia a esposa de *Lobo Neves* e que foi expressa no capítulo 51 – “*É minha!*”. Num procedimento recorrente, outro segmento de texto do canto 12 do *Purgatório* é reproduzido em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, indicando implicitamente a situação de *Francesca* e *Paolo* e aludindo para a do *par* de *O primo Basílio*:

Sim, senhor, amávamos. **Agora, que todas as leis sociais no-lo impediam, agora é que nos amávamos deveras.** Achávamo-nos jungidos um ao outro, como as duas almas que o poeta encontrou no Purgatório: / **Di pari, come buoi, che vanno a giogo;** / e digo mal, comparando-nos a bois, porque nós éramos outra espécie de animal menos tardo, mais velhaco e lascivo (Assis, 1970, v. 13, p. 184, sem grifo no original).

A diferença de procedimento dos autores, nos textos *O primo Basílio* e *Memórias póstumas de Brás Cubas*, quanto ao modo de inserir a referência a textos da tradição, como no caso do segmento do *Purgatório*, de Dante, não se limita à forma, pois no texto de Machado de Assis ele sustenta o trabalho satírico.² O trabalho envolve o modo de abordar o enredo do texto publicado em Portugal, porque este é proposto como efetivação da fórmula estética contida no projeto político *republicano* que, no texto publicado no Brasil, está encoberto sob o enunciado do termo *Humanitismo*. As “preocupações de escola”

homem deveria aproximar-se dela em certas épocas do ano (como fazem os animais, que compreendem estas coisas melhor que nós), fecundá-la, e afastar-se com tédio”. No mesmo encontro entre amigos, o “Saavedra, redator do *Século*”, informa: “– Eu no fundo sou republicano...” (Queirós, 1994, p. 216; 209; e 214, respectivamente).

¹ Cf. *Francesca di Rimini*, por Pyotr Il'yich Tchaikovsky (Lieberknecht, 2004). Também são referidas, em *Memórias póstumas de Brás Cubas* (Assis, 1970, v. 13, p. 279; e 302, respectivamente), o drama lírico *Ernani* (Verdi, 2001; e 2002): “Elvira: ‘Surta è la notte, e Silva non ritorna! / [...] Questo odiato veglio, / che quale immondo spettro ognor m'insegue, / col favellar d'amore, / più sempre Ernani mi configge in core. / **Ernani!... Ernani, involami** / all'abborrito amplesso. / Fuggiam...” (sem grifo no original); e a ópera *Norma*, de Vincenzo Bellini: “a Druid princess in love with a Roman Proconsul, Pollione, by whom she has had two children, discovers that Pollione has transferred his affections to another priestess, Adalgisa” (Osborne, 2002).

² A questão pode ser verificada, por exemplo, na inserção da descrição apresentada no capítulo 140 – *Que explica o anterior*, de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, quando ela é comparada com a do segmento de texto do capítulo 11, de *O primo Basílio*: “meus amigos! Estamos talvez mais à vontade no meu quarto de estudo! Por aqui. Há um degrau, cuidado! Eis o meu *Sancta Sanctorum!* Numa saleta muito espanejada a que as cortinas de cassa, a luz de duas janelas de peitoril e o papel claro davam um aspecto alvadio, estava a larga escritaninha de trabalho, com um tinteiro de prata, os lápis muito aparados, as régua bem dispostas. Via-se o sinete de armas do Conselheiro, pousado sobre a *Carta Constitucional* ricamente encadernada. Encaixilhada, na parede, pendia a carta régia que o nomeara Conselheiro; defronte uma litografia de El-rei; e sobre uma mesa era eminente o busto em gesso de Rodrigo da Fonseca Magalhães, tendo no alto da cabeça uma coroa de perpétuas – que ao mesmo tempo o glorificava e o chorava. Julião pusera-se logo a examinar a livraria. – Prezo-me de ter os autores mais ilustres, amigo Zuzarte! – disse com orgulho o Conselheiro. Mostrou-lhe a *História do consulado e do império*, as obras de Delille, o *Dicionário da conversação*, a ediçãozinha bojuda da *Enciclopédia Roret*, o *Parnaso lusitano*. Falou dos seus trabalhos; e acrescentou que, vendo ali reunidas pessoas de tão subida ilustração, desejaria muito ler-lhes algumas das provas que estava revendo do seu novo livro – *Descrição das principais cidades do reino e seus estabelecimentos*, para ouvir a opinião deles, desassombada e severa!” (Queirós, 1994, p. 209).

(Assis, 1970, v. 4, p. 156) de Eça de Queirós, o *aspérrimo discípulo do realismo* que *atirou-se ao inventário*,¹ destacadas numa avaliação negativa por Machado de Assis, foram realçadas como atitude estética elogiável por outros críticos, entre eles Ramalho Ortigão (Apud: Viana Filho, 1984, p. 112), que considerou *O primo Basílio* um “livro, cuja tese, a [da] dissolução dos costumes burgueses, que uma defeituosa educação alimentava continuamente” foi cumprida na elaboração do enredo. O louvor ao empenho heróico do autor demonstra a preocupação com o mesmo tema abordado por Antero de Quental em *Educação das mulheres* e a interpretação de Ramalho Ortigão repetia, em outro contexto, a concepção enunciada pelo próprio Eça de Queirós:

‘**Uma sociedade sobre estas falsas bases, não está na verdade:** atacá-las é um dever. É nesse ponto que *O primo Basílio* não está inteiramente fora da arte revolucionária, creio.’ O socialista sobrevivia. E, eterno insatisfeito, **Eça escreveu** a Teófilo **lamentando-se**: ‘Pobre de mim – **nunca** poderei dar a **sublime nota da realidade eterna**, como do divino Balzac – ou a **nota justa da realidade transitória** como o grande Flaubert! Estes deuses, estes semideuses da Arte estão nas alturas – e eu, desgraçadinho, rabeio nas ervas ínfimas’ (Viana Filho, 1984, p. 113-114).

O “fundo moralizador” (Viana Filho, 1984, p. 114), que Camilo Castelo Branco atribui ao romance de Eça de Queirós, pode ser considerado o viés pelo qual Machado de Assis leu o texto, formulando avaliação oposta àquela oferecida ao público pelo crítico português. Se considerado que *O primo Basílio* foi pensado por Eça de Queirós como um *poema épico*, no sentido de atualizar para o século XIX a mensagem moral proposta por Dante, e que o *realista* português visava constituir na literatura um instrumento exemplar – pela comparação do comportamento de *Francesca de Rimini* e de *Luísa*, implicado o castigo – de denúncia da *dissolução moral* do século em que vivia, como a de Dante pretendia para o século XIV, pode-se pensar que Machado de Assis constrói a personagem *Virgília*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, como uma sátira da intenção que Eça de Queirós representa em *O primo Basílio*. Nesse sentido, *Memórias póstumas de Brás Cubas* poderia ser lido especificamente como uma construção antiépica. A personagem – que traz, através do trabalho de Dante, trabalhada intertextualmente a alusão ao épico *Eneida* – é a acompanhante da *vida* de *Brás Cubas* (porque *o menino foi o pai do homem*), cuja última

¹ O parágrafo inicial de *O primo Basílio* já indica esse procedimento: “Tinham dado onze horas no cuco da sala de jantar. Jorge fechou o volume de Luís Figuiier que estivera folheando devagar, estirado na velha *voltair* de marroquim escuro, espreguiçou-se, bocejou e disse: [...]” (Queirós, 1994, p. 1). Luís Viana Filho (1984, p. 111) cita carta do “poeta Luiz Guimarães Júnior [...] a Machado de Assis: ‘É uma pena que um talento da ordem do Eça de Queiroz se filie numa escola brutal como um muro e asquerosa como uma taberna’”.

atuação foi a *descruzar* as mãos dele (quando *sentia-se transformado na Suma Teológica de S. Tomás*) antes de, no *delírio*, ocorrer o encontro com *Pandora* e o personagem sofrer o processo de mudança do modo de pensar. A ação de *Virgília*, pelo modo peculiar, pode ser comparada ao modo da construção do papel do pagão *Virgílio*, associado de *Dante* durante a passagem pelo *Inferno* e pelo *Purgatório*, elementos do sistema teológico do catolicismo, mas – dada a cronologia histórica – apartado dele quando do ingresso no *Paraíso* por não ter sido batizado.

O sentido da sátira, nesse segmento de texto de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, vem, primeiro, da intertextualidade direta com *O primo Basílio*, pelo fato de indicar, pelo desenlace dado no enredo por Machado de Assis, que nem todo envolvimento amoroso extra-conjugal termina em castigo; depois, pelo contraste com o texto literário medieval, inserido por Eça de Queirós no texto *realista* do século XIX, em que *Dante* – por uma concepção católica do *Purgatório* como “a lofty mountain, rising out of the ocean in the southern hemisphere, and leading up to the Garden of Eden, the necessary preparation for winning back the earthly paradise, and with it all the prerogatives lost by man at the fall of Adam” (Gardner, 2002), prepara para o encontro com “Beatriz, que aparece transfigurada, como símbolo de la gracia revelada” (Störig, p. 303). O *encontro* entre os personagens *Dante* e *Beatriz* acontece “on the banks of Lethe” – ou: às *margens de Oblivion* – “with Dante's personal confession of an unworthy past”, completando – pela conversão e perdão simultâneos – “the story of the ‘Vita Nuova’ after the bitter experiences and disillusion of a lifetime” (Gardner, 2002).

Diferente da situação política de emergência do *realismo republicano* em que o *defunto autor* apresenta as *memórias* como sua “edição definitiva”, dada “de graça aos vermes” (Assis, 1970, v. 13, p. 112), o narrador *Dante* enuncia a *visão* de sua experiência de julgamento pós-morte num texto literário, escrito no período histórico em que inicia de modo claro e dentro da instituição eclesiástica católica romana o embate entre as duas correntes filosóficas – a *via antiga*, com Tomás de Aquino; e a *via moderna*, com Guilherme de Ockham (tema do romance *O nome da rosa*) – que, dois séculos¹ depois, dividiu a igreja com a *Reforma* e modificou a cultura com o *Renascimento*, mantendo-se como confronto na História das Idéias

¹ Cf., por exemplo, no texto *O parasita*: “Esta transformação do parasita não tende por ora a desaparecer; a fogueira de J. Huss não queimou só o grande apóstolo, devorou também o vestibulo desse edificio de miséria levantado por uma turba de parasitas, parasita da fé, da moralidade e do futuro” (Assis, 1994, v. 2, p. 965).

do *Ocidente* desde então até a atualidade. Antes da secularização da abordagem filosófica *realista*, com Descartes, já um ensaio dessa prática ocorre na obra do poeta perseguido pela inquisição,¹ cujo texto deixa transparecer também a intencionalidade didática:

Virgil, representing human philosophy acting in accordance with the moral and intellectual virtues, guides Dante by the light of natural reason from the dark wood of alienation from God (where the beasts of lust pride, and avarice drive man back from ascending the Mountain of the Lord), through hell and purgatory to the earthly paradise, the state of temporal felicity, when spiritual liberty has been regained by the purgatorial pains. **Beatrice, representing Divine philosophy illuminated by revelation, leads him thence, up through the nine moving heavens of intellectual preparation, into the true paradise**, the spaceless and timeless empyrean, in which the blessedness of eternal life is found in the fruition of the sight of God (Gardner, 2002).

O percurso iniciado “con el descenso por las escaleras y los abismos del infierno, el reino por debajo de la tierra”, na obra cujo título original era “*La commedia*” (Störig, p. 303) e em que *Dante* encontra *Beatriz* é definido por Edmund G. Gardner (2002) como uma “allegory of human life, **in the form of a vision of the world beyond the grave, written avowedly with the object of converting a corrupt society to righteousness**”, expressamente ““to remove those living in this life from the state of misery, and lead them to the state of felicity”” (sem grifo no original), expressão que, secularizada e mantida a base epistemológica *realista*, poderia ser entendida como o objetivo político de Eça de Queirós. A *deformação* ou *desvio* realizado em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, por Machado de Assis, pode ser interpretado como um duplo trabalho: como o *Dante* personagem, *Brás Cubas* fala desde a *campanha que foi outro berço*, sobre a *vida* acompanhada por *Virgília* e a avalia, mas a base epistemológica a partir da qual efetiva a avaliação é outra, tornada evidente, no texto, pelo fato literário dado, de que não encontrou *Beatriz*, mas, sim, *Pandora*.

O contraste entre *Memórias póstumas de Brás Cubas* e *O primo Basílio* pode ser dado justamente pelo fato de que o projeto político republicano, organicista, que fundamenta a estética adotada por Eça de

¹ Edmund G. Gardner (2002) registra que a indicação da corrupção de eclesiásticos, contida nos textos de Dante, levou à denúncia de heresia já no século XIV, anotando que “in more recent times Dante has been hailed as a precursor of the Reformation”. Além do registro feito pelo analista, de que a teoria foi rebatida pelo “Dr. Moore, who declares that ‘there is no trace in his writings of doubt or dissatisfaction respecting any part of the teaching of the Church in matters of doctrine authoritatively laid down’”, pode ser acrescido o fato de que a base epistemológica da Reforma, que adotou as formulações de Guilherme de Ockham, é oposta àquela que sustenta a literatura de Dante.

Queirós, retoma a concepção de natureza contida na *Divina comédia*, “the sacred poem, the last book of the Middle Ages”, que resume “the knowledge and intellectual attainment of the centuries that passed between the fall of the Roman Empire and the beginning of the Renaissance; it gives a complete picture of Catholicism in the thirteenth century in Italy” (Gardner, 2002). Na mesma linha da atribuição de Machado de Assis a *Brás Cubas*, que afirma, no texto, “embolsei três versos de Virgílio, dois de Horácio, uma dúzia de locuções morais e políticas” (Assis, 1970, v. 13, p.100-101) e que, depois dos cinquenta anos segue a *filosofia* de *Quincas Borba*, “Dante’s style is chiefly influenced by Virgil, and, in a lesser degree, by Lucan”, traduzindo para a poesia o legado “of the great achievement of St. Albertus Magnus and St. Thomas Aquinas in christianizing Aristotle”. Enquanto trabalha contando com a tradição popular do medievo e modelando o texto sobre “the sixth book of the ‘Æneid’”, afirma Edmund G. Gardner (2002), “his ethical scheme and metaphysics are mainly Aristotelian”, ambos adotados com a finalidade de defender, no texto, a concepção de que o amor divino deve substituir, na experiência humana, a da paixão advinda dos sentidos – ou: da sensibilidade –, da qual derivam “all virtues and all vices”. O analista propõe que Dante conhecia o ensino teológico dos autores medievais e que adotou principalmente a teologia de Tomás de Aquino, tendo formulado a *Divina comédia* sobre a mesma base epistemológica que, no século XIX, dirigiu o movimento católico – elogiado por Antero de Quental no que se refere à política antiliberal – do Concílio Vaticano I e que Machado de Assis utiliza, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*,¹ para caracterizar a tradição em que insere a família *Cubas*.

O trabalho intertextual realizado por Machado de Assis relativamente à caracterização das situações de envolvimento amoroso de *Brás Cubas* – circunstâncias indicadas de acordo com o capítulo que introduz as personagens no enredo e, ainda, pela solução dada, no enredo, na relação com aquelas adotadas nas obras com as quais as ocorrências foram referidas na análise – pode ser sintetizado como segue:

Marcela	capítulo 14 – <i>O primeiro beijo</i>	A <i>Marcela, de partido</i> , é caracterizada por comportamento que contrasta com o da <i>Marcela, a jovem pastora</i> , de <i>Dom Quixote</i> , de Cervantes .
----------------	--	---

¹ A mesma questão, abordada com o tema da política, no Brasil, aparece em *Esau e Jacó*, de Machado de Assis.

Virgília	capítulo 27 – <i>Virgília?</i>	A figura feminina acompanha os eventos da vida do <i>bacharel Brás Cubas</i> até o funeral, ao modo do percurso de <i>Virgílio personagem</i> , que acompanha <i>Dante</i> no percurso descrito nos cantos <i>Purgatório</i> e <i>Inferno</i> , na <i>Divina comédia</i> e que não entra no <i>Paraíso</i> ; o percurso, narrado em <i>Memórias póstumas de Brás Cubas</i> , tem solução diversa da elaborada para construções épicas, como a de molde católico-tomista, elaborada por Dante ; ou a da <i>Eneida</i> , do latino Virgílio .
Eugênia	capítulo 29 – <i>A visita</i>	A situação é caracterizada por um resultado diferente daquela situação que envolve a personagem de <i>Eugénie: drame en cinc actes en prose</i> , de Beaumarchais .
D. Plácida	capítulo 70 – <i>D. Plácida</i>	A criada de <i>Virgília</i> tem o nome e o comportamento que contrasta com o de <i>Juliana Couceiro Távira</i> , em <i>O primo Basílio</i> , de Eça de Queirós .
Eulália	capítulo 93 – <i>O jantar</i>	O envolvimento do noivo e a expectativa criada no enredo recebem desenlace diferente do tema expresso no poema <i>Eulalie</i> , de Poe .

Escolhido um narrador *morto* e a metáfora do *livro* para organizar a apresentação das *memórias*, a construção da sátira das concepções políticas¹ organicistas do século XIX, faz a relação delas com a concepção teológica organicista – ou: *realista*² – do catolicismo medieval, sustentada pelo trabalho intertextual. A visibilidade do platonismo e do aristotelismo na *Divina comédia* vem, de acordo com Hans Joachim Störig (p. 304), do fato de que Dante “penetro tan profundamente en la doctrina de la Escolástica, y domina su materia de modo tan perfecto” que pode traduzir “los misterios más propios, y en cualquier otro autor, áridos, de la filosofía escolástica, incluso sus argumentaciones silogísticas, en la descripción, ora estremecedora, ora delicada, de un viaje por todo el universo”; contando com “todos los dominios” do conhecimento de seu tempo, “incluida la astronomía”, as “ciencias naturales” na linha que “proceden de Alberto Magno” e “en teología y en política, de Tomás de Aquino”. Edmund G. Gardner (2002) salienta que existem, no texto, “many instances in which Dante gives a spiritual turn to the physical speculations of the Greeks” e que não só no mundo dos vivos mas também no *Paraíso*, o de Dante, “the authority of Aris-

¹ No artigo de 1859, *O jornal e o livro: ao Sr. Dr. Manuel Antônio de Almeida*, Machado de Assis já trabalhava a intertextualidade para a expressão das idéias. O autor se apresenta, no texto, como “derradeiro dos levitas da nova arca” e utiliza a terminologia que critica nos *republicanos metafísicos* para refletir sobre a pergunta da época – se o *jornal* substituirá o *livro* –, artigo em está inserido o termo “**regeneração**” social, iniciada pela “Revolução Francesa”, onde “o jornal é um sintoma, um exemplo dessa **regeneração**”; a pergunta retórica – “se o pensamento se fazia liberal é que tomava a sua verdadeira face”, isso porque “**a humanidade**, antes de tudo, é **republicana**” – é feita pelo Machado de Assis de vinte anos, para encaminhar a reflexão sobre o jornal como “a **verdadeira forma da república do pensamento**”, que “**apareceu, trazendo em si o gérmen de uma revolução**”; a “imprensa” é caracterizada, no artigo, como “o fogo do céu que um novo Prometeu roubara, e que vinha animar a estátua de longos anos”, como uma renovação, porque “o livro [...] vem trazer à **raça existente** o pensamento da **raça aniquilada**” afirmando que, o jornal, como nova forma, em 1859, de divulgar idéias traz “**progresso** [...] evidente” (Assis, 1994, v. 3, p. 943-948, sem grifo no original).

² Cf. no conto *O cônego ou metafísica do estilo*, para a aplicação do mesmo conhecimento sobre os dados da História Eclesiástica: “Coisas e homens amalgamam-se; **Platão traz os óculos de um escrivão da câmara eclesiástica**; mandarins de todas as classes distribuem moedas etruscas e chilenas” (Assis, 1994, v. 2, p. 572, sem grifo no original).

tole is, next to that of the Scriptures, supreme; and it is noteworthy that, when questioned by St. John upon charity, Dante appeals first of all to the Stagirite (in the ‘Metaphysics’) as showing us the **cause** for loving God for Himself and above all things” (sem grifo no original). O pressuposto sobre o qual se pode trabalhar para a interpretação de textos literários, inclusive o de Machado de Assis, é o de que não só Dante¹ é um autor que detém o conhecimento sobre o patrimônio cultural intelectual de sua época e se posiciona quanto a ele, podendo deixar essa posição traduzida na obra de arte de algum modo que a exegese pode evidenciar. No caso da elaboração textual de autores que não partilham da convicção – no vocabulário de Machado de Assis, do *código – realista*, além do exame da estruturação do texto, a forma dele é um lugar privilegiado para essa observação. Se ressaltada a produção textual literária desse grupo depois das publicações de Rabelais, de Erasmo e, especialmente, do *Dom Quixote*, de Cervantes, é possível propor que os autores apóiam-se na produção dos antecessores para expressar o posicionamento no contexto específico em que estão produzindo, podendo, por isso, ocorrer similitudes no uso de recursos textuais do mesmo tipo por autores contemporâneos. A questão da expressão das convicções na produção textual literária e a participação de Machado de Assis nesse debate pode ser sintetizada pela evidencia contida no enunciado do crítico *materialista* brasileiro, em *Machado de Assis: estudo comparativo de Literatura Brasileira*, quanto à discussão gerada, na época da publicação de *Memórias póstumas de Brás Cubas*:

Há até quem diga ter sido sua moderna atitude nas coisas do espírito e da arte uma espécie de total renovamento, um viçoso brotar de vida original, **determinado por certas idéias espalhadas no Rio de Janeiro de 1879 em diante**, movimento intelectual que veio a atuar em Machado de Assis, levando-o a estudar a língua alemã, que para ele foi a fonte lustral de onde saiu transfigurado. Não tenho fortes motivos para negar de todo este modo de explicação, que aceito em pequena parte, ligando-o ao movimento reacionário,^[2] partido de Recife, e a que já tive ensejo de aludir neste ensaio (Roméro, 1992, p. 63).

¹ “The whole structure and spiritual arrangement of Dante's paradise, in which groups of saints make a temporary appearance in the lower spheres in token of the ‘many mansions’, is closely dependent upon the teachings of the Pseudo-Dionysius and St. Bernard concerning the different offices of the nine orders of angels. It is doubtful whether he knew the ‘Celestial Hierarchy’ of Dionysius at first hand, in the translation of Scotus Erigena; but St. Bernard's ‘De Consideratione’ certainly influenced him profoundly. Dante's debt to the **Fathers** and Doctors of the Church has not yet been investigated with the fullness of research that has been devoted to elucidating his knowledge of the classical writers. [...] His theology is mainly that of St. Thomas Aquinas, though he occasionally (as when treating of primal matter and of the nature of the celestial intelligences) departs from the teaching of the Angelical Doctor. On particular points, the influence of St. Gregory, St. Isidore, St. Anselm, and St. Bonaventure may be traced; that of Boethius is marked and deep throughout. His mysticism is professedly based upon St. Augustine, St. Bernard, and Richard of St. Victor, while in many places it curiously anticipates that of St. John of the Cross” (Gardner, 2002).

² O termo *reação*, quando utilizado por Sylvio Roméro, significa a atitude de combate dos partidários do movimento iniciado pela *Escola de Recife* na defesa do *materialismo*, contra a *ação* dos adeptos de outros sistemas.

As certas idéias espalhadas no Rio de Janeiro na década de 1870, foram interpretadas por Sylvio Romero, de modo equivocado, como relacionadas com a Escola de Recife, e ele o fez ou motivado pela doutrina adotada, que não validava outra abordagem, ou para valorizar Tobias Barreto e a origem da própria atividade intelectual. Essa posição, até cerca da década de 1980, condicionou o trabalho de interpretação da obra de Machado de Assis, especialmente de Memórias póstumas de Brás Cubas, aos temas do humor e do pessimismo, para refutação ou explicitação dela. Se a atenção para o enunciado de Sylvio Romero não se fixar na questão de uma mudança de atitude nas coisas do espírito e da arte que teria ocorrido cerca de 1880, pois o trabalho com as crônicas e os contos evidencia uma continuidade, mas for observada a época da produção do texto literário pelo viés da História das Idéias, poderíamos perceber que o texto registra, para o Rio de Janeiro da década de 1870, a presença da discussão provocada pelo embate entre as correntes filosóficas, como acontecia então e especialmente no norte da Europa, isto é, na Alemanha, nos Países Baixos e na Inglaterra. É preciso considerar, ainda, que não só pelos livros, artigos de revistas e jornais vindos da Europa esse debate poderia ser conhecido na Corte. No final dessa década, por exemplo, Carlos Jansen chegou, depois de uma estada no Rio Grande do Sul, ao Rio de Janeiro, trazendo uma bagagem intelectual que o colocou logo no circuito de produção textual – onde entrou em contato também com Machado de Assis – e de formação de jovens. Essa inserção ocorre num ambiente em que a colônia alemã tinha atuação cultural importante, atividade da qual participava a família imperial brasileira.¹ Relativamente ao período histórico da década de 1880, o tema desse embate de códigos poderia ser estudado, também, **(a)** pela recepção da obra de Schiller, incluída a teoria estética, cujos livros – com a data de 1873 para a edição mais recente – se encontram no acervo da biblioteca de Machado de Assis; no acervo do Real Gabinete Português de Leitura; e, oriundos do acervo do visconde Taunay, na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro; ou **(b)** pelo viés da História Eclesiástica no Brasil, pelo confronto que ocorre claramente desde o início da década de 1870, tendo de um lado a política regalista de Estado do Segundo Reinado e a influência das igrejas protestantes norte-americanas, que ingressavam com missões no Brasil e de outro, a oposição formada pelos defensores dos princípios do Concílio Vaticano I,² cujo efeito mais evidente, na época, é o da eclosão do conflito em um evento político e público, denominado Questão religiosa.

¹ Cf. o capítulo 3 – *O órfão da Nação: “o céu sabe o que faz”* (Schwarz, p. 45-66). A comparação entre a arquitetura de prédios construídos no Rio de Janeiro e em Petrópolis, hoje formando parte do patrimônio cultural brasileiro, e a dos palácios alemães de Potsdam e de Dresden, por exemplo, bem como do Jardim Botânico, no norte da Alemanha, pode dar uma dimensão dessa contribuição cultural; ao resultado pode ser somada, ainda, aos dados já obtidos pela pesquisa historiográfica, por exemplo, de Ana Maria de Moraes Belluzzo, sobre o patrocínio, pelo Império, de expedições científicas de alemães pelo interior do Brasil. Cf. também *A contribuição teuta à formação da nação brasileira*, de Carlos H. Oberacker Júnior.

² Tema estudado no subtítulo Ultramontanismo versus desordens do século XIX, em *Ocidente cristão em Golbery do Couto e Silva* (Koch, 1999).

O conflito entre *códigos* ganhou um papel importante na literatura *ocidental*, indicado implicitamente também por Machado de Assis na advertência *Ao leitor*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, quando citou de Maistre e Sterne. A forma adotada por esses autores nos respectivos textos, entre outros da literatura ocidental que podem ser situados como compartilhando as *certas idéias espalhadas* também no Rio de Janeiro e acompanhadas por Machado de Assis. A **forma** desses textos pode ser investigada pela comparação com outros textos literários, cujo traço comum é o ataque à metafísica platônica e/ou aristotélica. Como meio de encaminhamento para essa verificação da **forma** do texto, o estudo da contraposição à tradição *realista* pode ser explicitado – considerado o papel que recebeu na **estruturação** do texto *Memórias póstumas de Brás Cubas* – pela adoção da metáfora do *livro*.

2.2.4.2 *Liber et pictura et speculum*

Em mais de um ponto de *Memórias póstumas de Brás Cubas* o narrador expressa a idéia da *vida* pela metáfora do *livro*, assim como a apresenta pela do *espetáculo* na exposição do *delírio* e na do *Humanitismo*. Trabalhando sobre a metáfora do *homem* como *caniço pensante*, de Pascal, *Brás Cubas* enuncia a do *homem* como “uma **errata pensante**”, onde “cada estação da vida é uma edição, que corrige a anterior, e que será corrigida também, até a edição definitiva, que o editor dá de graça aos vermes” (Assis, 1970, v. 13, p. 112, sem grifo no original). A concepção aparece também no capítulo 112 – *A opinião*, sobre “o tempo” que “caleja a sensibilidade”, e que “oblitera a memória das coisas” como aquele que, agindo sobre o ressentimento de *Lobo Neves*, tornaria possível que ele, ao morrer, viesse a fechar “o **livro da vida**, sem nenhuma página de sangue” (Assis, 1970, v. 13, p. 321-323, sem grifo no original); e, ainda relacionada à perspectiva antiépica, quando da narrativa da *cláusula dos dias* – ou da *retirada tarde do espetáculo* –, do “solteirão que” expirou “aos sessenta e quatro anos”, de quem o “óbito” não parecia “coisa altamente dramática” uma vez que não reunia “em si todos os elementos de uma **tragédia**” (Assis, 1970, v. 13, p. 13, sem grifo no original). Novamente na relação com a *recordação* ou *memória*, no evento do capítulo 6 – *Chimène, qui l’eût dit? Rodrigue, qui l’eût cru?* o narrador indica a existência de uma *teoria*, que, de fato tem o máximo de seu enunciado pela alusão à expressão de Pascal – do *homem como caniço pensante* – apresentada no texto: “Não durou muito a evocação; a realidade dominou logo; o presente

expeliu o passado. Talvez eu exponha ao leitor, em algum canto deste livro, a **minha teoria das edições humanas**” (Assis, 1970, v. 13, p. 24, sem grifo no original). A existência da *teoria* é reafirmada no capítulo 38 – *A quarta edição*, quando do reencontro fortuito com *Marcela* causado pelo episódio da quebra do “vidro do relógio”: “[...] Lembra-vos ainda a **minha teoria das edições humanas**? Pois sabeí que, naquele tempo, estava eu na **quarta edição**, revista e emendada, mas ainda inçada de descuidos e barbarismos; defeito que, aliás, achava alguma compensação no **tipo**, que era **elegante**, e na **encadernação**, que era **luxuosa**” (Assis, 1970, v. 13, p. 137, sem grifo no original). *Brás Cubas*, no segmento de texto, recorda o passado e atribui a presença da “cobiça” na *Marcela* já daquela época, como a notara no novo encontro¹, concluindo que não a percebera antes porque então os seus “eram olhos da **primeira edição**” (Assis, 1970, v. 13, p. 137-140, sem grifo no original).

Na narrativa das *memórias*, o modo de remeter aos capítulos² organiza a leitura dos eventos da *vida* pensada como *livro*, enquanto determinadas construções aprofundam a paráfrase do *livro* na direção da tipologia literária. Das caracterizações do *livro* fazem parte, **(a)** no relato da interrupção das aventuras na Europa – “[...] não; não alonguemos o capítulo” –, a comparação entre o formato de livros e as atitudes tanto do narrador como do narratário formando não “um público *in-folio*, mas *in-12*” (Assis, 1970, v. 13, p. 96, sem grifo no original); e **(b)**, na apresentação do “amor” entre *Brás Cubas* e *Virgília* como uma das “plantas tardias e pecas”, o evento é tratado como enredo específico formando, de acordo com o narrador, um livro próprio, que “abotoou-se [...] ao portão da chácara” em um “beijo único, [...] **prólogo** de uma vida de delícias, de terrores, de remorsos, de prazeres que rematavam em dor, de aflições que desabrochavam em alegria, – uma hipocrisia paciente e sistemática [...]”, descrição que resume “o **livro** daquele prólogo” (Assis, 1970, v. 13, p. 176-177, sem grifo no original). A indicação do recurso ao estilo de redação é inserido, **(a)**

¹ O último ocorre no capítulo 158 – *Dois encontros*, em que *Brás Cubas* viu “morrer no hospital da Ordem [...] no mesmo dia em que, visitando um cortiço, para distribuir esmolas”, achou “Eugênia, a filha de D. Eusébia e do Vilaça” (Assis, 1970, v. 13, p. 414).

² Em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, são dez as ocorrências em que o narrador remete o narratário para outro segmento do texto (por exemplo: “Cuido haver dito, no capítulo 14, que [...]” Machado de Assis, 1970, v. 13, p. 73); no texto, o narratário remete explicitamente para o capítulo *passado*, *anterior*, o *último*, o *presente*; ou, ainda, está salientado *esse*, *nesse*, *este capítulo*. A referência constitui, de modo explícito ou implícito, títulos dos capítulos, como nos casos: 13 – *Um salto*; 23 – *Triste, mas curto*; 24 – *Curto, mas alegre*; 42 – *Que escapou a Aristóteles*; 98 – *Suprimido*; 130 – *Para intercalar no cap. 129*; 132 – *Que não é sério*; 140 – *Que explica o anterior*; e 145 – *Simple repetição*. Os capítulos também são caracterizados: *inútil*; *longo*; *comprido*; *triste*; *bom e talvez alegre*; *vulgar e triste que não escrevo*. O narratário recebe recomendação: para *saltar o capítulo* ou para *ler esse capítulo até o fim*; ou recebe a advertência de tratar-se de *capítulo de psicologia*. O assunto tratado é avaliado: *não merece menos de um capítulo*; *não é sério*; *mereceria um capítulo*; *é condigno de um capítulo*; *talvez suprima o capítulo*; e a ação do narrador é expressamente citada (*propõe-se a não acabar o capítulo sem dizer*; *não alongar*; afirma *hei de acabar*; *se eu não compusesse*; e, ainda, que *o desespero fez-me perder outro capítulo*) e julgada (*bom fecho de capítulo*; *gosto de capítulos alegres*). São três os capítulos que tem como título e objeto o próprio livro de *Memórias*: 71 – *O senão do livro*; 72 – *O bibliômano*; e 138 – *A um crítico*.

na reflexão sobre a “curta ponte” existente entre “a vida e a morte”, introduzida pelo narrador no capítulo 124 – *Vá de intermédio*, para separar a descrição do *cunhado Cotrim* e do registro do *epitáfio* de *Eulália*, expressamente feita do ponto de vista do narrador objetivando evitar “um forte abalo, assaz danoso ao efeito do livro”. O *dano* ao *efeito* causado pelo “saltar de um retrato a um epitáfio” – o que “pode ser real e comum” –, viria do *leitor*, o que “se refugia no livro [...] para escapar à vida”, e é a avaliação de um terceiro autor,¹ assumida por *Brás Cubas*, pensamento estranho ao narratário – tratando de estética –, levado em consideração pelo narrador com a justificativa de haver “nele uma dose de verdade” ou por ser, “ao menos, a forma [...] pinturesca” (Assis, 1970, v. 13, p. 351); **(b)** no capítulo 138 – *A um crítico*, ainda, está indicada outra vez a questão da interpretação, pois dizer do “estilo” adotado para a redação das *Memórias* que ele não é “tão lesto como nos primeiros dias” (Assis, 1970, v. 13, p. 375) não tem referência na *eternidade*, pois a maneira de escrever do narrador acompanha a *edição*, isto é, o estado físico do *Brás Cubas* descrito ao tempo do acontecimento; e, **(c)** tratando-se especificamente da periodização literária, outra relação entre *vida* e *livro* está dada no capítulo 14 – *O primeiro beijo*, entre o jovem de *dezessete anos* e o *corcel*,² este recuperado como *figura* pelo *romantismo* e, já esgotado, transportado para os *livros* pelo *realismo* do século XIX. O vocabulário que caracteriza essa etapa da *vida* de *Brás Cubas* na relação com o *romantismo* aparece, ainda, no capítulo 18 – *Visão do corredor*, em que *Brás Cubas* é “transportado a uma galera que devia seguir para Lisboa” (Assis, 1970, v. 13, p. 81). O *mar*, uma das *representações* da natureza importantes como *figura* da arte romântica, inspira, no texto, tanto o “fúnebre projeto” de *Brás*

¹ Deve tratar-se da discussão suscitada a partir de *The art of poetry*: “Fictions meant to please should be close to the real, so that your play must not ask for belief in anything it chooses, nor from the Ogress’s belly, after dinner, draw forth a living child. [...]”. (Horace, p. 479). A influência de Horácio no período literário em que Wordsworth está classificado é estudado por G. Highet (v. 1, p. 348-402) no capítulo 12 – *Del Renacimiento en adelante: la poesía lírica*; as posições de Horácio foram discutidas no século XVIII e contrapostas ao “principio de que *la belleza es un valor independiente*”. Tal princípio constituía “un desafío lanzado a los materialistas, que creían que comida, casa y medicina era todo cuanto el hombre necesitaba [...]”; un desafío lanzado a los realistas, particularmente a ciertos escritores que parecían complacerse en la descripción del materialismo burgués y de una fealdad que no era sino el fruto de la pobreza; y, por encima de todo, un desafío lanzado a los propagandistas morales y religiosos que [...] sostenían que ningún arte es bueno si no enseña una lección moralizadora, y viceversa” (Highet, v. 2, p. 227). Nessa linha antimaterialista se manifestam Théophile Gautier e Leconte de Lisle (depois “de la derrota del liberalismo en 1848”), segundo G. Highet (v. 2, p. 227-229), que lista, ainda, a expressão “*El arte por el arte*, como resultado de uma “infiltración, en Inglaterra y en Francia, de una idea elaborada por Kant y sus sucesores filosóficos: que existe un sentido estético por el cual aprehendemos lo bello, un sentido completamente independiente de nuestro juicio moral, independiente de nuestro entendimiento. [...] Kant decía que las obras de arte tienen ‘finalidad sin fin’”.

² A referência pode ser encontrada via exposição de Gilbert Highet (v. 2, p. 199-201) sobre a Itália em “La era de la revolución”. Propondo Vittorio Alfieri como um dos expoentes que “padeció” do *pessimismo* de uma Itália invadida pela “corrupción del fin de la era barroca”, afirma que “tan pronto como se vio dueño de si mismo”, Alfieri “se entrego a una vida disoluta, que sin embargo no fue suficiente para descargar sus volcánicas energías. Cabalgó velozes corceles, riño en duelos, tuvo ardientes amores, viajó con demoníaca infatigabilidad por toda Europa”. As obras de Alfieri têm como “vehículo [...] el verso blanco, enérgico y a veces áspero, pero firmemente domeñado. Byron, que en muchos aspectos se parece a Alfieri, nos da a menudo la sensación de que su elocuencia se ha desbocado en un desatinado galope y ha huido lejos con él. A veces él mismo le da latigazos. **Alfieri cabalga un corcel tan violento como el de Byron; un corcel negro e infatigable; pero él siempre tiene tirantes las riendas**” (sem grifo no original).

Cubas, logo abandonado, como os versos – entre eles uma “égloga” – do *capitão do navio*; na viagem ocorre uma “tempestade” e a esposa do capitão – *Leocádia* – morre tuberculosa, isto é, “tísica” (Assis, 1970, v. 13, p. p. 82–88). Além do acidente com o “jumento de uma figa”, que remete para o texto satírico de Cervantes, na descrição do comportamento do *jovem Brás Cubas* está inserida a referência explícita à prática dos autores românticos, como o fez o próprio Byron,¹ de realizar “alguns anos de peregrinação” para “outros lugares da Europa, da velha Europa, que nesse tempo parecia remoçar” com as “alvoradas do romantismo”, período em que “também” *Brás Cubas* fez “poesia efetiva”, isto é, *prática*, “no regaço da Itália” (Assis, 1970, v. 13, p. 95), subentendendo tratar-se do *regaço* das mulheres italianas. O corte da *peregrinação*, provocado pelas “súplicas” do “pai” por seu regresso ao Rio de Janeiro, encontra *Brás Cubas* “em Veneza, ainda recendente aos versos de lord Byron”, onde “estava, mergulhado em pleno sonho, revivendo o pretérito” acreditando estar “na Sereníssima **República**”² (Assis, 1970, v. 13, p. 96, sem grifo no original). Toda a construção do parágrafo sobre esse momento da *peregrinação* indica, no comportamento do *Brás Cubas* dessa *edição*, o efeito do *mergulho em pleno sonho*. A resposta do *locandeiro* – “Que doge, *signor mio*” (Assis, 1970, v. 13, p. 96) – formado por um segmento de texto provavelmente trazido do *Canzoniere* de Petrarca, e a afirmação da estada em *Veneza* acentuam para a noção de *sonho* de *Brás Cubas* em contraste com o real³ e esse sonho mediado por concepções medievais.

A exploração da significação dessa referência ao *tempo* e à *vida* como *livro* deve ser considerada tanto pela força da presença dessa tradição no texto *Memórias póstumas de Brás Cubas* quanto pelo fato da prática pertinaz do autor de citar, implícita ou explicitamente, autores, obras e/ou segmentos de textos de literatura, filosofia, teologia, história, ciência, política, ópera. Esses dois fatores, quando considerados como partes de um conjunto e sob o ponto de vista da erudição do autor, reforçam a noção de que o tema da obra

¹ As informações sobre as atividades literárias e políticas de *Brás Cubas*, no texto, encontram correspondência na dos românticos, como o Barão Byron of Rochdale, *Lord Byron*, que chegou em Veneza no ano de 1816. Ali teve vida amorosa agitada, local em que publicou a maior parte de *Don Juan*. Envolveu-se, em 1819, em Ravena, com o movimento político carbonário, da revolução italiana contra a Áustria e saiu dali com a família Gamba, que foi banida para Pisa, em 1821 (Byron, 2003).

² A referência ao *romantismo* reaparece na continuação do texto: “– Que doge, *signor mio*? Caí em mim, mas não confessei a ilusão; disse-lhe que a minha pergunta era um gênero de charada americana; ele mostrou compreender, e acrescentou que gostava muitos das charadas americanas. [...] Pois deixei tudo isso, o locandeiro, o doge, a ponte dos Suspiros, a gôndola, os versos do lorde, as damas do Rialto, deixei tudo, e disparei como uma bala na direção do Rio de Janeiro” (Assis, 1970, v. 13, p. 96). O tema político implicado na designação *Sereníssima república*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, foi explorado por Machado de Assis também no conto *A sereníssima república: conferência do cônego Vargas*.

³ A mesma questão aparece em *A sereníssima república: conferência do cônego Vargas*, onde as descobertas do cônego brasileiro sobre as *aranhas* são enumeradas, culminando a experiência com o propósito de “dar-lhes um governo idôneo”. Ele hesitou quanto à escolha do *regime social* para a “espécie araneida”, informa o narrador, uma vez que “muitos dos **atuais**” pareciam-lhe “bons, alguns excelentes, mas todos **tinham contra si o existirem**”, fazendo o cônego adotar o da Veneza medieval, republicana.

está fortemente constituído pela reflexão sobre a tradição literária mesma, pelas referências a tópicos do *Romantismo* e, expressamente no capítulo 14 – *O primeiro beijo*, ao *Realismo*. Assim como ocorre nos contos e nas crônicas, há no enredo, também, a prática da intertextualidade pela inserção de segmento de textos da tradição e há a construção do jogo entre temas tratados na tradição literária para expressar a concepção que está sendo apresentada no texto. Nesse sentido, ao inserir a *figura* do *livro*, o autor pode estar, também, chamando a atenção para o tema do *realismo* e colocando-o, por mais esse meio, em discussão.

Explicada por Juracy Assmann Saraiva (p. 70-71) como “justaposição” dos “universos sêmicos cuja dualidade perpassa o texto”, porque “o ato da escrita se deixa invadir pela polêmica e pela literatura, aquela como um traço determinante do caráter do redator, esta como a moldura na qual se inserem o *narrar* e o *viver*”, os termos *vida* e *livro* são considerados equivalentes pela analista, uma vez que “narrar é conceber a vida do texto, ainda que morto o autor”; e “viver é compor, a ‘cada estação da vida’, ‘uma edição que corrige a anterior’”. Para a analista, “é na dedicatória que o narrador sintetiza a relação analógica entre a vida e os livros”: o *verme* recebe “a edição definitiva” das “‘frias carnes’”; e ao “leitor” é destinada (pela capacidade “de depurar a experiência da vida que se entretetece no livro”) a “tarefa” de “estabelecer o significado da concepção do autor no universo textual” (Saraiva, J. A., p. 71). Numa outra vertente de interpretação, Sonia N. Salomão (p. 495-496) refere a relação entre os termos para explicar o que denomina de “focalização simultânea” no procedimento textual de Machado de Assis. A proposição da “simultaneidade dialogante”, apresentada pela analista, é exemplificada pela “idéia da vida comparada ao livro, presente ao longo do romance” por apresentá-la, no final do capítulo 27 – *Virgília?*, em “outra sugestiva imagem”, dada pela *errata pensante*. Se a ocorrência da metáfora ou *figura*, no entanto, for observada não como possibilidade dada pela linguagem, mas pelo mesmo critério da intertextualidade praticada pelo autor na estruturação de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, e, também, se considerado o ponto de vista do narrador pela adoção de uma perspectiva satírica (e também antiépica) em lugar de outros recortes teóricos que também permitem o tratamento do tema, pode ser proposta uma investigação do trabalho de Machado de Assis contemplando a tradição que se constitui em torno da *figura* ou expressão

liber et pictura et speculum – livro e pintura e espelho, oriundo do catolicismo medieval, do mesmo contexto em que Dante produziu a *Divina comédia*, entre outros textos como a *Monarquia*, em que preconiza a obediência do homem, dada a sua dupla natureza de súdito e de cristão, ao pontífice e ao imperador; e *A vulgar eloquência*, onde é afirmada a língua como fator comum que associa as cidades italianas.

Constituída sob a noção platônica da *natureza* visível como *espelho* da *essência*, ou *idéia* de *natureza*, nessa tradição literária *liber et pictura é figura* ou “metáfora” que, indica Ernst Robert Curtius (p. 332), “se origina na latinidade medieval” e está registrada, por exemplo, na produção textual do inglês Alanus ab Insulis,¹ em *De planctu natura* [*O querelante da natureza*]. A obra do *Doctor universalis* – “an ingenious satire on the vices of humanity” (Alain, 2002c) – apresenta um diálogo no qual *natureza* e *narrador* reclamam dos vícios da humanidade e deploram os que não apreendem a simplicidade dela, *natureza*.² Considerados como modelares para a *Divina comédia*, de Dante, esse poema e um outro do mesmo autor, denominado *Anticlaudianus* – “a treatise on morals, the form of which recalls the pamphlet of Claudian against Rufinus, is agreeably versified and relatively pure in its latinity” (Alain, 2002a) –, são, além disso, inseridos numa corrente mística que elabora a *visão* religiosa, operando com a tradição formada pela epistemologia platônica contra o aristotelismo:

As a theologian Alain de Lille shared in the mystic reaction of the second half of the 12th century **against the scholastic philosophy**. His mysticism, however, is far from being as absolute as that of the Victorines. In the *Anticlaudianus* he sums up as follows: **Reason, guided by prudence, can unaided discover most of the truths of the physical order**; for the apprehension of religious truths it must trust to faith. This rule is completed in his treatise, *Ars catholicae fidei*, as follows: Theology itself may be demonstrated by reason. Alain even ventures an immediate application of this principle, and tries to prove geometrically the dogmas defined in the Creed. This bold attempt is entirely factitious and verbal, and it is only his employment of various terms not generally used in such a connexion (axiom, theorem, corollary, etc.) that gives his treatise its apparent originality (Alain, 2002a, sem grifo no original).

¹ Alain de Lille, poeta em língua latina e um dos fundadores da teologia sistemática, instruído em Chartres, Paris e Montpellier, seguia as concepções apresentadas por Gilbert de la Porrée no exercício dialético sobre a apreciação da relação entre Deus e a natureza (Keck, 2002).

² Atualizado o conteúdo para o século XII, a forma do texto de Alanus ab Insulis pode estar inspirada na *Consolación de la Filosofía*, de Anicio Manlio Severino Boecio. O autor do período romano tardio constrói “una charla entre Boecio recluso en su celda y su ‘nodriza y doctora’, la Filosofía”. No enredo, “después de escuchar sus quejas, la Filosofía le dice que está enfermo. Su alma está enferma de ignorancia y olvido. Ha olvidado el verdadero carácter del poder y de las riquezas que ha perdido: éstas son cosas puramente externas y transitorias. Ha olvidado la verdad acerca del mundo: éste está gobernado por la providencia de Dios. [...] Así lo va interrogando la Filosofía, como un médico a su paciente, extirpando con mano cuidadosa y firme los errores de su alma enferma y aplicándoles el remedio de la verdad” (Highet, v. 1, p. 72).

O contexto literário em que a *figura* é apresentada remete para o de “florecimento dificilmente superable” na literatura *occidental*, “cuyas tres vertientes, la epopeya heroica, la épica cortésano-caballeresca y la poesía trovadoresca crean formas maduras de tal magnitud” que, na literatura alemã, só depois de “casi seis siglos largos” podem ser encontradas “manifestaciones de grandeza similar” (Modern, p. 41). No contexto medieval, em *De planctu naturae*, de Alain de Lille – nascido cerca de um século e meio antes de Dante –, a expressão indica “una de las convicciones más profundas y más extendidas de su tiempo”, a da *Natureza* representando “exactamente la inagotable fecundidad de donde brota el pulular de los seres”, tornada “la fuente de la vida universal, y no sólo su causa, sino también su regla, su ley, su orden, su belleza y su fin” (Gilson, p. 294).



“J’ai eu l’idée de réunir en un seul volume, condensé et ordonné, selon un agencement de mon invention, des extraits choisis parmi tout ce que j’ai pu lire...” explica Vincent de Beauvais no *Prólogo* de *Speculum historiale*; acrescentando “je traite selon l’ordre de la sainte Écriture en premier lieu du Créateur, puis des créatures (qui font l’objet du *Speculum naturale*), de la chute et de la restauration de l’homme (objet du *Speculum doctrinale*), ensuite des faits et des gestes historiques selon la chronologie”.

Os três espelhos (*specula*) – *historiale*, *naturale*, *doctrinale* –, formam a verdadeira *Biblioteca do mundo*, compilada e organizada por Vincent de Beauvais para *moldar* o saber humano, destinada à instrução e edificação dos religiosos.

Ilustração para o exemplar de *Speculum historiale* (traduzido em 1333), de Vincent de Beauvais, dedicado a Jane de Borgonha (Beauvais, 2002).

Atualizando para a baixa Idade Média os temas platônicos, Alain de Lille pensa a *Natureza* “como a obra de Dios” e ela está submetida, por isso, “a la sabiduría de Dios”, utilizada a figura alegórica da *natureza* como livro¹ para apresentar essa idéia. O autor medieval formula, então, a base sobre a qual se

¹ “[...] la Naturaleza va de la razón a la fe, la teología va de la fe a la razón; ‘yo –dice la Naturaleza– sé para creer, ella cree para saber; yo, al saber, asiento; ella, al asentir, sabe’. [...] la cosmogonía que Alano resume en fórmulas literarias: a semejanza del Demiurgo del *Timeo* [de Platão], la Naturaleza trabaja sin perder de vista el modelo de las Ideas divinas. Juan de Meung beberá ampliamente en el *De planctu naturae* para alimentar [numa linha própria] los desarrollos del *Roman de la Rose*” (Gilson, p. 295).

constituem as concepções organicistas posteriores, “lo que quizá podría ser llamado el ‘**naturalismo cristiano**’ del siglo XII”, afirma Étienne Gilson (p. 292, sem grifo no original). A concepção encontra um equivalente na elaboração teológica – por exemplo, no tratado *Maximae theologiae o Regulae de sacra teologia* –, que desenvolve “la norma que dirige la ordenación de estos principios”, a de “ir del más universal a los [elementos] en él contenidos”, conceituado no “principio supremo” ou “axioma primero” da “**monada**”, “aquello por lo que toda cosa es una”: “*Monas est qua quaelibet res est una*” (Gilson, p. 292, sem grifo no original).

A referência intertextual da concepção da *vida* apresentada pela *figura* do *livro*, utilizada também por Machado de Assis em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, pode ser encontrada nos versos da *Seqüência da rosa*, o poema de Alain de Lille, para quem “*Omnis mundi creatura / Quasi liber et pictura / Nobis est et speculum*” (Alanus, 2002): *toda criatura do mundo é para nós como que um livro, um quadro ou um espelho*.¹ Na concepção da tradição da qual Alain de Lille participa, as *criaturas* fazem parte da *natureza* e esta constitui um *livro* que pode ser estudado como deve ser estudada também a Bíblia, coleção na qual está contida a palavra divina. Essa metáfora ou *figura* da *natureza* como *livro* é recorrente no medievo e no período moderno da história da humanidade. Expressões como *liber mundi*, *codex vivus*; *bíblia do mundo*; *livro da natureza* ou, ainda, *mundo* como *espelho* aparecem, por exemplo, em textos de Montaigne; de Tomás Campanella; de Jakob Boehme; de Descartes; de Shakespeare; de João Amós Comenius; e de Francis Bacon. O tema do estudo da *natureza como livro* escrito por Deus, implícita nela a *bondade* e tornada essa *natureza* a *escritura* disposta numa ordem que pode ser compreendida pelo ser humano foi um (dentre os importantes de debate teológico, como o da *representação* dessa *natureza*) dos que provocaram a reação e oposição de outros grupos que a Inquisição perseguiu, entre os quais o dos luteranos e, mais tarde, o dos intelectuais de *Port-Royal*. Em períodos mais recentes da tradição ocidental, a contraposição à noção de *natureza como bondade*, transposta para o ambiente literário e pela adoção da ironia, aparece, por

¹ Tradução de Ernst Robert Curtius (p. 332). A estrofe continua: “*Nostrae vitae, nostrae mortis, / nostri status, nostrae sortis / dele signaculum. // Nostrum statum pingit rosa, / nostri status decens glosa, / nostrae vitae lectio. / Quae dum primo floret, defloratus flos effloret / vespertino senio*” (Alanus, 2002).

exemplo, em *Zadig ou la destinée, histoire orientale*,¹ de Voltaire, e também no romance de Umberto Eco² – *O nome da rosa* – que, no enredo modelado sobre o ideário medieval, apresenta implicitamente referido o conflito filosófico e teológico estabelecido entre a *via moderna* e a *via antiga*. A *figura* adotada por intelectuais do medievo aparece, ainda, na *Religio Médici*, de Thomaz Browne, que registra:

Carregamos conosco as maravilhas que buscamos fora de nós: em nós está a África com todos os seus prodígios, nós próprios somos aquela audaciosa e estranha obra da Natureza, e o estudioso capaz de boa observação encontra nesse compêndio o que outros só descobrem por partes e de modo extensivo. Há, portanto, *dois livros*, dos quais retiro a minha teologia; **além do livro escrito por Deus, outro existe, de sua serva a Natureza, esse manuscrito geral e público**, patente a todos os olhos; quem nunca O viu em um, descobre-o no outro. Essa era a Escritura Sagrada e a teologia dos pagãos... Decerto os pagãos sabiam melhor do que nós, cristãos, associar e ler essas letras místicas. Vemos esses hieróglifos comuns com olhar descuidado e desdenhamos de sugar a divina sabedoria nas flores da Natureza (Apud Curtius, p. 336-337, sem grifo no original).

Retomada em diferentes áreas do conhecimento, as ocorrências da idéia contida em *livro do mundo* são resenhadas por Ernst Robert Curtius (p. 332-339), no subtítulo 7 – *O livro da natureza*, em *Literatura européia e idade media latina*, enquanto Costica Bradatan (2002), salienta que “*liber mundi* represents one of the most fascinating cultural-philosophical topics of the mediaeval universe”. A origem teológica da expressão, isto é, a base epistemológica da formulação no *realismo aristotélico* – é esclarecida por Umberto Eco (1994, p. 11), para quem “the Middle Ages would borrow from Augustine the idea of a perfect language,^[3] that is not a language of the words, but one of the things, a language of a world which is – as later it would be called – *quasi liber scriptus digito Dei*”. Esta base,⁴ que determina a lógica dialética da

¹ Cf. no capítulo 3 – *Le chien et le cheval*: “Zadig éprouva que le premier mois du mariage, comme il est écrit dans le livre du Zend, est la lune du miel, et que le second est la lune de l'absinthe. Il fut quelque temps après obligé de répudier Azora qui était devenue trop difficile à vivre, et il chercha son bonheur **dans l'étude de la nature**. Rien n'est plus heureux, disait-il, **qu'un philosophe qui lit dans ce grand livre que Dieu a mis sous nos yeux**. Les vérités qu'il découvre sont à lui ; il nourrit et il élève son âme ; il vit tranquille ; il ne craint rien des hommes, et sa tender épouse ne vient point lui couper le nez” (Voltaire, 2002f, sem grifo no original).

² O poema *Seqüência da Rosa* foi produzido no âmbito do debate teológico do século XIII, do qual participam também os textos do teólogo e lógico Guilherme de Ockham, franciscano inglês. O texto e o nome de Alano da Inglaterra e o nome do inglês Ockham são elementos constitutivos do romance *O nome da rosa*, de Umberto Eco (1994, p. 38-39), que inicia com uma formulação (quanto ao “Brunello, o cavalo favorito do Abade”. Eco, 1993, p. 37) sobre o mesmo argumento dedutivo que é parodiado, no capítulo 3 de *Zadig*, por Voltaire. O romance do professor de filosofia foi construído sobre a lenda da existência do “segundo livro da Poética de Aristóteles”, este que, no romance, estava sob custódia na Biblioteca da abadia, escondido atrás do “espelho”, que “era uma porta” (Eco, 1993, p. 534; e 518, respectivamente).

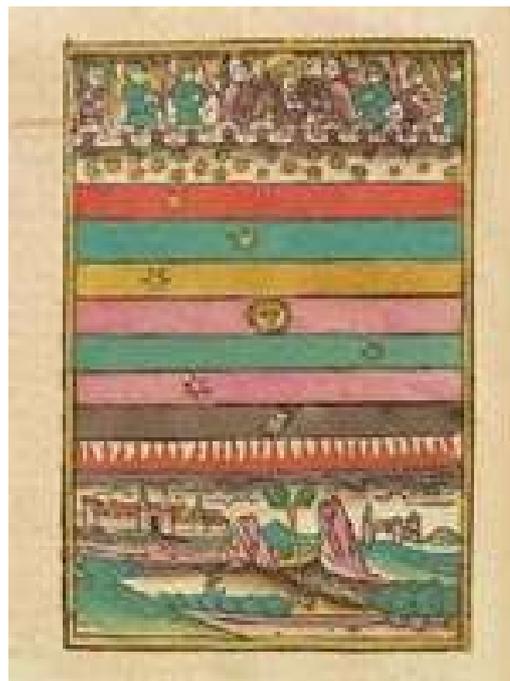
³ A epistemologia realista aristotélica contida na interpretação da linguagem de Agostinho foi atacada, em *Investigações filosóficas*, por Ludwig Wittgenstein (1988, p. 16-37).

⁴ A fórmula, representada na produção textual e pictórica dos séculos que seguem, permite situar “los diversos momentos de la realidad, tales como los distingue el pensamiento cristiano”: “las relaciones de superior a inferior en el orden del ser se traducen, para” Alano, “en términos de relaciones de uno a múltiple, de ‘idéntico’ a ‘distinto’. Lo real se divide, según tres planos estratificados, en: superceleste, que es la unidad suprema, o Dios; celeste, que es el ángel, en quien se encuentra la primera alteridad, porque es el primero creado por Dios e el primero que fue hecho mudable: esta alteridad es la primera pluralidad; y, por último, en subceleste, que es el mundo de los cuerpos donde estamos y el reino de la pluralidad, propiamente dicha. Todo lo que hay de unidad en la alteridad, y después en la pluralidad, procede de la Monada” (Gilson, p. 292).

argumentação – “la monada, o Unidad pura, que establece el primer principio, es Dios” – não abandona “ni un solo instante el plano de la ontología platónica”, e, enquanto em Alain de Lille está agregada à concepção teológica cristã da *Trindade* (Gilson, p. 292-293), no século XVII, com Leibniz, ela é secularizada para fundamentar os *sistemas* de pensamento que explicam o funcionamento dos organismos vivos.

Buch der Natur [*Livro da Natureza*], de Konrad von Megenberg, contemporâneo de Petrarca e Boccaccio.

Ilustração (de 1481) de Johannes Bämmler: mostra os sete planetas conhecidos formando camadas que separam a terra do céu, povoado pelos anjos (Heavens, 2002).



Essa tradição,¹ da consideração do mundo físico como *livro*, foi absorvida e discutida nos séculos seguintes, mantendo como centro da atenção a consideração da *Natureza* como *organismo*, resultante da criação divina, *mundo* que pode ser estudado. Boa por *princípio*,² isto é, determinada desde a *criação* divina do mundo, dessa *natureza* o ser humano participa também, necessariamente, como destinado ao Bem. Essa concepção de *natureza* estava determinada por uma visão de mundo que estruturou também a *Divina comédia*, de Dante, tendo sido representada pela ilustração de Johannes Bämmler para o *Livro da Natureza*, de Konrad von Megenberg. Ao mesmo tempo em que a noção de participação do ser humano nesse todo formado pela *natureza* é, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, traduzida por *Quincas Borba* como sendo uma *desgraça* o *não nascer*, também é ela que sustenta a apresentação de *Brás Cubas* de ser a

¹ Dela faz parte a noção dada pelo Apocalipse 20,¹¹⁻¹⁵ – explorada tanto pela organização da *Divina comédia*, de Dante, como na representação textual e pictórica do Barroco – de “juízo” dirigido pela inscrição no “livro da vida”: “o mar devolveu os mortos que nele jaziam, a Morte e o Hades entregaram os mortos que neles estavam, e cada um foi julgado conforme sua conduta” (Bíblia, 1980, p. 1624).

² Na lógica aristotélica: *boa por natureza*.

vida um=livro, que ele sabe será lido por um *crítico*,¹ ao mesmo tempo em que não crê que *expedir alguns magros capítulos para esse mundo* vá ser de alguma utilidade para o *leitor*. O narrador chega a temer que, em lugar de compreender o que ele, como outro *Epimeteu*, só percebeu quando era tarde, o narratário, como o “*bibliômano*” do capítulo 72, o possível “sujeito magro, amarelo, grisalho, que não ama nenhuma outra coisa além dos livros”, uma vez de posse das “*Memórias*” – “um exemplar único!” – e fixado no exame de um possível *despropósito*,² não chegue nem mesmo a ver que possa estar, no momento da leitura, passando “por baixo da janela um César ou um Cromwell, a caminho do poder” (Assis, 1970, v. 13, p. 223-224), isto é, não perceba casos que estivessem ocorrendo no momento mesmo da leitura, que poderiam ser exemplificados pelo dessas duas personalidades políticas que os opositores designavam, no vocabulário atual, pelo papel de *ditadores* e que os historiadores demonstram terem sido chefes de governos com política interna autoritária e, externa, imperialista. A *negativa* do *não ter tido filhos* como *saldo*, nesse contexto da *vida* apresentada como *livro* que pode ser lido, no caso de *Brás Cubas*, como *memórias*, pode ser compreendida pelo modo de valorar a *figura* da *Natureza* como ela aparece nos “*pieçosos Emblems*” de Francis Quarles – contemporâneo de Comenius e de Descartes – que afirma “the world’s a **book in folio**, printed all / with God’s great words in letters capital: / **each creature is a page; and each effect / A fair character, void of all defect**” (Quarles. Apud Curtius, p. 277, sem grifo no original). A caracterização de uma *vida* como edição *in folio* aparece descrita por *Brás Cubas* uma vez, no *delírio*, quando o narrador se sente “transformado na *Suma Teológica* de S. Tomás impressa num volume” do tipo *in-folio*, isto é “encadernada em marroquim, com fechos de prata e estampa” (Assis, 1970, v. 13, p. 29) e outra na descrição de si mesmo, como membro de uma família católica ultramontana e destinado, por essa origem, a “um grande futuro!” (Assis, 1970, v. 13, p. 89), quando na *quarta edição*: de *tipo elegante* e de *encadernação luxuosa*. Essa descrição da edição *in folio* para livros de conteúdo importante, isto é, valioso, ou para

¹ Cf. no capítulo 138 – *A um crítico*: “Meu caro crítico, [...] A morte não envelhece. Quero dizer, sim, que em cada fase da narração da minha vida experimento a sensação correspondente. Valha-me Deus! é preciso explicar tudo”; no capítulo 72 – *O bibliômano*: “Talvez suprima o capítulo anterior; entre outros motivos, há aí, nas últimas linhas, uma frase muito parecida com despropósito, e eu não quero dar pasto à crítica do futuro”; e as observações inseridas no capítulo 112 – *A opinião*: “(e peço perdão à crítica, se este meu juízo for temerário!) [...] (e de novo insto pela boa vontade da crítica!)” (Assis, 1970, v. 13, p. 375; 223; e 321).

² Por exemplo, na relação feita entre o *estilo de ébrio* da narração, que também *cai*, com a *morte* ocorrida: “E caem! – Folhas misérrimas do meu cipreste, heis de cair, como quaisquer outras belas e vistosas [...]. Heis de cair” (Assis, 1970, v. 13, p. 222). O vocabulário e a formulação remetem, como ocorre no capítulo 1 – *Óbito do autor*, para o contexto do *romantismo*.

indicar o valor atribuído a determinado texto, aparece também, por exemplo, em Swift,¹ em Sterne,² em de Maistre,³ em Poe,⁴ assim como na produção textual de Carlyle. Em *Sartor resartus*, a reflexão de *Teufelsdröckh*, que chega ao narratário pelo trabalho de edição dos manuscritos do *professor alemão* feito pelo *narrador*, é discutida pela *figura* da tradição literária:

‘Cease, my much-respected Herr von Voltaire,’ thus apostrophizes the Professor: ‘shut thy sweet voice; for the task appointed thee seems finished. Sufficiently hast thou demonstrated this proposition, considerable or otherwise: That **the Mythus of the Christian Religion** looks not in the eighteenth century as it did in the eighth. Alas, were thy **six-and-thirty quartos**, and the **six-and-thirty thousand** other **quartos and folios**, and flying sheets or reams, printed before and since on the same subject, all needed to convince us of so little! But what next? **Wilt thou help us to embody the divine Spirit of that Religion in a new Mythus, in a new vehicle and vesture, that our Souls, otherwise too like perishing, may live?** What! thou hast no faculty in that kind? Only a torch for burning, no hammer for building? Take our thanks, then, and – thyself away!’” (Carlyle, p. 146).

A compreensão sobre essa caracterização da *vida* como *livro*, que os literatos fazem nos respectivos textos, e o modo pelo qual a diferença foi tratada por Machado de Assis em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, pode ser obtida pela comparação entre o significado de uma edição *in folio* e o de uma edição *in 12*, de acordo com o resultado explicitado por Marlyse Meyer sobre outro objeto de pesquisa. A professora de Literatura Comparada explica a diferença no prólogo de *Folhetim: uma história* ao tratar do levantamento de dados que fez para a investigação sobre *Saint-Clair das Ilhas*, realizada “no British Museum”. A pesquisadora encontrou para “igual abundância de fontes primárias” as “obras gerais sobre vários aspectos daquela literatura” chamada “de ‘segundo time’; e não apenas sobre as obras como acerca dos meios de divulgação, da questão de público, do problema de gosto que colocavam”. Também a Inglaterra, continua

¹ Em *A project for the universal benefit of mankind*: “He intends to print by subscription, in 96 large volumes in *folio*, an exact description of *Terra Australis incognita*, collected with great care and pains from 999 learned and pious authors of undoubted veracity” (Swift, 1955, p. 140).

² Sterne (1998, p. 233-234), na reflexão sobre “o supremo fim e desígnio de sua existência”: “Ó Slawkenbergius! Tu, fiel analista de minhas *Disgrazias*, [...] Diz-me, [...] – Estás seguro de tê-lo ouvido? [...] – **vai**, Slawkenbergius! consagra os labores de tua vida, – esquece os teus passatempos, – convoca todos os poderes e faculdades de tua natureza, – **macera-te no serviço dos homens e escreve um grandioso IN-FOLIO** sobre a questão de seus narizes. Como a comunicação chegou ao sensorio de Slawkenbergius, – para que ele soubesse que dedo apertou a tecla – e qual foi a mão que acionou os foles, – por **estar** Hafen Slawkenbergius **morto e posto em sua tumba há mais de noventa anos**, – é coisa acerca da qual só podemos fazer conjecturas” (sem grifo no original).

³ “É verdade que estava no meu quarto com todo o prazer e comodidade possíveis, mas, ah! eu não era senhor de sair dele à vontade; creio, mesmo, que sem a intervenção de certas pessoas poderosas que se interessavam por mim, e para as quais o meu reconhecimento é inextinguível, teria tempo até de publicar um *in-folio*, tanto estavam dispostos a meu favor os protetores que me faziam viajar no meu quarto” (Maistre, 1998, p. 22).

⁴ Em *Bon-Bon*: “The huge folio sign that swung without, exposed to the fury of the tempest, creaked ominously, and gave out a moaning sound from its stanchions of solid oak” (Poe, 1950, v. 4, p. 106).

no texto, “submergiu” num “maremoto romanesco [...] no intervalo entre a obra dos ‘pais fundadores’ [De Foe, Richardson, Fielding, Sterne, Smollet] em meados do século XVIII e as primeiras produções de Walter Scott, prolongando-se” o fenômeno editorial “pela era vitoriana adentro”, afirma Marlyse Meyer (1996, p. 37-38, nota da autora). Tratando do mesmo tópico inserido por Swift em *The Battle of the Books*,¹ os *volumes in Folio* são relacionados com a editora *Mercury*, e a pesquisadora, no texto, informa que na Inglaterra, na época, “estabeleceu-se a poderosa instituição da *circulating library*, o gabinete de leitura de aluguel”, acrescentando que “a voracidade dos leitores era tamanha que a *circulating library* determinava não só a produção [de livros] como impunha títulos *a priori* à sua muito dócil mão-de-obra, geralmente feminina”; na época, explica a professora, “a **poderosa Minerva Press** monopolizava a indústria e a distribuição novelesca, inundando o mercado com seus **livrinhos in-12.**º, sendo vilipendiada pela crítica ‘apocalíptica’ coeva [no *Edinburg Review*] e hodierna”² (Meyer, 1996, p. 38, nota da autora, sem grifo no original). A diferença entre uma edição de luxo, um *in folio*, e outra popular, na forma *in-12*, é a que Machado de Assis introduz em *Memórias póstumas de Brás Cubas* para caracterizar a mudança da visão que o narrador tinha sobre si mesmo, mudança que ocorreu depois do encontro com *Pandora*:

[...] deixei ~~deixei~~ tudo, e disparei como uma bala na direção do Rio de Janeiro.-

Vim... Mas não; **não alonguemos este capítulo.** Às vezes, esqueço-me a escrever, e a pena vai comendo papel, com grave prejuízo meu, que sou autor. **Capítulos compridos quadram melhor a leitores pesadões; e nós não somos um público *in-folio*, mas *in-12*, pouco texto, larga margem, tipo elegante, corte dourado e vinhetas... principalmente vinhetas...** Não, **não alonguemos o capítulo** (Assis, 1970, v. 13, p. 96, sem grifo no original).

Se relacionarmos esse dado do relato do *defunto autor*, de acentuar o que pode ser denominado ou de inconstância do comportamento humano ou pensado como uma capacidade do ser humano de amoldar-se, de ajustar-se a novos contextos determinados pela consideração de novos pontos de vista,³ que acentua a

¹ “The Senate assembled, he declares the Occasion of convening them; a bloody Battle just impendent between two mighty Armies of *Antient* and *Modern* Creatures, call'd *Books*, wherein the Celestial Interest was but too deeply concerned. *Momus*, the Patron of the *Moderns*, made an Excellent Speech in their Favor, which was answered by *Pallas* the Protectress of the *Antients*. The Assembly was divided in their affections; when *Jupiter* commanded the Book of Fate to be laid before Him. Immediately were brought by *Mercury*, three large Volumes **in Folio**, containing Memoirs of all Things past, present, and to come. The Clasps were of Silver, double Gilt; the Covers, of Celestial Turkey-leather, and the Paper such as here on Earth might pass almost for Vellum. *Jupiter* having silently read the Decree, would communicate the Import to none, but presently shut up the Book” Swift, 1955, p. 156-157, sem grifo no original).

² Machado de Assis, pelo defesa que faz da divulgação das idéias pelo meio popular que é o jornal, apresentada no artigo *O jornal e o livro: ao Sr. Dr. Manuel Antônio de Almeida*, adota essa linha elitista.

³ Cf. o mesmo tema, abordado por Machado de Assis num cenário diferente, tratado no conto *Idéias de canário: Que é o mundo?*

~~ea~~ ~~acentuar~~ aqueles indicados ~~s~~ por Marlyse Meyer, ~~so~~ ~~bre~~ o *maremoto romanesco* que resultou do aumento do mercado consumidor de informação escrita, criado pela *mentalidade enciclopedista*¹ da segunda metade do século XVIII e primeira do século XIX, e ~~d~~ ~~sobre~~ a modificação do formato das edições ter sido considerada, pela crítica, como promoção da superficialidade tanto da literatura como do conhecimento, em detrimento da profundidade e qualidade dos textos, então temos em *Memórias póstumas de Brás Cubas* uma *deformação* da formulação de Francis Quarles, que afirmava cada *criatura* como uma *página do mundo*, este considerado como um *livro in folio*. Para o *defunto autor*, desde *além campa*, se *cada criatura é uma página* de um *livro do mundo* (ou: *natureza*), sua *vida como livro*, o das *memórias* editadas, é avaliada não como um *in-folio*, uma edição luxuosa, mas como uma publicação *in-12*, ~~o~~ uma edição popular, comum. Há um segundo nível de ação do autor, ~~deformação~~ que pode ser observada em *Memórias póstumas de Brás Cubas* proposto como ação do autor, apresentada no texto, operando com uma vez que, pelo uso da expressão in folio, utilizada por ~~por~~ Francis Quarles para significar, a vida pela figura do livro, porque essa tradição medieval tem implícita a noção da *Natureza* criada por um ser divino bom, e que, por isso, *espelha* ou *reflete* a bondade desde a sua criação, sendo o ser humano *bom* por ser parte dela, a natureza boa. Na avaliação de *Brás Cubas*, como um ~~o~~ novo *Epimeteu* e; como mais uma parte do trabalho textual das deformações realizado pelo autor que também vão fundamentar a conclusão apresentada no capítulo 160 – *Das negativas*, o ser humano não é – somente ~~é~~ – *bom*. A refutação dessa antropologia ~~idéia~~ medieval – platônica ~~o~~ – tomista, ~~–~~ de atribuir bondade ~~ao~~ ser humano – ou ~~mônada~~ – porque criado pela *divindade boa*; ~~adotada pelo catolicismo ultramontano desde o Concílio de Trento e, depois, por Rousseau e pelos intelectuais românticos~~, é a demonstração que o narrador faz na edição das memórias, depois de avaliada a própria vida por um critério específico – significado na errata pensante –, elaborado como resultado do encontro com a Natureza/Pandora, pela edição das memórias, e, portanto, incluídos os eventos patrocinados por sua própria vida. A apreciação, elaborada na situação literariamente privilegiada em que o narrador é constituído, parte de um ponto de vista diferente daquela concepção de bondade do ser

¹ “Que los *philosophes* tenían una alta consideración de la educación lo prueba la publicación en nos años 1751-1772 de la *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, completada en diecisiete volúmenes tamaño folio. Los editores generales fueron Diderot y D’Alembert, el primero de los cuales colaboró con artículos sobre artes y oficios. Prácticamente todos los *philosophes* participaron en aquella gigantesca publicación; Voltaire escribió sobre el gusto; Bufón, sobre la naturaleza. Rousseau, sobre música; Helvetius, sobre religión. Hubo mucho plagio, inevitable quizá en una obra de aquel tamaño” (Ogg, p. 335).

humano, este como parte do livro in folio, de acordo com a concepção teológica adotada pelo catolicismo ultramontano desde o Concílio de Trento e secularizada, depois, por Rousseau e pelos intelectuais românticos, chegando aos realistas do século XIX.

Como parte dessa contextualização do ideário tomista do medievo que ganha uma aparência secular no contexto político da época vivida por Brás Cubas, o autor do enredo estudado e Memórias póstumas de Brás Cubas representa, no capítulo 22 – *Volta-ao-rio*, mais um ataque contra o *Realismo*, se considerado que os intelectuais *materialistas* e Republicanos do século XIX, seguindo os do *Romantismo*, buscavam inspiração – muitos deles até viajando para a Itália – na tradição do baixo medievo do qual fazem parte, entre outros tópicos, parte a concepção da natureza tomada como um organismo; a literatura dantesca; e a referência à *Sereníssima República*. A política da Veneza medieval era salientada por esses intelectuais também porque ali era praticado o voto, ignorada por eles o dado da organização política oligárquica do Estado e, por isso, não indicado o caráter autoritário e aristocrático daquela instituição *republicana*, mas é justamente essa tanto a questão apontada por Machado de Assis no conto *A sereníssima república: conferência do cônego Vargas* como o conhecimento utilizado no enredo do texto estudado para mostrar a distância entre a teoria e a prática dos realistas contemporâneos, indicada distância significanda, também e entre outros tópicos, expressamente através da inversão o personagem Brás Cubas pela inversão dos termos pelos quais é indicada a atuação do jovem Brás Cubas que fez, na Europa da década de 1820, no enunciado *romantismo prático e liberalismo teórico*.

É o jogo construído sobre esses elementos tomados do baixo medievo que permite propor, quanto à narrativa do *defunto autor*, que Machado de Assis o autor introduz implicitamente, no texto – contra o ideário dos *Realistas* do século XIX – a idéia do ser humano como *bom* e *mau*, isto é, como capaz de atitudes *boas* e *más*. Essa posição foi, no século XVI, a defendida pelos luteranos antes do Concílio de Trento ter definidor a doutrina *tomista* como fundamento para o catolicismo ultramontano; e depois dele, com características específicas no século XVII em maior ou menor grau, foi também a pelos intelectuais de *Port-Royal* (entre os quais estava entre eles Pascal); e, no século XVIII, foi a defendida pelos *oratorianos* (cujas idéias entram no Brasil no período colonial, desde a reforma pombalina, e subjazem à

base *regalista*, de subordinação da igreja ao chefe de Estado, do Império brasileiro) e por um segmento dos *Iluministas* (entre eles Voltaire). Sendo necessário sublinhar a constância- histórica do conflito de ~~todos~~ esses grupos (luteranos; intelectuais de *Port-Royal*) e intelectuais (Pascal; Voltaire) citados e ~~personalidades que deles participaram~~ — luteranos, *Port-Royal*, Pombal, Voltaire — e os constantes confrontos deles com os jesuítas (que passaram a defender os princípios teológicos *tomistas* do Concílio de Trento, do homem como *bom*, afastado da doutrina porque corrompido pelo meio social), a noção do comportamento humano sendo regido por *interesses* ou *bandeiras* particulares¹ que não podem ser coibido por teorias, pode ser compreendida como apresentada em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, especialmente quando considerada a descrição dessa *Natureza* que, no *delírio*, diz para *Brás Cubas* que pode ser chamada, ao mesmo tempo, de também de *Pandora*, a mãe e de inimiga.-

Repetida nas teorias científicas formuladas pelas diferentes vertentes dos *materialismos* do século XIX, a questão da eliminação dos vícios da humanidade projetada como utopia pela teologia *tomista* parte da, ~~repetida nas teorias científicas formuladas pelas diferentes vertentes dos *materialismos* do século XIX;~~ formulação teórica que foi trabalhada na tradição do medievo pela metáfora da vida como *livro* ou *pintura* ou *espelho* por exemplo, e que representava a concepção dela como *mônada* participante de um *organismo* regido por leis que poderiam ser reconhecidas pelo leitor do mundo pensado como livro.; Esse tema do medievo, que também expressava a base epistemológica do *realismo* filosófico assumido por um segmento dos intelectuais que adotavam o *tomismo*, é o ponto retomado por Machado de Assis em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, paralelamente ao recurso intertextual ao texto de Dante, para caracterizar a sátira construída pela indicação de um caso particular, o de *Brás Cubas*, para evidenciar o limite da doutrina formulada pelos intelectuais *realistas* do século XIX, que não defendiam a regência da sociedade pelo catolicismo ultramontano, mas pela ciência *materialista*, organizada teoricamente sob o

¹ Cf., por exemplo: “No meio do interesse grande e comum [a queda de Napoleão], agitavam-se também os pequenos e particulares. As moças falavam das modinhas que haviam de cantar ao cravo, e do minuete e do solo inglês [...]; nem faltava matrona que [...]. Um sujeito, ao pé de mim”; “Talvez espante ao leitor a franqueza com que lhe exponho e realço a minha mediocridade; advirta que a franqueza é a primeira virtude de um defunto. Na vida, o olhar da opinião, o contraste dos interesses, a luta das cobiças obrigam a gente a calar os trapos velhos [...]. Mas, na morte, que diferença! que desabafo! que liberdade! [...] O olhar da opinião, esse olhar agudo e judicial, perde a virtude, logo que pisamos o território da morte; não digo que ele se não estenda para cá, e nos não examine e julgue; mas a nós é que não se nos dá do exame nem do julgamento. Senhores vivos, não há nada tão incomensurável como o desdém dos finados”; “Não se riam dessa vitória comum da farmácia e do puritanismo. Quem não sabe que ao pé de cada bandeira grande, pública, ostensiva, há muitas vezes várias outras bandeiras modestamente particulares, que se hasteiam e flutuam à sombra daquela, e não poucas vezes lhe sobrevivem?” (Assis, 1970, v. 13, p. 56; 101; e 21, sem grifo no original).

título de Sociologia. O tema do livro, no enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, é o fator que faz aparecer, no enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, de modo mais expressivo a alteração da avaliação que o narrador fazia – desde a eternidade – sobre si mesmo e sobre os outros, mudança de modo de pensar – e – que ocorreu depois do delírio e; caracterizada não que principalmente não passa da apresentação das memórias que *Brás Cubas* passa a fazer para – o narrador incluído nessa categoria – da própria vida como in folio para a da sua vida com um público in-12.-

A mudança do modo de considerar a própria vida, pela avaliação do narrador, sobre a própria vida não aparece como um fator isolado, no texto, para apresentar a situação do comportamento ideal preconizado pelas utopias – a teológicas tomista ou a científicas materialistas – que não é cumprido pelo indivíduo na prática, pois essa situação da distância dela com relação à teoria também é demonstrada em outros casos rememorados pelo narratário, como naquele da recompensa do almocreve, cujo valor em moeda como diminuiu à medida em que enquanto *Brás Cubas* modificava o ângulo de avaliação do evento de premiar aquele arreeiro que o salvou quando da ocorrência do acidente com o “jumento de uma figa” (Assis, 1970, v. 13, p. 95); ou, ainda, como no da doação dos cinco contos feita para *D. Plácida*, cujo montante não vinha do próprio patrimônio, mas teve origem em de “um achado, um acerto feliz, como a sorte grande, como as apostas de cavalo, como os ganhos de um jogo honesto”, de “felicidade [...] merecida”, por alguém que “não” se “sentia mau, nem indigno dos benefícios da Providência” (Assis, 1970, v. 13, p. 173-174). Nesse caso, o comportamento de *Brás Cubas* contrasta, como justificativa moral, daquela anunciada na outra situação em que do objeto de outro achado – insignificante na comparação com os cinco contos –, dado pela atenção foi uma “moeda de ouro, uma meia dobra”, também achada, mas devolvida “às mãos do verdadeiro dono” por meio da “carta ao chefe de polícia” (Assis, 1970, v. 13, p. 169-170). Se considerados o caso do almocreve e os dois casos dos achados de valores em moeda corrente que funcionam literariamente, no texto, como apoio para o resultado da avaliação do defunto autor, essa ação do mesmo *Brás Cubas* de editar as memórias pode ser analisado como construída em função de mostrar uma das – grandes – dificuldades para a implantação prática de qualquer teoria ou sistema, se não da sua incapacidade humana quanto ao seguimento

necessário estabelecimento, numa dada sociedade, de um código moral que prescreve regras para o comportamento individual. Trata-se, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, da indicação da mesma dificuldade identificada por Pascal, nos *Pensamentos*, na metáfora do ser humano pensado como um *caniço pensante* – que foi atualizada para *errata pensante* na avaliação da vida pelo defunto autor, sob a consideração do ideário dela como livro – e é esse também o mesmo problema apresentado pelo literato brasileiro – num outro evento do enredo – protagonizado esse por *D. Plácida*. Nessa situação, pelo qual a teoria do *Humanitismo* é reinterpretada por *Brás Cubas* à luz do relato da agitação interna dos diferentes *interesses* existentes em uma mesma pessoa – isto é, de uma mesma *página do livro da vida* –, esses interesses pessoais individuais são traduzidos, no texto literário enredo, pelo conflito gerado entre a predominância da direção dada ao comportamento individual, não pelo código moral ou doutrina da precaução traduzida na expressão *pão para a velhice*, utilizada por Eça de Queirós em *O primo Basílio*, mas, nesse caso narrado em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, por uma ela-necessidade de sobrevivência ou a da outra *necessidade* determinada pela *sexualidade* e/ou pela *afetividade*:

Quanto aos cinco contos, **não vale a pena dizer que** um canteiro [ou: operário que lavra a pedra de cantaria] da vizinhança fingiu-se enamorado de D. Plácida, logrou espantar-lhe os sentidos ou a vaidade, e casou com ela; no fim de alguns meses inventou um negócio, vendeu as apólices e fugiu com o dinheiro. **Não vale a pena.** É o caso dos cães do Quincas Borba. **Simple repetição de um capítulo** (Assis, 1970, v. 13, p. 389, sem grifo no original).

A tradução que Machado de Assis faz, no enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, da expressão *Pascal/caniço pensante*, de Pascal, para a de *errata pensante*, acentuando o caso particular contra a doutrina na narrativa d-o novo *Epimeteu* para apresentar a crítica ao *realismo* na forma pela qual ele se apresenta no século XIX, acompanha o trabalho literário de outros autores que fizeram essa mesma discussão nos respectivos contextos históricos. A compreensão sobre essa tradição literária, em que pode ser inserida a formulação de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, acentua a perspectiva dessa crítica assumida pelo literato brasileiro, considerado o enredo proposto, na área da Estética. *Brás Cubas* como *Epimeteu*: retoma idade média; *errata pensante*.

antiépico, satíricos = encaminhar a solução de Machado de Assis acompanhando outros satíricos.

Gilda: ~~FALTA UM FECHAMENTO À SESSÃO E AO CAPÍTULO~~ critério da intencionalidade do texto, de questionamento da proposta estética contida nos projetos políticos que adotavam, na época, fundamento na epistemologia *realista*, pode ser empreendido pela observação do material do ponto —???

3 Do literário em *Memórias póstumas de Brás Cubas*

A isso tenho que acrescentar que Pascal, em relação com os solitários de Port-Royal e solitário ele mesmo, não era um monge [...] e foi homem civil, um cidadão e até um político. Porque a sua campanha contra os jesuítas foi, no fundo, uma campanha política, civilista, e as suas Provinciais são obra política. E aqui temos outra das contradições íntimas de Pascal, outra das raízes da agonia do cristianismo nele. O mesmo homem que escreveu os Pensamentos escreveu as Provinciais, e brotaram da mesma fonte.

Note-se primeiro que as designo por Pensamentos e não por Idéias. A idéia é alguma coisa sólida, fixa; o pensamento é alguma coisa fluida, mudável, livre. Um pensamento faz-se outro, uma idéia choca com outra: poderia dizer-se talvez que um pensamento é uma idéia em ação ou uma ação em idéia; uma idéia é um dogma. Os homens de idéias, fixos nelas, raramente pensam. Os Pensamentos de Pascal formam uma obra polêmica e agônica. Se tivesse chegado a escrever a obra apologética que se propunha, teríamos coisa muito outra, e muito inferior aos Pensamentos. Porque estes não podiam concluir nada. A agonia não é apologética.

Miguel de Unamuno (p. 157-158). A agonia do cristianismo.

O exame do trabalho textual realizado e apresentado por Machado de Assis em *Memórias póstumas de Brás Cubas* sob o critério da intencionalidade do texto, de questionamento da proposta estética contida nos projetos políticos que adotavam, na época, fundamento na epistemologia *realista*, pode ser empreendido pela observação do material do ponto de vista da comparação com obras produzidas por outros literatos que, nos respectivos contextos de redação delas, participaram da mesma discussão. A verificação da existência de um posicionamento de um autor, que o move a expressar-se, e o modo pelo qual essa questão se apresenta em um texto determinado, pode ser concretizada por duas vias. Na mais estrita, desde o estudo do macrotexto, o trabalho pode ser efetivado pela observação das demais obras publicadas pelo autor e, delas, consideradas especialmente as do mesmo período. Esse mesmo exame pode contar também com a verificação feita desde uma perspectiva mais abrangente, pela comparação com a

participação dos mesmos tipos de recursos textuais adotados na obra observada e que foram inseridos também por outros autores, em obras da mesma tradição. No caso de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, este procedimento para o estudo do texto pode ser relevante por três fatores; primeiro, pelo fato da densa utilização do trabalho intertextual realizado pelo autor, principalmente se considerado o modo pelo qual o autor coopta os segmentos de textos da tradição literária ocidental para a inserção deles no enredo proposto pela voz do narrador; em segundo lugar, porque o enredo está construído de modo a trazer para o texto literário os dados produzidos nessa mesma tradição cultural, isto é, contando com o conhecimento de textos escritos nas áreas de Literatura, Filosofia, Teologia e Bíblia, História, Ciência e, também, Política. A produção textual de cada época, por sua vez, recebe e atualiza os dados das diferentes vertentes que atuaram em períodos históricos anteriores, muitas vezes renovando os conflitos entre essas vertentes, e também criando soluções novas para a expressão do próprio pensamento no período em que são publicados; em terceiro lugar, a comparação com a produção textual de diferentes autores permite verificar se há, nessa mesma tradição, outros que lançaram mão de um mesmo grupo de recursos textuais, trabalhando-os para situações textuais específicas e formando um tipo, para, então, situar *Memórias póstumas de Brás Cubas* nessa tipologia. Essa questão da comparação entre textos de diferentes autores que utilizam um mesmo grupo de recursos textuais, quando investigada sob o critério da forma do texto, pode contribuir para a caracterização de um grupo de textos existente na tradição. Definido o grupo pelos traços comuns predominantes para fixar uma tipologia que abrigue a todos, ao mesmo tempo em que fique estabelecida a base que possa esclarecer a especificidade da construção de um determinado texto dentro do grupo, o material também auxilia na determinação da especificidade de um texto no macrotexto, isto é, no conjunto da produção do autor, além de indicar pontos que elucidam o trabalho da determinação do tema tratado.

A verificação do contexto de produção de um texto literário específico, quando realizado desde a consideração de determinada tradição e do modo pelo qual o autor nela se insere, pode abrir a possibilidade de ampliação do conhecimento sobre os acontecimentos culturais e políticos de uma determinada época. Também nesse ponto, além daquele da verificação do contexto da produção no macrotexto; do estudo da

estruturação do texto; e, ainda, do exame do vocabulário utilizado pelo autor, o exame do texto sob o critério do grupo de obras literárias que utilizam os mesmos recursos textuais se articula com o exame desde o *contexto histórico*, que considera a época e o lugar da produção do texto. No caso específico da interpretação da obra *Memórias póstumas de Brás Cubas*, esse procedimento leva em conta o fato de que a erudição de Machado de Assis provém da leitura de textos de literatos, de filósofos, de teólogos e biblistas (como Renan), de historiadores, de cientistas e de políticos das mais diferentes correntes. Os autores lidos, cuja produção era veiculada no âmbito editorial brasileiro e estrangeiro, e a produção teatral conhecida de Machado de Assis até o período contemporâneo da redação de *Memórias póstumas de Brás Cubas* deve ser considerada também do ponto de vista da forma dos textos. A valorização desse aspecto também se deve ao fato de que o autor estudado abordou, de modo sistemático, o tema *romance* no artigo *Notícias da atual Literatura Brasileira: instinto de nacionalidade*, publicado no jornal norte-americano *O Novo Mundo*, no ano de 1873.

Considerado o aspecto da forma do texto de modo diferente da abordagem apresentada por John Gledson (1986, p. 99), para quem *Memórias póstumas de Brás Cubas* é considerado como o *romance* “the more radically experimental”, no qual Machado de Assis “give us an episodic, digressive novel with a mockery of adultery novels included in its midst”, o ponto de partida de outra abordagem é o de recuperar o conteúdo daquele artigo em que Machado de Assis indica o *romance* como “a mais apreciada” pelo público – paralelamente à recepção da “poesia lírica” – dentre as “formas” da literatura também no caso brasileiro, sendo esse um motivo importante para o argumento desenvolvido no artigo, de que a crítica deveria tomar a si a tarefa de examinar o *romance* desde o critério da “doutrina” e da “história”, concretizando, no Brasil, a tarefa crítica “ampla, elevada, correspondente ao que ela é em outros países” (Assis, 1970, v. 4, p. 136). De acordo com o autor de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, que utiliza o mesmo vocabulário – mas não o ideário – adotado por Sylvio Romero, “a **civilização brasileira** não está ligada ao elemento indiano, nem dele recebeu influxo algum”, para concluir que “isto basta para não ir buscar entre as tribos vencidas os títulos da nossa personalidade literária” para justificar a *nacionalidade*, que vem, sim, da inclusão desse “legado, tão brasileiro como universal”, no conjunto formado pelo “patrimônio da literatura brasileira”

(Assis, 1970, v. 4, p. 132-133, sem grifo no original). Tanto “os costumes civilizados, ou já do tempo colonial, ou já do tempo de hoje”, escreve Machado de Assis no início da década de 1870, como “a natureza americana” constituem “boa e larga matéria de estudo” (Assis, 1970, v. 4, p. 133) para a elaboração literária. Esse é o critério que define o que, numa obra, é nacional e o que é “assunto” que pertence “a toda a mais humanidade cujas aspirações, entusiasmo, fraquezas e dores geralmente cantam” (Assis, 1970, v. 4, p. 134), deixando o autor do artigo, quando trata do *romance*, subentendida a concepção da existência de uma intencionalidade do autor que deve estar expressa no texto literário, ao mesmo tempo em que oferece, pela proposta, um recorte pelo qual pode ser estudada sua inserção – como literato, e nessa área, como romancista – na História da Literatura. Para realizar tal tarefa de exame do texto literário desde o aspecto *doutrinário*, diz o crítico, para a qual o Brasil de 1870 não tem ainda colaboradores que tornem possível a influência sobre a produção literária em direção à melhor qualidade de sua realização, é necessário que a “análise corrija ou anime a invenção, que os pontos de doutrina e de história se investiguem, que as belezas se estudem, que os senões se apontem, que o gosto se apure e eduque, e se desenvolva”. Machado de Assis aponta, no mesmo texto, a necessidade do conhecimento específico que instrua o crítico: “Não se fazem aqui [no Brasil] (falo sempre genericamente) livros de **filosofia**, de **lingüística**, de **crítica histórica**, de **alta política**, e outros assim, que em alheios países acham fácil acolhimento e boa extração; raras são aqui essas obras e escasso o mercado delas” (Assis, 1970, v. 4, p. 136, sem grifo no original). Avaliando, naquele quadro da literatura, o *romance* brasileiro, Machado de Assis afirma que, num “país que apenas entre na primeira mocidade, e esta ainda não nutrida de sólidos estudos”, ele “busca sempre a cor local”, reproduzindo “a vida brasileira em seus diferentes aspectos e situações” (Assis, 1970, v. 4, p. 137); que “há **geralmente** viva imaginação, instinto do belo, ingênua admiração da natureza, amor às coisas pátrias e além de tudo isto agudeza e observação”; e, desde o critério de análise aplicado, é especificada a maior qualidade existente nessa produção textual no que se refere ao tópico da “descrição da natureza” e menor quanto à elaboração de “paixões e caracteres”; tal apreciação é apresentada sob a ressalva de “que, ainda em literaturas mais adiantadas, essas obras não andam a rodo nem são a partilha do maior número” (Assis, 1970, v. 4, p. 138, sem grifo no original). Considerando as

“tendências morais” como “geralmente boas”, a avaliação ressalta o “mérito” de que a influência de *livros de certa escola francesa* e as respectivas *doutrinas* a que respondem não se estabeleceram – em 1873 – no Brasil, utilizando, para expressar esse julgamento, uma metáfora que reaparece no capítulo 8 – *Razão contra Sandice*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*: “As obras de que falo, foram aqui bem-vindas e festejadas, **como hóspedes, mas não se aliaram à família nem tomaram o governo da casa**” (Assis, 1970, v. 4, p. 139, sem grifo no original). Pelo material literário analisado, conclui Machado de Assis, não só dessas tendências¹ – que seis anos mais tarde, em *A nova geração*, o autor passou a especificar como *poesia científica* – está distanciado o *romance brasileiro*, mas também está de outras características que deveria contemplar:

Esta casta de obras, conserva-se aqui no puro domínio de imaginação, **desinteressada dos problemas do dia e do século**, alheia às **crises sociais e filosóficas**. Seus principais elementos são, como disse, a pintura dos costumes, e luta das paixões, os quadros da natureza, alguma vez o estudo dos sentimentos e dos caracteres; com esses elementos, que são fecundíssimos, possuímos já uma galeria numerosa e a muitos respeitos notável (Assis, 1970, v. 4, p. 138-140, sem grifo no original).

É sob a perspectiva do enunciado do crítico Machado de Assis e levando em consideração a análise da estruturação de *Memórias póstumas de Brás Cubas* como obra literária de um autor que lê *livros de filosofia, de lingüística, de crítica histórica, de alta política* e que tem um posicionamento antagônico a determinadas *tendências*, destacada dentre elas a do *realismo* (ou, no vocabulário do século XIX, do *materialismo*), que a forma dada ao texto pode ser estudada. Como o meio de expressão do *romance* é a linguagem, e, nela, a forma privilegiada é a da narrativa, o aspecto da forma torna-se, para a análise do texto, mais uma perspectiva importante sob a qual o estudo deve ser empreendido. Para executar o trabalho de interpretação da obra, portanto, é necessário também definir o estatuto dessa mesma linguagem e, dentro dela, o da narrativa. A linguagem não pode ser tomada na acepção de descrição da realidade, como proposto por Aristóteles² e por Agostinho,³ mas dentro de uma concepção que, no período histórico

¹ O conteúdo da expressão *livros de certa escola francesa* e do termo *tendências*, utilizados por Machado de Assis, pode ser elucidado pela análise de Antônio José Saraiva (p. 894-895) sobre os *Inícios da ‘Geração de 70’*, incluído no capítulo *O Romantismo*, que registra a influência, em Portugal, de temas do *germanismo*, como a lógica e a *Idéia*, de Hegel; ou as de progresso e de política republicana: “Deve notar-se” afirma o historiador da literatura, “a audiência que durante alguns anos, cada vez mais, autores como Augusto Comte, cuja influência sobre Teófilo Braga só será decisiva depois de 1872; e sobretudo Proudhon, que será em matéria social o principal mentor de Antero, Eça e Oliveira Martins. A influência de Proudhon combina-se aliás com a de Hegel, de que ele é um dos principais veículos em Portugal”.

² Cf. *De interpretatione*; na relação com o *ser*, como expresso na *Metafísica*, Livro 3, III (Aristóteles, 1986, p. 155-168).

³ Cf. *Como aprendi a falar*, em *Confissões*, 8 (Agostinho, p. 31).

moderno e contemporâneo, pode ser encontrada tanto na reflexão de Pascal, formulada em torno do termo *figura*, como na de Schiller (autor também estudado por Heine, Carlyle e por Sigmund Freud¹) ou no estudo do tema do contexto do enunciado feito na linguagem, empreendido por Ludwig Wittgenstein nas *Investigações filosóficas*. A questão importante apontada por Schiller é a da consideração da Literatura como formulada para operar no âmbito do *impulso lúdico* como parte da *Educação estética da humanidade*,² constituído este *impulso* ao lado de outros dois que tencionam o agir humano: o *impulso sensível* e do *impulso moral*³ (Schiller, 1963, p. 120-134). A importância da consideração dessa contribuição vem tanto do fato de que os pontos enunciados por Machado de Assis no texto crítico *Instinto de nacionalidade* estão presentes na formulação estética do poeta alemão, como do fato da presença da tradução francesa de obras⁴ de Schiller na biblioteca do literato brasileiro (Massa, 1961, p. 226-227) e do elogio apresentado em nota à tradução, para o português, do poema *Os deuses da Grécia*, de Schiller, publicado em *Falenas*: “Não sei alemão; traduzi estes versos pela tradução em prosa francesa de um dos mais conceituados intérpretes da língua de Schiller” (Assis, 1970, v. 7, p. 228). A observação de Wittgenstein quanto à linguagem observada desde a questão do contexto dos enunciados, evidencia o problema da determinação do significado. O problema colocado pelo filósofo austríaco é o de que “quando decimos: ‘toda palavra del lenguaje designa algo’ todavía no se ha dicho con ello, por de pronto, *absolutamente* nada, a no ser que expliquemos exactamente *qué* distinción deseamos hacer”, considerando, ainda, que “bien pudiera ser que quisiéramos distinguir las palabras del lenguaje de palabras ‘sin significado’ [ohne Bedeutung] como las que aparecen en poemas de Lewis Carroll o de palabras como ‘ixuxú’ en algunas canciones” (Wittgenstein, 1988, p. 29). A questão da Linguagem, propõe o filósofo citado implicitamente em *O nome da rosa* (Eco, 1983, p. 553), pode ser pensada como um jogo, para o

¹ Em vários pontos da exposição de suas reflexões Freud recorre a exemplos buscados na obra do literato alemão, também referido como “grande poeta e filósofo” no capítulo 2 – *O método de interpretação dos sonhos: uma análise de um sonho modelo* (Freud). A questão fundamental é a de que Freud, ao propor a subdivisão da *psique* em *id*, *ego* e *superego*, acompanha (aprofundando a investigação do ponto de vista da operação não consciente desses aspectos na determinação da ação humana) a subdivisão proposta na estética desenvolvida por Schiller a partir da *Crítica da razão pura* de Kant, de três impulsos fundamentais que dirigem o comportamento humano: o *sensível*, o *lúdico* e o *moral*, situando o papel importante da literatura como uma das atividades que operam no âmbito do *impulso lúdico*, mediador da tensão entre os outros dois.

² Cf. *Cartas para educação estética da Humanidade*, em que Schiller aprofunda a questão do entendimento a partir do conceito *estética*, tomado na acepção kantiana.

³ Em Freud, sob a caracterização de pulsões, os *impulsos lúdico*, *sensível* (relativo aos cinco sentidos) e *moral* são apresentados, pela ordem, como *ego*, *id* e *superego*.

⁴ As traduções de “Ad. Regnier” foram publicadas pela “Librairie Hachette” em oito volumes, com datas entre 1859 e 1873 (Massa, 1961, p. 226-227).

qual as regras precisam ser explicitadas segundo o uso dela. Diferenciando *linguagem* de *uso da linguagem*, o autor estabelece:

Tu preguntas se refieren a palabras; así que he de hablar de palabras.

Se dice: no importa la palabra, sino su significado; y se piensa con ello en el significado como en una cosa de la índole de la palabra, aunque diferente de la palabra. Aquí la palabra, ahí el significado. [...]

Pudiera pensarse: si la filosofía habla del uso de la palabra ‘filosofía’, entonces tiene que haber una filosofía de segundo orden. Pero no es así; sino que el caso se corresponde con el de la ortografía, que también tiene que ver con la palabra ‘ortografía’, sin ser entonces de segundo orden.

Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* el uso de nuestras palabras. –A nuestra gramática le falta visión sinóptica– La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en ‘**ver conexiones**’. [...]

El concepto de **representación sinóptica** es de fundamental significación para nosotros. **Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas.** (¿Es esto una *Weltanschauung*?) (Wittgenstein (1988, p. 128-129, sem grifo no original).

A questão fundamental colocada como objetivo para a realização da análise do grupo de obras literárias com as quais *Memórias póstumas de Brás Cubas* pode ser relacionada é a de como a significação de uma proposição enunciada pela linguagem é determinada para estabelecer o seu conteúdo, análise que é construída a partir do estudo da estruturação da obra, não isoladamente, mas num conjunto de relações ou *conexões*. Mais do que isso, a questão colocada é a de como opera, para esse fim, a delimitação de critérios estabelecidos pelo autor da proposição enunciada em texto literário para que seja compreendida por aquele que a ouve ou lê. O problema colocado pelo estudo Wittgenstein, sobre o contexto da linguagem para o entendimento da concepção que está sendo apresentada, já indica para a maior complexidade do trabalho quando o objeto de estudo é o texto literário – que já é intrincado mesmo sem contar com a inserção de símbolos na apresentação do enredo, como o são, entre outros, os asteriscos e os travessões – remetendo para a operação da análise em uma esfera maior do que o da compreensão sobre o modo pelo qual uma realidade foi descrita; e, ainda, na admissão de que essa análise não deve, pelo risco implicado de redução do campo de dados que pode ser levado em conta, ser aprisionada pela aplicação de uma teoria determinada. Do ponto de vista do exame da forma adotada por Machado de Assis para a constituição do texto *Memórias póstumas de Brás Cubas*, por isso, a busca é a de verificá-la – num conjunto de relações

estabelecida pelo corpus de textos literários conhecidos do autor (sempre definido arbitrariamente pelo conhecimento do/da analista e, por isso, não esgotando todas as possibilidades de investigação do material) – em função de uma intencionalidade proposta pelo autor, isto é, buscando o entendimento dos elementos constitutivos de uma obra *interessada dos problemas do dia e do século*, não *alheia a crises sociais e filosóficas* e trabalhada não só *no puro domínio de imaginação* para, concomitantemente, identificar o modo pelo qual esse autor, pela abordagem e pela estruturação proposta, insere o texto produzido na tradição literária de uma comunidade, formada pelos textos dessa tradição. O estudo dessa questão pode ser aberto pela consideração específica dos *contextos* implicados no texto e, para isso, é necessário considerar a distinção de procedimentos utilizados para a expressão do pensamento de um determinado autor, em um dado momento histórico, para concretizar o procedimento narrativo em *obra literária* do procedimento narrativo em *obra histórica*. É nesse âmbito que pode ser colocado o problema da interpretação da forma de *Memórias póstumas de Brás Cubas* e, como no caso de qualquer outro empreendido para a realização do exame proposto, o resultado da investigação tem possibilidades e limites demarcados pela escolha do caminho seguido.

3.1 *Memórias póstumas de Brás Cubas* na tradição literária

O estudo da obra *Memórias póstumas de Brás Cubas* sob uma perspectiva literária implica o exame do tema e da forma de um texto na relação com outros da tradição. O ponto de partida para realizar essa tarefa é o de estabelecer um recorte específico dentro da tradição literária para implementar o estudo, arbitrado, nesse caso, pelo viés de análise que agrupa os textos definida pela linha sintetizada por Swift em seu próprio elogio fúnebre,¹ de reivindicar liberdade para os seres humanos e, por isso, expressando indignação e repulsa por ações que a restringem. Swift, no contexto histórico vivido, concretizou esse enunciado no trabalho literário, tendo adotado a sátira como um meio de apresentação do seu ponto de vista. Outros literatos procederam do mesmo modo, produzindo textos nessa mesma direção, que foi

¹ Cf. o epitáfio: “Hic depositum est corpus / JONATHAN SWIFT S.T.D. / Huyus / Ecclesiae Cathedralis / Decani / Ubi saeva indignatio / Ulterius / Cor lacerare nequit / Abi Viator / Et imitare, si poteris / Strenuum pro virili / Libertatis Vindicatorem / Obiit 19^o Die Mensis Octobris / A.D. 1745 Anno Ætatis 78” (2001b) [Aqui jaz o corpo de Jonathan Swift S. T. D., decano desta Catedral, onde a cruel indignação ulterior não será mais capaz de lacerar o coração. Afasta-te, viajante, e imita, se fores capaz, o infatigável reclamante da liberdade para os homens. Óbito 19. dia mês outubro, ano 1745, aos 78 anos].

indicada também por Machado de Assis na *Sessão de encerramento* das atividades da *Academia Brasileira de Letras*, quando afirmou como *a ocupação mais honrosa e útil dos homens a de trabalhar pela extensão das idéias humanas*. O literato inglês, ao expressar – em texto redigido para o próprio epitáfio – um posicionamento demarcado pelo recurso à citação de Juvenal estava, de acordo com os dados levantados, recuperando o programa de Lucílio, de promover, pela apresentação de seu pensamento na forma de *epigrama*, um *incômodo* que pudesse vir a *desacomodar* os membros de uma dada sociedade. Essa proposta de relacionar, pela arte, o indivíduo com a sociedade e sua história converge com a proposta de Schiller (1963, p. 35), para quem “a Arte é filha da liberdade e quer ser legislada pela necessidade do espírito, não pela carência da matéria”, formulação que parte do pressuposto fundamental de que o ser humano opera sob a noção de jogo, ^{chamado de impulso lúdico}.¹ O âmbito de atuação da arte, de acordo com a exposição das *Cartas para a educação estética da humanidade*, surge quando “o espírito encontra, ao intuir o belo, um feliz compromisso entre a lei e a necessidade”;² a atuação educativa da arte, nesse esquema teórico, não é estabelecida por um *código* externo – incluídos nessa expressão quaisquer sistemas morais ou padrões de gosto – ao indivíduo, mas é uma aquisição interna, uma liberdade resultante da noção de *jogo*, que surge por “repartir-se” o indivíduo “entre os dois” impulsos, o moral e o sensível, “furtando-se ao império de um e de outro” (Schiller, 1963, p. 81). Swift expressou nos textos literários que produziu na Inglaterra de fins do século XVII e na primeira metade do século XVIII, o movimento dos grupos que apresentavam os respectivos sistemas de idéias que pretendiam implantar para organizar a sociedade, abordando tanto a luta que resultava dos intentos desses grupos como o significado dessas idéias na relação – ou: na falta dela – com o comportamento cotidiano dos indivíduos, elaborando as representações literárias para dar vazão à emoção que se impunha ao autor como *indignação*. O autor inglês o fez por meio da *sátira*, pela qual essas questões podem ser evidenciadas com menor risco – político, por exemplo –, de acordo com o programa expresso no *prefácio* de *The battle of the Books*: “Satire is a sort of glass wherein beholders do generally discover everybody’s face but their own; which is the chief reason for that kind [of] reception it meets with in the world, and that so very few are offended with it” (Swift, 1955, p. 144).

¹ O termo utilizado por Freud para significar o *impulso lúdico*, de acordo com a esquematização assumida, é *ego*.

² A *lei*: a relação do indivíduo com a sociedade determina o *impulso moral* formado no próprio ser humano; no vocabulário de Freud, o *superego*. A *necessidade*: chamado *impulso sensível*, é determinado pela matéria, isto é pelos sentidos humanos; no vocabulário de Freud, o *id*.

É importante considerar, além disso, que o *romance*, como forma literária, aparece na Europa nessa época, quando já alguns dos enredos exploram o tema da formação intelectual dos jovens, apresentado numa formulação que joga principalmente com a falta de relação entre o comportamento individual e um determinado sistema moral ou político, sistema estabelecido ou planejado por determinado(s) grupo(s). Tendo essa questão como central para estabelecer o grupo de textos a serem observados sob o critério da forma adotada para a comparação com *Memórias póstumas de Brás Cubas*, a outra a ser considerada é a de que há articulação desse tema com os tratados nas áreas da filosofia, da ciência e/ou da política de modo relevante, no enredo, considerado, principalmente, que essas áreas contêm em si, na época, também o embate existente entre as diferentes correntes teológicas que atuavam na Europa.¹ O texto literário que ganha destaque, nessa abordagem, é o de Voltaire, que – ao modo da inserção do tema de um preceptor contratado para dirigir a educação de um jovem no enredo de *Gargântua e Pantagruel*, por Rabelais – apresenta de modo central a situação de jovens entregues ao cuidado de um preceptor, *Pangloss*, apresentado pela pretensão de fazer uma relação entre a educação e um sistema de pensamento, este implicitamente referido no texto literário e tratado jocosamente pelo autor. Do início do século XIX, o grupo de textos que pode abrir possibilidades para a verificação do modo pelo qual Machado de Assis trabalhou com as mesmas informações culturais recebidas dessa tradição, atualizando a forma para as respectivas situações, considerados os critérios de tempo e espaço, inclui obras de Heine, de Poe e de Carlyle. Os tópicos que, nesse período, aproximam o grupo formado por esses textos literários com *Memórias póstumas de Brás Cubas* são **(a)** a constituição do enredo a partir da abordagem de uma vida ou das idéias de um personagem; **(b)** a especificação da formação intelectual desse personagem colocado como centro da atenção do enredo; e **(c)** a existência de um enfoque filosófico, abordado na obra, com a consequência de que o sistema de pensamento é formulado sob uma abordagem epistemológica determinada que instrui essa concepção intelectual.

O enfoque da formação intelectual de um indivíduo de uma dada comunidade, que é tornado personagem constitui o ponto central da comparação, contada a indicação implícita em cada um dos textos,

¹ O *Iluminismo* não é um movimento homogêneo; comporta a atuação de diferentes grupos com bases epistemológicas diferentes para fundamentar a investigação científica, que pode ser estudada numa etapa que inicia no século XVIII, por exemplo, pela atuação dos jesuítas, por um lado, e a dos enciclopedistas, por outro.

de que se trata de um exemplar prosaico que pode ser encontrado nessa sociedade ou no grupo focado. Esse tema, que participa de um modo evidente nos respectivos enredos, aparece com peculiaridades em cada um deles. A partir deste, outros pontos observados para a comparação são: **(d)** a clara constituição de um narrador, definido para sustentar a narrativa que se apresenta e que foi destacada por uma situação inusitada; e **(e)** o modo pelo qual os autores utilizam dados – por exemplo, a *Revolução Francesa* e/ou Napoleão Bonaparte; e a ciência da época –; recursos textuais gráficos; nomes de pensadores, como Platão e Aristóteles; e segmentos de textos que buscam, no acervo formado pela tradição cultural *ocidental* e local, *transformando-os* de acordo com a intencionalidade dos respectivos enredos elaborados. Nesse trabalho, os autores indicam um modo solidário de operar com a linguagem para marcar o distanciamento do *Realismo*. A utilização de determinados recursos textuais, observados *a posteriori* como recorrentes, constitui um ponto privilegiado para indicar a presença implícita, no trabalho textual literário, da discussão que os autores estão fazendo quanto ao próprio estatuto da linguagem. A forma adotada neles, que coloca problemas para a elaboração teórica da vertente filosófica *Realista* sobre a linguagem, poderia ser estudada também por meio do debate instituído entre as opostas concepções sobre a linguagem¹ que se estabeleceram no ambiente intelectual europeu a partir de meados do século XIX.

Para situar o modo pelo qual a sátira da Filosofia e da Educação foram apresentadas, quando estas são formuladas a partir da epistemologia *realista* adotada, no século XIX, é preciso considerar que essas áreas de estudo, como a da Literatura, a da História e a das Ciências, não constituíam sempre objetos estanques de conhecimento, como passaram a ser no contexto do aprofundamento do debate sobre métodos pedagógicos do início do século XIX. O trabalho literário nas respectivas sátiras, por isso, aborda questões específicas com soluções diferentes nos âmbitos culturais de língua inglesa e de língua francesa, esta que pode ser estudada pela atuação de Guizot, “minister of public instruction” responsável por instituir, em 1833, “a new system of primary education” (Guizot, 2003b), cujo modelo *materialista* influenciou a reforma do ensino² do início da década de 1880, no Brasil, programa em que se engajou Sylvio Romero

¹ Os autores a partir dos quais pode ser estudada essa oposição entre bases epistemológicas sobre a linguagem, na área da Lógica Matemática, são Gottlob Frege (cf. Dictionary, 1996, p. 148) e Franz Brentano, que parte de Aristóteles e Leibniz (Diccionario, 1963, p. 663).

² O discurso de Joaquim Pedro Soares, na abertura da “19ª Legislatura da Assembléia Legislativa Provincial” do Rio Grande do Sul, de 7 mar. 1881, tratando da instituição de um “sistema de ensino” destinado a “superar o atraso”, de acordo com Regina Portella Schneider (p. 374-375), teve como fundamento o “projeto de reforma da instrução primária que em 1833 foi convertido em lei” na França, por “Guizot, o eminente estadista e sábio professor”, o mesmo citado por *Quincas Borba* no capítulo 146 – *O programa*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*.

desde fins da década anterior. Para pensar essa prática textual na tradição, pode ser considerada uma amostragem de textos de diferentes períodos históricos, indicativos de crises das propostas educacionais e de debates em torno do rumo a adotar nas mudanças a serem implantadas, épocas favoráveis, portanto, à discussão de idéias. Da cultura grega antiga, por exemplo, pode-se considerar os dados contidos na comédia *As nuvens*, de Aristófanes. Elaborada para o teatro, essa comédia está construída contemplando o embate entre duas linhas opostas de pensamento que procuravam definir a educação dos jovens. Percorrendo o todo da obra como tema – que mostra um *pai* procurando quem pudesse ensinar o filho, envolvido na dispendiosa atividade de apostas em corridas de cavalos, a argumentar que as dívidas contraídas não eram devidas –, a questão está representada de modo claramente relacionado aos debates da época e pelo viés irônico quando, para disputar o contrato como educador do filho de *Estrepsíades*, como enunciado pelo “Coro”, “*da casa de Sócrates saem em duas gaiolas, como dois galos de briga, o Raciocínio Justo e o Raciocínio Injusto. Ambos ameaçam atracar-se*” (Aristófanes. In: Sócrates, p. 202) e ameaçam fazê-lo tanto pelo contrato de trabalho como para a defesa do sistema de educação que representam: o *Justo*, a educação dos “antigos”; e o *Injusto*, a “nova educação”¹ (Aristófanes. In: Sócrates, p. 204). Assim como no *Elogio da loucura*, de Erasmo (1997, p. 103-104), onde ao narratário é recomendado reconhecer certos tipos de “demência e loucura” pela distinção entre *linguagem e fatos* – “Não receeis as palavras, preferi pesar a realidade” – no mesmo segmento de texto em que a narradora, tendo “de uma vez por todas” vestido “a pele do leão”, indica sem rodeios que “os cristãos têm uma doutrina comum com os platônicos”,² para fazer a crítica dos *códigos* de ambos grupos.

Segue-se ao tempo de Erasmo uma época “fecunda em críticos mordaces”, incluída nela a edição do poema *El cubo robado (La secchia rapita)*, de Alessandro Tassoni, considerada a “primera epopeya burlesca” (Highet, v. 1, p. 414). No século XVII, os textos de Paul Scarron, *Le Virgile travesti en vers burlesque*, e de Samuel Butler, *Hudibras, el sutil* apresentam recursos textuais que foram utilizados por Cervantes, contemporâneo de Tassoni e de Lope de Vega, este o autor de *Arte nuevo de hacer comedias*.

¹ As notas de José Américo Motta Pessanha (Aristófanes. In: Sócrates, p. 202-210) indicam a relação intertextual, trabalhada pelo autor, entre os segmentos de texto e as correntes de pensamento da época.

² “Lembro-me aqui da **ficção** platônica dos prisioneiros encerrados dentro da caverna, de onde só enxergam as sombras dos objetos” (Erasmo, 1997, p. 104, sem grifo no original).

Jan Veldkamp (p. 173), propõe, na análise que faz de *Hudibras*, que “Butler has certainly not copied Cervantes. What he has borrowed from the Spaniard is the design of the work”. O objeto da sátira destacava o comportamento dos “puritans”, num texto escrito em “Hudibrastics” (Veldkamp, p. 1). No poema há toda uma parte dedicada ao tema da educação do jovem personagem, no texto tratado como “a mock heroic poem, or burlesque romance” em que Platão e a filosofia são objeto de zombaria¹ (Veldkamp, p. 45-95; e 212) e são constantes as referências intertextuais, entre elas a *Dom Quixote*, a textos bíblicos e a Montaigne (cf. Butler, 1806, v. 1 p. 63; 327; e v. 2, p. 12). Considerados num conjunto, a observação do poema de Butler – produzido na mesma época em que foram editados os romances tipificados de *picaresca*,² que podem ser considerados, principalmente na Espanha da época, como manifestação de oposição ao ideário *tomista* do *barroco* – mostra que, na mesma época e em regiões diferentes da Europa, os autores incluíam a transcrição de *epitáfios*³ em seus textos, como também o fez Cervantes (2003, p. 338-339; 341) no capítulo 52 de *Dom Quixote*. O recurso textual dado pela citação de autores e de segmentos de textos da tradição, além da inclusão de sinais gráficos, como substituição de texto por pontos, aparece em *Hudibras*, e no texto contemporâneo dele, *Le Virgile travesti*, de Scarron (p. 15-17), onde há omissão parcial de versos ou de versos inteiros que são substituídos por linhas pontilhadas. O prenome, registrado como *Blas* – o correspondente vulgar de *Blaise* –, em francês, e como *Blas* e *Brás*, respectivamente em espanhol e português, também participa do título da obra de Lesage, *Gil Blas de Santillane*; chama a atenção, além disso, o fato de que o prenome escolhido por Machado de Assis para o personagem de *Memórias póstumas de Brás Cubas* compor também o do personagem *Hudibras*, do poema de Butler,⁴ criado um século depois de Camões (2003) ter inserido, no *Auto de Filodemo*, a referência a um *Brás Quadrado*, personagem de auto espanhol com o mesmo nome. Em *Le Virgile travesti*, no “*Chant du départ*”, no final do poema é

¹ Verso 65, parte 1, *Livro I*: “He was in logic a great critic / Profoundly skill’d in analytic; / He could distinguish, and divide” (Butler, 1777, p. 20).

² Cf. em Alexander A. Parker (p. 63), que estuda a ocorrência da *novela picaresca en España y Europa de 1599 a 1753*: “Lo que el movimiento de reforma religiosa dio a la novela fue la ‘verosimilitud’ y la ‘responsabilidad’ que parecía necesitar y que no podía encontrar en las ficciones idealistas: el deseo de retratar a los hombres como son con el fin de abrir los ojos de los lectores sobre las miserias de la naturaleza humana y sus mentes a la necesidad de prevenirlas o remediarlas, lo que, en la práctica, produjo un serio interés por la delincuencia”.

³ *Livro 3*: “*Hudibras’s epitaph*: Under this stone rests Hudibras / A knight as errant as e’er was; / The controversy only lies, / Whether he was mote stout than wise / Nor can we here pretend to Fay, / Whether he best cou’d fight or pray, / So till those questions are decided, / His virtues must rest undivided. / [...] / **The Reader** is desir’d to look, / for this achievements in his Book; / which will preserve of knight the Tale, / ‘Till Time and Death itself shall fail” (Butler, 1777, p. 90-91, sem grifo no original).

⁴ Os textos de Butler e de Scarron podem ser encontrados nos acervos do Real Gabinete Português de Leitura e da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

nomeado o destino do personagem: “Je pars, adieu, Porto! Je pars pour le Brésil, car la Fatalité me condamne à l’exil” (Scarron, p. 255). A recorrência do nome e a indicação do destino do personagem de *Le Virgile travesti* podem ter como pano de fundo a indicação do mesmo símbolo mítico dado pela “Ilha de Brasil”, uma terra fantástica, idealizada como paradisíaca, relacionada “a de São Brandão, da qual é imaginária e etimologicamente parente” (Borges, 2003). Registrada pela primeira vez “em 1325 ou 1330[,] na carta catalã de Angelino Dalorto”, a presença dessa figura literária “que mais longevidade assume na cartografia” pode ser encontrada em “1696, no Atlas de Coronelli”, mantendo-se “nas High Brazil Rocks, da carta inglesa de Findlay, de 1853, e no Brazil Rock do Atlas de Stieler, em 1867” (Borges, 2003), e é provável que ela esteja subjacente à construção desses tipos elaborados para expressar a literatura de corte satírico. No caso de *Brás Cubas*, aceita a relação com uma vertente da tradição satírica apresentada na literatura, nome e sobrenome apontam nessa direção também pelo fato do texto salientar a malograda tentativa do *pai* do personagem de falsificar a nobreza da família sobre o dado histórico do “famoso homônimo, o capitão-mor, Brás Cubas, que fundou a vila de S. Vicente, onde morreu em 1592” (Assis, 1970, v. 13, p. 18).

3.2 **Indignação: sistemas ideais em discussão na Literatura**

Os textos de meados do século XVIII observados, que apresentam recursos textuais semelhantes aos utilizados por Machado de Assis em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, são: *Tom Jones*, de Fielding; *A vida e as opiniões do cavalheiro Tristram Shandy*, de Sterne; e *Cândido, ou o otimismo*, de Voltaire; e, do final do século, *Viagem ao redor do meu quarto*, escrito por de Maistre. O levantamento do modo pelo qual esses textos, nos contextos específicos, satirizam a elaboração de sistemas filosóficos de base epistemológica *realista* pode auxiliar a evidenciar a especificidade pela qual essa questão foi trabalhada na estruturação de *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Esses autores, considerados na análise pelo critério enunciado por Machado de Assis, do *interesse nos problemas do dia e do século e em crises sociais e filosóficas*, estão comprometidos com o movimento intelectual da própria época e assumem um papel importante nas respectivas sociedades em que vivem, papel que pode ser avaliado pela edição de seus

textos e pela recepção das obras que escreveram expressando o modo de pensar. Fielding, por exemplo, que nasceu em família aristocrática e chegou a estudar leis em Londres, teve a carreira de autor de teatro satírico (a comédia *Pasquin* abordava assuntos da religião e da política, incluído o tema de abusos eleitorais) interrompida pela censura imposta através do “Licensing Act of 1737” (Dictionary, 1996b, p. 206; e Dictionary, 1996a, p. 142-143); Sterne, estudou filosofia e humanidades em Cambridge e tornou-se sacerdote anglicano. Ele é apresentado como tendo adotado o empirismo de Locke, abordagem epistemológica explicitada pelo filósofo em *Essay concerning human understanding* (Dictionary, 1996a, p. 220) e que pode ser estudada no contexto do desenvolvimento da ciência na *Revolução industrial*. A crítica literária caracteriza Sterne como “the chief begetter of a long line of writers interested in the ‘stream-of-consciousness’” (Dictionary, 1996b, p. 557). O posicionamento de Voltaire pode ser conhecido pelas *Cartas filosóficas*, em que estão incluídas impressões interessadas no sistema político inglês que são, ao mesmo tempo, uma violenta crítica ao regime absolutista francês. A publicação “le valió orden de arresto que no llegó a cumplir” (Leon, p. 111); a prisão e o exílio na Inglaterra foram cumpridos, de fato, pelo duelo em que se envolveu, motivado por vaidades (Lepape, p. 9-11). De Maistre indica os quarenta e dois dias de duração de sua *Viagem* com o mesmo período de tempo cumprido como prisioneiro (Maistre, 2002a), na pena – fato explicitamente citado por Machado de Assis na crônica¹ de 19 fev. 1893 – cumprida em uma fortaleza no Piemonte, como consequência de um duelo, ilegal, em que se envolveu. Como o irmão, o filósofo Joseph-Marie, Comte de Maistre, Xavier de Maistre chegou a ocupar posições de chefia na hierarquia militar a serviço de diferentes grupos políticos – e religiosos – nas guerras entre reinos europeus, no período contemporâneo ao da guerra civil francesa. Esse compromisso torna possível considerar as obras desses literatos desde o critério que Machado de Assis denomina de *doutrinário*, porque tratam de *assunto* de toda a *humanidade*: de *aspirações, entusiasmo, fraquezas e dores* geralmente sentidas, para delimitar o que é específico do contexto histórico local, isto é, do que é *essencialmente* nacional. A distinção entre o trabalho de “gênio universal” e o de “espírito nacional” é indicada por

Machado de Assis, no artigo de 1873, através dos exemplos de Gonçalves Dias e das *Sextilhas de Frei*

¹ “Afinal apanhei o papel, e ainda uma vez o li; meditei e vi que o contrato podia ser pior, – podia estatuir a perda do nariz, em vez da simples prisão. A liberdade volta; nariz cortado não volta. Além disso, se Xavier De Maistre, em quarenta e dois dias de prisão, escreveu uma obra-prima, porque razão, se eu for encarcerado por causa da placa, não escreverei outra? Quem sabe se a falta da cadeia não é que me impede esta consolação intelectual? Não, não há pena; esta cláusula do contrato é antes um benefício” (Assis, 1970, v. 3, p. 238, sem grifo no original).

Antão, no âmbito da literatura em língua portuguesa, e de Henry Wadsworth, Longfellow, Shakespeare e David Masson em língua inglesa. A questão é introduzida para marcar posição contra “uma opinião” que o literato e crítico brasileiro ajuíza como “errônea”: aquela “que só reconhece espírito nacional nas obras que tratam de assunto local, doutrina que, a ser exata, limitaria muito os cabedais da [...] literatura” (Assis, 1970, v. 4, p. 134-135). O argumento do literato brasileiro abre para a consideração, na análise dos textos, também do aspecto político que participa na constituição de obras literárias.

Dos três aspectos envolvidos nos enredos – relato de vida; recursos textuais utilizados; e discussão de pressupostos filosóficos abordados –, o primeiro é o que coloca as obras na relação direta com a tradição propriamente literária. As obras destacadas constituem o enredo em torno da história da vida de um personagem, vida na qual tem papel importante a formação dele. Essa formação é determinada por um sistema teórico que, colocado em contraste com o comportamento, evidencia a dificuldade da aplicação do sistema na prática. Essa abordagem, nos textos do século XVIII, dá o efeito satírico numa forma diferente e nova quando comparados com aquela adotada por autores dos séculos XVI e XVII, os elaborados ou como *falso poema heróico* ou como *picaresca*. Essa dificuldade, de subordinar os casos particulares a um projeto determinado desde um sistema teórico, e isso nos diferentes enredos observados, é evidenciada pela articulação de situações específicas que evidenciam o individual contra o teórico, que contempla o universal, no enunciado das intrigas ou tramas. Essas abordagens centram a atenção nos fatos particulares, acompanhando, nessa forma, a formulação de Pascal, que apontou o fator do *acaso* como perturbador, na prática, de qualquer planejamento teórico elaborado numa base *mecanicista*. Nos textos observados, a constante é a de que os literatos têm um posicionamento filosófico antagônico ao *mecanicismo* ou à *metafísica*, tratando os sistemas ideais, com o qual estabelecem o confronto, de modo jocoso, e fazendo-o pela acentuação do *empírico*, isto é, do caso particular que é sempre, e sistematicamente, desconsiderado por qualquer sistema teórico¹ estabelecido com pretensão de absoluto. O relato da vida ou da experiência

¹ Cf., por exemplo, a proposta de Aristóteles (p. 75) no capítulo 1 – *La sabiduría es la ciencia de las primeras causas*, da *Metafísica*: “Con relación a la acción, la experiencia es a menudo más eficaz que la técnica [teoría] debido al contacto asiduo y directo en que el empírico está con los casos particulares. En cambio el técnico [teórico] se aleja de lo particular en busca de lo universal. Con todo la técnica [teoría] es superior, porque su conocimiento no sólo lo es del hecho (*Oti*), es decir ‘que’ algo sea así como es, sino de la causa, del porqué (*dióti*). [...] otro signo de la diferencia entre ambas, como de la superioridad de la técnica [teoría] respecto de la experiencia, es la posibilidad que tiene aquella de ser enseñada, justamente por la circunstancia de poder remontarse a la causa”.

vivida, nos textos literários observados, ganha relevância como expressão de um determinado caso que não se ajusta à teoria.

Os textos do século XVIII observados, considerados por essa constante e pela de estarem construídas numa perspectiva antiépica, podem ser divididos em dois grupos (Maistre, 2002a), definidos pela situação narrativa instituída e, nela, pela forma dada ao narrador. Num grupo, determinado pelo narrador heterodiegético,¹ estão considerados *Tom Jones* e *Cândido, ou o otimismo*; noutro, determinado pelo narrador autodiegético,² estão *A vida e as opiniões do cavalheiro Tristram Shandy* e *Viagem ao redor do meu quarto*. Quanto ao conteúdo privilegiado pelo relato da vida ou de experiências vividas, o ponto que faz convergir a possibilidade de uma análise do conjunto com sentido é o da abordagem do tema da *formação intelectual* ou *educação* recebida por um personagem ou, no caso de *Viagem ao redor do meu quarto*, para instrução de “qualquer homem sensato” (Maistre, p. 20). Esse tema faz sobressair especialmente nomes de instituições que são centros de formação intelectual da Europa sob a predominância da concepção de ensino de orientação *realista*, metafísica – primeiro *tomista*, depois *cartesiana* –, predominantemente sob orientação jesuítica. Os autores trabalham no mesmo recorte que pode ser encontrado em textos publicados num período de tempo mais amplo, compreendendo dos séculos XV ao XIX, e em diferentes construções literárias que podem ser classificados numa tipologia satírica, recorte dado pela citação de instituições de ensino promotoras da formação de jovens. Sob orientação de sistemas de pensamento de corte metafísico, os centros universitários nomeados são: o de Salamanca;³ a Sorbonne,⁴ indicada também pela cidade-sede, Paris;⁵ o de Coimbra,⁶ nas “margens do Mondego” (Assis,

¹ Cf. Reis (1999, p. 370): “situação narrativa” em que há “polaridade entre narrador e universo diegético [universo espaço-temporal em que decorre a história], acentuando-se entre ambos uma **alteridade** em princípio irreduzível; por força dessa polaridade, o **narrador heterodiegético** tende a adotar uma atitude demiúrgica em relação à história que conta, surgindo dotado de uma autoridade que normalmente não é posta em causa; predominantemente, o narrador heterodiegético exprime-se na terceira pessoa, traduzindo esse registro a alteridade mencionada” (grifo no original).

² Cf. Reis (1999, p. 371), exemplificado por narrativas como *Lazarillo de Tormes* e *Memórias póstumas de Brás Cubas*, o *narrador autodiegético* é caracterizado como “uma entidade que, tendo atravessado experiências e aventuras várias, relata, a partir de uma posição usualmente amadurecida, o devir da sua existência”. A diferença estabelecida com o *narrador homodiegético* é a de que, neste caso, a narrativa vem de informações retiradas de uma experiência, mas “esta relação experiencial refere-se fundamentalmente à vivência da história como personagem secundária ou mera testemunha”.

³ Cf., no *Book second*, o capítulo 3 – *Pedagogy*, de *Sartor resartus* (Carlyle, 1956, p. 86); e no capítulo 12 – *Do que referiu um cabreiro aos que estavam com Dom Quixote* (Cervantes, p. 76).

⁴ Cf. o capítulo 21 – El estudio y dieta (régimen de vida) de Gargantúa según la disciplina de sus preceptores sofistas. A nota de rodapé indica que as edições anteriores traziam o título “El estudio y dieta (régimen de vida) de Gargantúa según la disciplina de sus preceptores sorbonagros”, explicando que “Sorbonagres ha sido forjado por Rabelais a partir de Sorbonne y el griego ὄναγρος, ‘asno salvaje, onagro”” (Rabelais (1999, p. 162).

⁵ Cf., em *O nome da rosa*: “‘Então não tendes uma única resposta para vossas perguntas.’ / ‘Adson, se a tivesse ensinaria teologia em Paris.’ / ‘Em Paris eles têm sempre a resposta verdadeira?’ / ‘Nunca’, disse Guilherme, ‘mas são muito seguros de seus erros.’” (Eco, 1983, p. 351).

⁶ Cf. Manuel Antônio de Almeida (2000, p. 83).

1970, v. 13, p. 90); e, ainda, de modo geral, os autores alemães¹ que estudaram ou lecionaram, por exemplo, em Jena (como Leibniz, Hegel e Schopenhauer) ou na região sul da Alemanha, caracterizada pelo predomínio do catolicismo ultramontano. Aos centros citados nos textos literários são ligados – explícita ou implicitamente, pela indicação das respectivas obras ou conceitos elaborados – os nomes de filósofos como Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz; as indicações, em textos literários do século XIX, passam a contemplar também o nome de Hegel, como o faz Machado de Assis no conto *Ex cathedra*. Estes filósofos, com especificidades nas respectivas formulações dos textos literários, têm como característica comum o fato de privilegiar a atenção dada para a teoria em detrimento da dirigida aos fenômenos, procedendo, por isso, do mesmo modo que os *cristãos* ou *platônicos* tratados jocosamente no *Elogio da loucura*. Pelo fato dos autores dos textos literários observados constituírem a relação entre narrador e narratário centrando a atenção nos *casos particulares*, definindo a partir deles a situação narrativa, e não a partir de um projeto teórico determinado que pretendem que seja concretizado, essa característica permite propor, quanto ao contexto literário, que eles sejam considerados também como formulações de corte *antiépico*.

O autor de *Tom Jones*, por exemplo, é considerado “an innovating master of the highest originality”, que pensava a si mesmo – por seguir “Lucian, Swift, and Cervantes” – como “the founder of a new province of writing” (Dictionary, 1996b, p. 205-206). No verbete, quando tratada especificamente a forma do texto literário adotado, o autor é citado pelo rompimento com “the epistolary methods of his contemporary Richardson and others, he devised what he described as ‘comic epics in prose’, which are in effect the first modern novels in English, leading straight to the works of Dickens and Thackeray” (Dictionary, 1996b, p. 206). O personagem que, na obra de Fielding, determina o enredo de *Tom Jones*, em certo ponto é apresentado como objeto da aplicação, por preceptores escolhidos para tal tarefa, de um sistema

¹ O grau de ataque de Voltaire e a ironia a essa forma de abordar a ciência, aos respectivos conceitos utilizados seguindo Aristóteles e os *professores* que a promoviam, constituem o contexto para as proposições do narrador sobre a educação, como a que aparece no capítulo 22 – *Do que aconteceu na França a Cândido e Martinho*, onde o primeiro, querendo ser apresentado pelo “abade Périgord” a uma atriz que o cativara pelos “ares de senhorinha Cunegundes”, porque fora “educado na Alemanha, quis saber das etiquetas, e de que modo se tratavam na França as rainhas da Inglaterra” (Voltaire, 1964, p. 99, sem grifo no original); ou como a proposição agregada ao título no frontispício de *Cândido, ou o otimismo*, onde Voltaire (1964, p. 5) indica o texto como “*traduzido do alemão*” – editado postumamente em francês –, com autoria atribuída ao “Senhor Doutor Ralph, com os acréscimos encontrados no bolso do Doutor, por ocasião de sua morte em Minde, no Ano da Graça de 1759” (sem grifo do original). A forma satírica dessa referência continua a ser feita no século XX. Em *Língua* (1985), o brasileiro Caetano Veloso, que iniciou curso universitário em Filosofia, afirma: “Se você tem uma idéia incrível / É melhor fazer uma canção. / Está provado que só é possível / Filosofar em alemão”.

teórico educacional que deveria restringir a natureza humana do jovem personagem. *Tom* é introduzido como tal no “Capítulo 2 – *Aparece o herói dessa grande história com péssimos presságios. Um contozinho de espécie tão baixa que alguns poderão julgá-lo indigno da sua atenção*” (Fielding, p. 64). A natureza humana é salientada, no texto, pelo comportamento de um jovem, situando o personagem na idade em que, ainda dando vazão à vontade individual – no conceito de Schiller: dominando nele o *impulso sensível* – e não conformado ou obediente ao sistema vigente, o personagem sofre o enfrentamento das circunstâncias sociais, sendo, nesse confronto, gradativamente ajustado ao padrão cultural dominante.

A concretização da *educação*, em torno da qual está construído o enredo, é o esforço que dirige a narrativa até os últimos parágrafos do texto literário, quando, no final da trama, é indicada a concretização da formação do jovem. O narrador informa que “tudo o que na natureza de Jones tinha alguma tendência para o vício foi corrigido”, por um lado, pela “conversação contínua” com *Althworthy*, o **proprietário das terras e da casa**, e pela “**união com** a encantadora e virtuosa **Sofia**”, com quem teve dois filhos. Abrindo para a perspectiva da interpretação da circularidade da experiência humana – como ocorre em *Memórias de um sargento de milícias* –, o narrador atribui a *Tom Jones*, numa expressão irônica sobre o processo de acomodação ou *domínio da natureza* pela qual passou, a *sofia* (ou: a *sabedoria*), porque “**por meio da reflexão** sobre as suas loucuras passadas, adquiriu ele uma discrição e uma prudência raríssimas em pessoas dotadas de índole viva como a sua” (Fielding, p. 614, sem grifo no original). Em determinado ponto do enredo, o narrador já tinha feito constar que, apesar da *natureza* que permitia elaborar *péssimos presságios*, o jovem tinha – como proposto pela perspectiva antropológica da teologia católica – “uma disposição benigna” (Fielding, p. 73). Em *Tom Jones*, todo o *Livro 3* aborda o projeto de *formação do jovem*, que é apresentado como aquele em que “pode colher o leitor algumas sugestões relativas à educação das crianças” (Fielding, p. 63). Numa formulação que pode ser pensada como uma caricatura do propósito de Dante, na *Divina comédia*, que dirige o texto para o narratário *lettore/lettore*,¹ no terceiro capítulo do *Livro 3* de *Tom Jones* são introduzidos, como anunciado no anterior, “rapidamente **ao leitor**” o “caráter” do “Sr. Square”, o filósofo, e o do “Sr. Thwackum”, o sacerdote, que emitem “opiniões [...] com algumas razões” sobre os dois meninos abrigados pelo dono da casa (Fielding, p. 68; 71, sem grifo no original). O

¹ Cf. os cantos 8, 16, 20, 25 e 34 do *Inferno*; 8, 10, 17, 29, 31 e 33 do *Purgatório*; e 5, 10 e 22 do *Paraíso* (Dante, 2002a).

segundo preceptor, o sacerdote *Sr. Thwackum*, é referido como “a pessoa a quem o Sr. Allworthy **cometera** a instrução dos dois”¹ (Fielding, p. 71, sem grifo no original), cuja opinião era a de “que o espírito humano, desde a Queda [de *Adão e Eva*, do *Paraíso*], não era senão um poço de iniquidades, enquanto não fosse purificado e redimido pela graça”, expressando uma posição teológica que aponta para a discussão existente no âmbito intelectual e religioso da Inglaterra da época. O nome do primeiro preceptor citado – o filósofo, *Sr. Square* –, pode ser adstrito à área da geometria, preocupação central dos filósofos *mecanicistas*, e permite ser compreendido desde uma das acepções registradas na gíria, que refere *square* como a “person (considered to be) out of touch with new ideas, styles, etc: *I’m not even a ~, I’m a cube! I’m rigidly conventional and old-fashioned*” (Dictionary, 1974, p. 836).

Se o *caso*² abordado na obra é o do comportamento de *Tom Jones*, o objeto da discussão dos preceptores e o tema que organiza o enredo específico do capítulo 3 do *Livro 3* é “a pergunta triunfante” com a qual, retoma o narrador, o *sacerdote* “rematara o seu discurso”, questão “para a qual não temia resposta nenhuma, a saber: – Poderá alguma **honra** existir independente da **religião**?” (Fielding, p. 68, sem grifo no original). A resposta do *filósofo*, naquele embate, segue a linha filosófica *metafísica* que pode ser encontrada também no enunciado de Leibniz (p. 192-199), por exemplo, no capítulo 29 – *As idéias claras e obscuras, distintas e confusas*, dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, interpretado pelo literato inglês de modo chistoso: “A isso respondeu Square que era impossível discorrer à luz da filosofia sobre certas palavras enquanto não se lhes tiver estabelecido previamente o sentido: que dificilmente se encontrariam duas palavras de significação mais vaga e mais incerta do que as mencionadas”, além disso, “que eram quase tantas as opiniões diferentes sobre a **honra** como sobre a **religião**. – Mas – prosseguiu, – se por honra quereis dizer a **verdadeira beleza natural da virtude**, sustentarei que ela pode existir independentemente de qualquer religião” (Fielding, p. 68-69, sem grifo no original). Inserindo na disputa entre os dois personagens a discussão intelectual entre duas correntes da *metafísica* do século XVIII, os “dogmas” do personagem *rigidly conventional*, *sr. Square* são apresentados pelo narrador como

¹ No original: “In the morning, when Tom attended the reverend Mr. Thwackum, the person to whom Mr. Allworthy **had committed** the instruction of the two boys” (Fielding, 2002a, sem grifo no original).

² O comportamento é ilustrado sempre na relação entre prática e teoria: “Um incidente ocorrido mais ou menos a esse tempo mostrará melhor ao leitor os caracteres desses dois rapazolas [*Tom Jones e Master Blifil*] do que o faria a mais longa dissertação” (Fielding, p. 64-65).

“diametralmente opostos” aos do *sacerdote*, expressando o *filósofo* a idéia de que “a **natureza humana** era a **perfeição de toda a virtude**, e que o **vício era um desvio de nossa natureza**, assim como o é uma deformidade do corpo” (Fielding, p. 69, sem grifo no original). Este *dogma* – da *beleza natural da virtude* –, apresentado pelo personagem *filósofo*, *Sr. Square*, é ao mesmo tempo o objeto de atenção e da sátira, elaborada de um modo mais simples do que Machado de Assis o faz pela formulação do *Humanitismo*, e fica mais evidente quando a formação do próprio *filósofo*, encarregado de uma parte da educação dos jovens *sobrinhos* do proprietário de terras, o “Sr Alworthy, é enunciada no texto. O preceptor *filósofo*, “que residia, havia já algum tempo, em casa do” tio de *Tom Jones* e de *Blifil*, “se bem não fossem as suas partes naturais [o cérebro] de primeira qualidade, aperfeiçoara-as grandemente por meio de uma **educação erudita**”. O *Sr. Square* “era profundamente **lido nos antigos**, e **mestre declarado de todas as obras de Platão e Aristóteles**. Grandes modelos em que se lhe **abordoara** a própria formação; às vezes, de acordo com a opinião de um, às vezes, com a de outro. **Em moral**, era **declaradamente platônico** e, em **religião**, **propendia para o aristotelismo**” (Fielding, p. 68, sem grifo no original), caracteriza-o representando o modo de pensar dos filósofos *mecanicistas* da época. Na continuidade do texto, a teoria que informa a educação do preceptor *filósofo* é contraposta ao *caso* que podia ser constatado pela observação do comportamento ou caráter do *professor*. O contraste, indicado no segmento de texto, dá o tom da zombaria pretendida pelo literato:

Mas, embora se tivesse, como dissemos, **alicerçado em Platão para formar a sua moral**,^[1] **anuía perfeitamente à opinião de Aristóteles**, que reputava esse grande homem mais por filósofo ou especialista,^[2] que propriamente por legislador. E levava assaz longe esse pensamento; tão longe, com efeito, que **chegava a considerar toda a virtude como uma questão puramente teórica**. É verdade que **nunca o afirmou**, pelo que eu soube, a ninguém; **sem embargo**, se lhe atentarmos um pouco ao procedimento, **não podemos deixar de pensar que essa era a sua verdadeira opinião**, pois **isso reconciliará perfeitamente algumas contradições** que, de outra forma, **se lhe poderiam notar no caráter** (Fielding, p. 68, sem grifo no original).

¹ No original: “But though he had, as we have said, formed his morals on the Platonic model, yet he perfectly agreed with the opinion of Aristotle, in considering that great man rather in the quality of a philosopher or a speculatist, than as a legislator” (Fielding, 2002b), permitindo a leitura da mediação *tomista* para o sistema indicado.

² No original: “in considering that great man rather in the quality of a philosopher or a **speculatist**, than as a legislator” (Fielding, 2002b, sem grifo no original), apontando para a terminologia acadêmica em uso a partir da época moderna, a que designa o criador de sistemas ideais; enquanto “en *Aristóteles*, especulación y θεωρία coinciden claramente” (Diccionario, 1983, p. 208).

Considerada a *virtude* como alocada no âmbito teórico – ou: *das idéias* – no primeiro parágrafo do capítulo 4 do *Livro 3*, o narrador de *Tom Jones* defende-se contra “algumas falsas interpretações ou perversões do [...] pensamento” e o faz resumindo a argumentação e apontando para a divergência indicada entre a *teoria* e o *real*, na proposição, ressaltando que, naquele romance, “não é a religião nem a virtude, senão a ausência delas, que se expõe ao ridículo” (Fielding, p. 69). A discussão dessa divergência é salientada no capítulo 5 do mesmo *Livro*, onde é conhecido o *caso* que, no enredo, envolve os dois *sobrinhos* em um problema de comportamento, *caso* sobre o qual “muitas pessoas divergiram” do julgamento de “Square e Thwackum no tocante ao procedimento dos dois rapazes” (Fielding, p. 72). O sarcasmo é sublinhado pela sobreposição do conhecimento filosófico do autor ao enunciado do narrador. No título do capítulo 7 do *Livro 3* – “Em que surge em cena o próprio autor” (Fielding, p. 77), ocorre a intromissão explícita do narrador, no texto, concretizada num grau diferente do elaborado por outros literatos; de acordo com John Blutt (p. 20), naquele capítulo de *Tom Jones* se está “close to the hearth of the novel”. Em outro ponto do texto, em que se pode perceber a utilização dos mesmos recursos textuais aplicados por Machado de Assis em *Memórias póstumas de Brás Cubas* – como o entabular, no texto, a conversa com o *leitor*; a citação de autores; o uso do latim, a referência implícita a segmentos de textos de outras obras –, o narrador, ao explicar o *caso* da disputa dos *sobrinhos* pela atenção de uma “bela viúva”, no capítulo 6, insere, pela voz do narrador, a discussão das doutrinas do *sacerdote* – a lei divina – e do *filósofo* – a eterna lei da natureza – quanto à cobiça da riqueza ou da beleza:

Não quiséramos, contudo, imaginasse o leitor que pessoas com o caráter de Thwackum e Square empreendessem alguma coisa nesse sentido, já censurado por alguns rígidos moralistas, sem examiná-la inteiramente e sem considerar se se tratava ou não (para empregar a expressão de Shakespeare) de ‘matéria de consciência’. Thwackum sentiu-se estimulado ao cometimento pela reflexão de que cobiçar a irmã do próximo não foi proibido em parte alguma; e sabia ser norma na construção de todas as leis que *Expressum facit cessare tacitum*. O que quer dizer o seguinte: ‘Quando um legislador expressa claramente a sua intenção, não podemos imputar-lhe a intenção que nos apraz’. Como certas mulheres, portanto, são mencionadas na **lei divina** que nos proíbe cobiçar os bens alheios, e como não se faz menção de irmãs, concluiu pela sua legitimidade e, no que respeita a Square, que era o que se chama um pândego, ou caçador de viúvas, este conciliou facilmente a sua escolha com a **eterna propriedade** [ou : *essência*] das coisas (Fielding, p. 75, sem grifo no original).

Num contexto diferente daquele do final do século XIX, em que competiam diferentes elaborações sistemáticas sobre a *lei da natureza* e no qual a religião estava excluída do centro do debate, a evidência do sentido moral dado em *Tom Jones*, texto do século XVIII, está dada pelo fato do *sacerdote* e do *professor* serem apresentados como personagens e tornado claro pela afirmação de que a *ausência de religião e de virtude* é que são o objeto do *ridículo*. A questão é corroborada pela sentença do narrador, apresentada no mesmo parágrafo, que indica o desacordo entre *teoria* e o *real*, pois “se o Sr. Thwackum não tivesse negligenciado demais a virtude, e Square, a religião, na composição dos respectivos sistemas, e ambos não tivessem posto completamente de lado toda a bondade natural do coração, nunca teriam sido apresentados como objetos de irrisão nesta história” (Fielding, p. 70). De acordo com John Butt (p. 19), o mote que dirige o enredo de *Tom Jones* está em que “it is only by the most careful scrutiny that we can see beneath appearances and find the true springs of human action”. Para o analista, o texto é considerado como um trabalho intertextual realizado com a forma do texto épico, significando também o grotesco da situação do *ideal* diante do *caso particular*: “The best critical theory of the day was agreed that an epic should have a beginning, a middle, and an end; the causes of the action, and that in the causes might be observed two opposite ‘designs’, the hero’s and the design of those who opposed him” (Butt, p. 20). Os seis primeiros *Livros* de *Tom Jones*, em que está caracterizado o conflito entre *teoria* e *real*, propõe o analista, apresentam a oposição construída pela definição do caráter do personagem e da relação dele com os demais; é o conflito – como o estabelecido entre o *Brás Cubas* de antes e o de depois do encontro com *Pandora*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas* – que move para a ação que pode ser considerada como construção *antiépica*. Tal motivo, no enredo proposto pelo autor inglês,

turns Tom away from his house into a series of adventures on the high road [...]. They fill the second six books of the novel and correspond, in epic terms, to ‘the Shipping off of *Aeneas*, his Voyages, his Battles, and all the Obstacles he met with, which (in the words of Le Bossu, the chief authority on epic structure at that time) ‘compose a just Middle; (for) they are a Consequence of the Destruction of Troy ... and these same Incidents require and End’ (Butt, p. 21-22).

Não se pode deixar de observar, ainda, que a abordagem dirigida aos *casos* – que John Butt (p. 22) denomina de “Fielding’s doctrines of the Good-Natured Man and the deceptiveness of appearances” – está enunciada na direção oposta da formulação *épica* de Alexander Pope, apresentada em *Essay on Man* e definida como um propósito no subtítulo *The design*. Pope (2002) propõe-se, ao escrever “some pieces on human life and manners” tratar o tema “more satisfactory” se o trabalho for iniciado “with considering **Man in the abstract**, his nature and his state” (sem grifo no original). Se a comparação com a adoção da *lei geral*, assumida por Pope, torna evidente a oposição entre os fundamentos filosóficos que sustentam os posicionamentos dele e de Fielding, além desse aspecto, pode-se considerar como argumento também a indicada centralidade do tema do capítulo 7 do Livro 3 de *Tom Jones*, tema relacionado à “natureza humana” (Fielding, p. 77), anunciado pelo autor já no *Prólogo*: “busquei vigorosamente inculcar que a virtude e a inocência dificilmente poderão ser prejudicadas a não ser pela indiscrição, única coisa que freqüentemente as expõe às ciladas que lhes armam o dolo e a vilania” (Fielding, p. 11). Essa abordagem do autor inglês permite situar o texto num quadro da discussão filosófica do século XVIII, da relação entre *essência* e *aparência*, uma vez que, para estar a Virtude a salvo, o narrador constituído por Fielding (p. 78) enuncia, reafirmando a perspectiva satírica do texto: “**Não basta** que os vossos desígnios, digo mais, que as vossas o caso do texto elaborado por Sterne, este é o contraponto para que o relato seja considerado como fracasso da *vida* do narrador; como também é importante, como trabalho intertextual feito pelo literato inglês, considerar o registro feito pelo historiador grego nos *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates* (In: Sócrates, p. 29–164) e na *Ciropédia*, onde consta a “genealogia de Ciro” (Nascentes. In: Xenofonte, v. 1, p. 12) e o especial empenho de Xenofonte na descrição da educação recebida pelo *príncipe persa*. Esse mesmo material escrito por Xenofonte, citado por Sterne e por Machado de Assis, foi utilizado como base intertextual na elaboração da descrição de *Ciro* que Camões apresentou nos versos 48-49 do canto 10, do *épico Os Lusíadas*. Se pensado no contexto da elaboração da poesia *épica*, de Pope e Klopstock,¹ o recurso da inserção dessa figura no texto de Sterne, pode estar indicando um recorte satírico marcado pela adoção, junto com outros recursos textuais, da perspectiva que pode ser chamada também de antiépica. O *relato do*

¹ Poetas citados por de Maistre e por Machado de Assis, nas obras analisadas. Os autores buscam os mesmos modelos da antiguidade (entre os quais, por exemplo, *Ciro*) que podem ter sido tomados como base para construções literárias de tipo *épico* e que abordavam temas políticos e/ou literários, ou, ainda que continham referências à nascente ciência.

fracasso desse projeto educativo, denominado *TRISTRA-paedia* e apresentado como tendo sido elaborado pelo *pai* do narrador de *A vida e as opiniões do cavalheiro Tristram Shandy*, chama a atenção justamente para a questão da falta de relação causal que pode haver entre uma *teoria* ou *projeto*, elaborado na linguagem, e o resultado efetivo da aplicação dele. Essa questão da não correspondência que pode haver entre uma teoria e o fenômeno abordado é acentuada pelo fato do narrador, *Tristram*, expressamente apresentar – no capítulo 16 do *Livro 5* – o empreendimento da *TRISTRA-paedia* como “sistema de educação [elaborado] para mim” (Sterne, p. 358), isso depois de já ter sido indicado, no capítulo 12 do mesmo *Livro* um outro empreendimento frustrado do *pai*, que pretendia ter escrito uma “*Vida de Sócrates*”, em que Xenofonte está referido implicitamente. A obra em que se empenhava o *pai Shandy*, esclarece o narrador – em numa nota de rodapé inserida no texto literário – “permanece em estado de manuscrito, na posse da família, juntamente com outros escritos seus que serão, todos ou a maioria, publicados no seu devido tempo” (Sterne, p. 355). A *TRISTRA-paedia* é descrita como um empreendimento projetado pelo *pai* mesmo diante do fato de não ter conseguido educar nem o próprio irmão nem os filhos mais velhos; no caso da publicação do projeto para a educação de *Tristram*, ele é confrontado também, além daquela que o texto já indicava de diferença entre *teoria* e *fenômeno*, com a “má sorte” do narrador “em seus três primeiros grandes lances” para ser um vitorioso, estes manifestos por ocasião da “genitura”, do “nariz” e do “nome” (Sterne, p. 359). O projeto do *pai*, afirma o narrador, para a educação do *filho*, que envolvia seus melhores esforços, seguia a “teoria de Giovanni della Casa, arcebispo de Benevento”.¹ *Tristram* mostra-se, no texto, crendo que o *pai* teria dado “dez dos melhores acres da propriedade de Shandy para ter sido o inventor da dita teoria” (Sterne, p. 356). Também o resultado dessa *doutrina* projetada pelo *pai* redundava em um novo fracasso, conta o narrador, repetindo o propósito do *pai* na redação da *Vida de Sócrates*, e seguindo o mesmo resultado obtido pelo *arcebispo* na respectiva *teoria*. Todos os *fracassos* indicados no texto implicam uma sátira para com as *teorias* propostas, efeito obtido pela indicação da discrepância entre a

¹ O *arcebispo* “era um gênio de grande talento e fértil imaginação; não obstante todos esses generosos dons da natureza, que o deveriam ter espicaçado a levar avante o seu *Galateo*, era ele dominado por uma impotência que o impedia de avançar mais do que uma linha e meia no espaço de um dia inteiro de verão: esta incapacidade de Sua Graça vinha de uma crença que o afligia, – a qual crença era a de que – *viz*, sempre que algum cristão estivesse escrevendo um livro (não para seu deleite privado, mas) com a intenção e propósito, *bonâ fide*, de imprimi-lo e revelá-lo ao mundo, seus primeiros pensamentos eram sempre tentações do maligno” (Sterne, p. 360).

teoria e o fenômeno. O descompasso era tal, na aplicação do projeto educacional do pai de *Tristram*, que o narrador se mostra, no texto, expressamente obrigado a apresentar uma explicação para o narratário:

Esta é a melhor narrativa que tenciono fazer do lento progresso de meu pai na composição de sua *Tristra-paedia*, na qual (como eu disse) se estava empenhando havia três anos e pico, infatigavelmente; mal chegara a completar então, pelos seus próprios cálculos, metade da empresa a que se propusera; a desgraça era que todo esse tempo fiquei totalmente negligenciado e entregue aos cuidados de minha mãe; e, o que era não menos mau, devido ao mesmo atraso a primeira parte da obra, em que meu pai pusera o melhor dos seus esforços, tornou-se inteiramente inútil, – a cada dia que passava, uma ou duas páginas perdiam sua pertinência. – (Sterne, p. 361).

Na elaboração de *A vida e as opiniões do cavalheiro Tristram Shandy* o autor demonstra, pelo trabalho intertextual realizado, a erudição e o domínio do conhecimento em áreas como as da História e da Filosofia. Essa questão aparece pelo modo do autor trabalhar com a linguagem, justamente pelo fato do jogo construído com os dados da tradição, de modo a elaborar interpretações e cronologias que são singulares e que, na comparação com os textos das áreas indicadas, indicam a sátira pretendida pelo autor. A questão aparece principalmente no que se refere ao papel da linguagem para fazer a relação entre pensamento e fenômeno. Um exemplo dessa prática, recorrente no texto, é dada pela construção – explorando de modo intenso a relação intertextual – que apresenta uma descrição do percurso da mercadoria “PENSAMENTO” dos antigos que chega ao século XVIII. A formulação do parágrafo, ao mesmo tempo em que, trabalhando com dados da tradição, expressa a discrepância entre a explicação construída literariamente e os *fatos*, é apresentada contando, na construção do texto, ainda com digressões; com troca significativa de vocabulário; com explicações e adendos; com indicações dos enganos do entendimento; com hipótese levantada contra uma convicção apresentada; e pela exploração da inserção de sinais gráficos, como também o fez Fielding no subtítulo do 3 do Livro 2 de *Tom Jones*: “III. The Character of Mr. Square the Philosopher, and of Mr. Thwackum the Divine; with a Dispute Concerning——.” (Fielding, 2002b). No texto de Sterne, explorado nas suas mais variadas possibilidades e num volume importante, este tipo de recurso gráfico, no segmento de texto destacado, tem a função de dar as ênfases do texto para aparentar o enunciado oral:

Da estranha maneira como ocorreu a morte de Cornélio [personagem de *Hamlet*], transitou meu pai para a de Sócrates e pôs-se a fazer, para o tio Toby, um apanhado das alegações do filósofo [1] aos seus juízes; — era irresistível — não a oração de Sócrates, — mas a atração de meu pai por ela. [...] Nenhum período havia na oração de Sócrates que finalizasse com palavra mais curta do que *transmigração* [das almas] ou *aniquilação* [do corpo], — ou que tivesse em seu meio um pensamento menos elevado do que *ser* — ou *não ser* [segmento de texto de *Hamlet*]. — o ingresso num novo estado de coisas, ainda não experimentado, — ou num longo, profundo e tranqüilo sono, sem sonhos nem perturbação. — *Nós e nossos filhos nascemos para morrer um dia, -- mas nenhum de nós nasceu para ser escravo.* — Não — agora cometi um engano; esse é um trecho da oração de Eleazar, conforme registrada por Josefo[2] (*De Bell. judaic.*) — Eleazar confessa que o tirou dos filósofos da Índia; muito possivelmente, **Alexandre**, o Grande, quando invadiu a Índia, após ter dominado a Pérsia, entre as muitas coisas que **roubou**, — roubou também esse pensamento; por tal meio este [pensamento] foi levado, se não pelo próprio Alexandre o trajeto todo (pois sabemos que morreu na Babilônia), ao menos por um dos seus soldados, até a Grécia; - da Grécia foi ter a Roma, - de Roma à França, — e da França à Inglaterra. — **É assim que as coisas se passam.** —

Por **via terrestre**, não posso conceber outra hipótese. —

Por **via marítima**, o pensamento **poderia** facilmente ter descido o Ganges até o Sinus Gangeticus, ou a baía de Bengala, depois passar para o mar Índico e, seguindo a rota do comércio, (visto ser então desconhecido o caminho das Índias pelo cabo da Boa Esperança) ter sido levado, junto com outras drogas e especiarias, mar Vermelho acima até Judá, o porto de Meca, ou então Tor ou Suez, cidades ao fundo do golfo, e daí, por caravanas, até Copto, apenas a três dias de viagem, de onde desceria o Nilo diretamente até Alexandria; ali o PENSAMENTO seria desembarcado bem ao pé da grande escadaria da **biblioteca alexandrina**, — **depósito** onde poderia ser colhido. — Por Deus! que roteiro tinham de cumprir os sábios naqueles tempos! (Sterne, p. 355-356, sem grifo no original).

Em todo este segmento de texto, trabalhado sobre os dados históricos que tratam do modo pelo qual o conhecimento dos filósofos gregos chegou à Europa, as informações são reinterpretados sob um lógica singular, constituindo a própria possibilidade de elaboração de interpretação sobre fatos — como uma *opinião* possível enunciada entre outras omitidas — o objeto da sátira. O tratamento dos *PENSAMENTOS* como se fossem mercadorias transportadas, trabalhada num mesmo texto que indica o fracasso de teorias, reforça essa possibilidade de ver o tema tratado no texto literário. No segmento transcrito, a descrição das rotas do

¹ As *alegações* devem estar embasadas no texto, escrito por Platão: *Defesa de Sócrates* (In: Sócrates, p. 3-27), que não contém oração.

² *Eleazar*, citado em Números 20²⁸; e 26¹ é o filho de Aarão, que, na tradição veterotestamentária, acompanha Moisés na fuga do Egito. Da nota de José Paulo Paes (In: Sterne, p. 625) para a citação de *Tristram*: “historiador judeu (37-c.95), autor de *As guerras judaicas*. A observação de Sterne acerca de Eleazar é incorreta, pois na sua oração, este não diz o que lhe atribui o romancista, o qual se vale da falsas citação para satirizar as teorias correntes em sua época de que as artes e as ciências se tinham originado no Oriente, de onde se difundiram pela Europa”.

transporte dos *PENSAMENTOS* apresentada pelo narrador, primeiro como convicção – a indicação da rota das conquistas territoriais, militares, e por rota comercial – e depois pela hipótese levantada – *se a rota fosse a marítima* –, também coloca em questão, de modo implícito na construção, o valor de verdade de interpretações elaboradas. A inserção de observações sobre as afirmações feitas no texto e a utilização do trabalho intertextual para expressar a idéia¹ apresentada, além das interrupções constantes no encadeamento lógico, causando a descontinuidade que é a regra de todo o enredo das *opiniões* de *Tristram*, como proposto por Sterne no título do romance, indicando para a preocupação do autor com a linguagem e também para a exploração da potencialidade dela numa perspectiva diferente da adotada na epistemologia *realista*.

Numa abordagem temática diferente, com especificidades de contexto, o autor francês também trabalha com a dificuldade provocada pela linguagem para a expressão das idéias. As vantagens e desvantagens da alternativa que a *nova maneira de viajar* apresenta, contando com “uma alma desembaraçada da matéria a ponto de a fazer viajar sozinha quando se julga oportuno” (Maistre, p. 26) e tratando até da mistura entre os dados da “*memória*” com o “sono”, que proporcionou uma visita de “mortos” que chegavam “em fila: Hipócrates, Platão, Péricles, Aspásia e o Doutor Cigna com sua peruca” (Maistre, p. 91) ao seu *quarto*, são apresentadas pelo narrador de *Viagem ao redor do meu quarto* ao narratário depois de explicitado, no capítulo 6, que o assunto tratado no texto “não é senão para os metafísicos” (Maistre, p. 26). Por “observações” que fez, explica o narrador, ele percebeu “que o homem é composto de uma alma e de uma besta”, numa composição que é decidida no fim do enredo pela constatação que remete à formulação de Pascal – “nunca percebi com mais clareza que sou *duplo*” –, e provoca a recomendação final do narrador: “Ó minha besta, minha pobre besta, toma cuidado de ti!” (Maistre, p. 97-98). No enredo, antes de enunciada a conclusão avessa à metafísica, no último capítulo, a formulação apresentada – da destinação do texto aos *metafísicos* – gera o esforço da explicação proposta sobre a união possível desses “dois seres são distintos”, que “de tal modo encaixam um no outro, ou um

¹ Em outro exemplo: “— Ora, meu pai costumava, um pouco à maneira de Jó (no caso de jamais ter existido um homem que tal – pois, se não existiu, põe-se fim à questão. — [...] – Meu pai [numa situação como a de Jó], dizia eu, costumava, quando as coisas iam muito mal para ele, especialmente no primeiro arrebato de sua impaciência, – perguntar-se por que fora gerado, desejar estar morto ele próprio, – e algumas vezes coisas até piores. — E quando a provocação era muito forte e a mágoa lhe infundia aos lábios poderes fora do comum – dificilmente poderíeis distingui-lo, senhor, do mesmo Sócrates” (Sterne, p. 356).

sobre o outro, que é preciso que a alma tenha certa superioridade sobre a besta, para estar em condições de distinguir uma da outra”. O aprendizado sobre essa *separação* veio de “um velho professor”, continua o narrador, que seguia o ensinamento de “Platão”, este metafísico que “chamava” de “matéria” não a *besta*, mas “a *outra*”, isto é, a *alma*, e esta é a “chave” determinante das “idéias” e das “ações” da “descoberta metafísica” assumida pelo narrador e apresentada no texto ao narratário, que, afirma, “vai derramar a maior clareza sobre a natureza do homem; é o prisma com o qual se poderá **analisar** e **decompor** as **faculdades do homem**, separando o poder animal dos raios puros da inteligência” (Maistre, p. 26-27, sem grifo no original). No esforço por tornar clara essa *explicação* de *fatos*, pela linguagem, o narrador multiplica, no texto, os exemplos sobre a *separação*, deixando implícito, no texto, que ela é fácil de fazer na *idéia* mas não no *fato*. A ironia para com essa *separação metafísica* é completada no capítulo 9: “Espero ter desenvolvido, suficientemente, as minhas idéias nos capítulos anteriores para dar o que pensar ao leitor, e para o pôr em condições de fazer descobertas nessa brilhante carreira” (Maistre, p. 31).

O tema da relação entre linguagem e fenômenos— ou para a falta dela —, que é abordada de modo crescente pelos intelectuais, no contexto do *Iluminismo*, aparece explorado também nos textos literários de Sterne e de Maistre, ao lado de outros motivos específicos e importantes na constituição desses enredos, como o das referências intertextuais — incluídas a utilização de *figuras* e *tópicos* da tradição e de determinados recursos textuais — e o fato de que a atenção do narratário é dirigida para a elaboração de obras — de caráter científico e pedagógico — inseridas nos respectivos enredos, como o faz Machado de Assis ao indicar, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, a existência dos *quatro volumes manuscritos* de *Quincas Borba*, que foram *queimados*. O ponto comum, sob o critério da forma dos textos indicados, publicados por de Maistre e por Sterne, é o de que ambos salientam de modo mais claro, dentro da elaboração do texto literário, o tema que era estudado pelos filósofos, da diferença entre o pensamento e a expressão dele pela linguagem. O trabalho literário colocava em evidência, pela elaboração de enredos que apontam para essa diferença, a observação deles para essa questão da relação complexa entre expressão de uma idéia sobre fatos e os fatos em si — que Machado de Assis, na crônica de 21 fev. de 1885 já pode chamar de *Ding an sich* —, sobre os quais se constitui uma explicação que os fatos pretendem referir e que

vem a ser apenas uma interpretação entre outras possíveis – na expressão contida em *O nome da rosa*: na *infinita vertigem dos possíveis*. Os autores dos textos literários, se considerado que a prática satírica opera também sobre o tema da linguagem, participam no debate dos intelectuais do século XVIII sobre epistemologia, debate com conseqüências para a ciência e para a política, que iniciou no *ocidente* e de modo claro nos enfrentamentos do século XIV, que ocorreram dentro da área da Teologia. Se observado o trabalho dos literatos, há uma crescente secularização do tratamento do tema, acompanhando o movimento da sociedade, e uma diversificação dos recursos textuais adotados, especialmente se considerado o aumento do uso de sinais gráficos para significar idéias que passam a exigir maior comprometimento do leitor para com a interpretação. Pela comparação dos recursos intertextuais utilizados por Machado de Assis com os autores dessa vertente da tradição literária, incluído o uso dos sinais gráficos, pode-se perceber que ele se integra nessa tradição, marcando uma posição no debate da linguagem dentro de um texto – no caso, *Memórias póstumas de Brás Cubas* – com especificidades dessa abordagem para o contexto brasileiro de 1880. Essa tradição, que encontra paralelo em expressões de outros segmentos da arte, entra no século XX, quando os autores acentuam o uso de estratégias diferentes para abordar o tema da linguagem na construção das respectivas obras. A análise do texto *Memórias póstumas de Brás Cubas* como obra que está inserida nessa tradição, com especificidades que podem ser apontadas, deve ser realizada numa linha diferente da proposta de Earl Fitz, em *The Memórias póstumas de Brás Cubas as (proto) type of the modernist novel: a problem in literary history and interpretation*. Nesse artigo, o segmento formado pelo capítulo 138 – *A um crítico*, por exemplo, é citado como “an example of metafiction”¹ e percebido como aplicação de estratégia “associated with literary modernism” (Fitz, p. 10-11). O conceito *modernismo* literário, no artigo, corresponde, pela proposição do analista, ao século XX e permite que o texto seja classificado, a partir da análise da pura apresentação do texto, como “an eclectic work that freely mixes highly diverse forms, styles, and techniques”; o texto, que para o analista, “catches the eye of the literary historian primarily because of its strikingly avant-garde style, structure, and *Weltanschauung*, for it possesses numerous technical and philosophic features which make it [*Memórias póstumas de Brás Cubas*] seem to have been written **much later** than it was” (Fitz, p. 7, sem grifo no original). A comparação com os

¹ Cf.: “the kind of writing that takes as one of its central concerns the nature and process of fiction writing itself” (Fitz, p. 11).

textos da tradição que adotam um viés de sátira, especialmente a partir de meados do século XVIII, considerado o contexto das mudanças que ocorriam na sociedade e que incluíam tanto a secularização do conhecimento como o aumento do mercado de textos escritos, mostram Machado de Assis operando dentro dela. Earl Fitz argumenta – “speaking metacritically” – que o narrador de *Memórias póstumas de Brás Cubas* “makes the interpretative frame of reference for the text not only his own moral development as the narrator /protagonist, but also the evolution of the text itself” para criar “the kind of solipsistically defined universe that many critics, including Allen Tate, have long associated with literary modernism”; a perspectiva do analista é a de considerar o texto pelo objetivo de “gradually undermining his own declarations of reliability”, integrando, para tal, “certain eighteenth and nineteenth-century novelistic structures, techniques, and modes of expression with some very twentieth-century features, including an extensive use of metaphor, metonymy, synecdoche, ellipsis and ironical reversal” (Fitz, p. 11). Enquanto o analista considera o texto como alheio ao debate entre correntes filosóficas que tratam do estatuto da linguagem na história do *ocidente*, já desde o século XVIII, além de não relacionar o acento dado pelos literatos ao uso dos recursos gráficos e à exploração das possibilidades da linguagem com o movimento que se acentua, também na área da filosofia, no século XX, o resultado é o da classificação do texto como “a complex and hybrid work of art, one dominated, however, by its distinctly modernistic aspects” (Fitz, p. 11).

De modo diferente de Earl Fitz, pode-se considerar que esse trabalho textual concretizado por Machado de Assis em *Memórias póstumas de Brás Cubas* faz parte de um grupo específico de obras elaboradas por literatos que participam de uma vertente da tradição que discute o *realismo*. Esses literatos mostram a adesão a essa vertente pelo modo de utilização da linguagem e dos dados da tradição e, também, pela constante do modo de referir filósofos como Parmênides, Platão, Aristóteles e os metafísicos que seguem nessa vertente, pensadores que constroem sistemas com a pretensão de que eles representam a Verdade. Entre outras questões específicas que podem ser observadas em cada um dos textos, considerado o critério da linguagem, o ponto comum salientado pelos literatos é o das possibilidades abertas pelo uso dessa mesma linguagem como modo de expressão das idéias, abrindo ainda a atenção que deve haver para a lógica implicada tanto no esforço de elaboração do enunciado, pelo autor, como no esforço realizado num

trabalho interpretativo pelo *leitor/ouvinte* dele, isso porque nenhum enunciado – e, por extensão, nenhuma teoria – tem o poder de subordinar o fenômeno de que trata aos próprios enunciados e porque sempre novas abordagens de tratamento do fenômeno podem ser propostas.

Para estudar a forma do texto *Memórias póstumas de Brás Cubas*, colocado na relação com a tradição formada por um grupo de textos que adota o viés da sátira e mostrando o mesmo personagem, *Brás Cubas*, passando por uma mudança no modo de avaliar a sua vida depois de um evento significativo – uma *epifania* seguida da *morte* e a continuação da capacidade *pensar* depois dela –, é importante verificar a modificação introduzida na elaboração da comunicação entre narrador e narratário durante o século XVIII, que foi explorada e aprofundada de modo específico, de acordo com o material recortado para observação, em obras de Heine, Poe, Carlyle, além de Machado de Assis. Dada pela relação direta estabelecida entre o narrador e narratário, causando uma impressão mais forte nos textos constituídos contando com um narrador autodiegético, outras possibilidades exploradas pelos autores resultam de modificações do ponto de vista sobre determinado evento ou assunto, pelo recurso já utilizado por Shakespeare no teatro, de inserir observações paralelas de determinados personagens, sobre o enredo em andamento, que são dadas a conhecer ao espectador.¹ A dinâmica dada por Shakespeare ao texto elaborado para o teatro, quando aplicada ao texto literário, permite que o narrador estabeleça, nessa relação com o narratário, ainda um recorte específico, em determinados pontos do texto, que destaca um determinado *leitor* ou algum subgrupo do elemento narratário do texto, que é escolhido arbitrariamente e recebe especial atenção do narrador. No capítulo 22 de *Viagem ao redor do meu quarto*, por exemplo, o narratário dirige-se ao “leitor sensível” e pede perdão se, involuntariamente, o relato apresentado pediu “algumas lágrimas”; sobre tal capítulo, com conteúdo discutível por triste, e que tinha sido já “rejeitado” outras vezes em que “se apresentava à pena o capítulo que” o narrador informa ter acabado “de escrever”, isso por causa da promessa feita a si mesmo, de “não deixar ver” no livro “senão a face risonha” de sua “alma”; dado o fato

¹ Cf., por exemplo, em *Cymbeline*, ato 2, cena 1: “First Lord. What got he by that? You have broke his pate with your bowl. 4 Sec. Lord. [Aside.] If his wit had been like him that broke it, it would have run all out...”; e no ato 1, cena 2: “Clo. If my shirt were bloody, then to shift it. Have I hurt him? 4 Sec. Lord. [Aside.] No faith; not so much as his patience. First Lord. Hurt him! his body s a passable...”; em *The Two Gentlemen of Verona*, ato 5, cena 2: “...it is too little. Thu. I ll wear a boot to make it somewhat rounder. 8 Jul. [Aside.] But love will not be spurred to what it loathes. Thu. What says she to my face?...”; em *As You Like It*, ato 3, cena 3: “thee and thy goats, as the most capricious poet, honest Ovid, was among the Goths. Jaq. [Aside.] O knowledge ill-inhabited, worse than Jove in a thatch d house! Touch...”; em *Titus Andronicus*, ato 4, cena 2: “Boy. My lords, with all the humbleness I may, I greet your honours from Andronicus; [Aside.] And pray the Roman gods, confound you both! 8 Dem. Gramercy, lovely Lucius:...”; em *Timon of Athens*, ato 3, cena 1: “to you. Flam. I thank you, sir. 4 Enter LUCULLUS. Serv. Here s my lord. Lucul. [Aside.] One of Lord Timon s men! a gift, I warrant. Why, this hits right; I dreamt...” (sem grifo no original).

da redação apresentada, o narrador recomenda: “se alguém achar que em verdade eu poderia ter cortado este capítulo, pode rasgá-lo no seu exemplar, ou atirar o livro ao fogo” (Maistre, p. 51). O narrador dirige-se, na seqüência do texto e ignorando os demais *leitores*, inclusive o *sensível*, à “minha querida Jeni”; dedicando-lhe aquela “obra”, pois, registra, “se tiver a tua aprovação, [a obra] terá a de todos os corações sensíveis e delicados; e se tu perdoares as loucuras que algumas vezes me escapam [na narrativa] a meu pesar, ousou desafiar todos os censores do universo” (Maistre, p. 51). Sterne, em outro exemplo deste tipo de procedimento apresentado no relato *autobiográfico* da *vida* e das *opiniões* (que indicam para o comportamento intelectual oposto ao de alguém dogmático, defensor de uma *idéia fixa*) de *Tristram*, inclui o tratamento de um evento ocorrido por ocasião do próprio nascimento do personagem pelo qual ele é mostrado no ato de perceber ter incorrido num problema de expressão da idéia pela linguagem, de relação incoerente estabelecida entre o relato sobre o tempo decorrido *de fato* no evento para o qual é pedida a atenção do narratário.¹ Nos três parágrafos que formam um segmento de texto, no capítulo 8 do *Livro 3*, em que o narrador dirige-se especificamente ao “meu hipercrítico” (Sterne, p. 127), por ter-se dado conta do problema da descrição elaborada, o tema abordado é o das diferentes concepções de tempo² contempladas no relato de *Tristram*. O problema do uso da *linguagem* para explicar os *fatos*, uma vez colocado na obra literária, retoma, numa forma específica, o mesmo problema do valor de uma descrição e o de uma *interpretação* elaborada na relação com o *fenômeno observado*, questão que ganhava crescente importância no debate entre os filósofos da época, encaminhada numa discussão entre as diferentes vertentes que culminou, em 1871, com a proposta de oposição à metafísica apresentada por Kant na *Crítica da razão pura*, e que foi adotada por Schiller nas *Cartas para a educação estética da humanidade*. Quando inserido no texto literário por Sterne, a forma dada ao texto faz com que a descrição inversossímil do percurso da distância de “apenas oito escassas milhas [...] de ida e volta”, percorridas *no tempo da narração* seja o

¹ “Faz cerca de hora e meia de leitura razoável [de *A vida e as opiniões do cavalheiro Tristram Shandy*] desde que o tipo Toby tocou a sineta e Obadiah recebeu ordem de encilhar um cavalo para ir buscar o dr. Slop, o parteiro; --- pelo que ninguém pode dizer que não dei a Obadiah tempo suficiente, poeticamente falando, e tendo também em vista a situação de emergência, tanto de ir como de voltar; --- conquanto, verdadeira e moralmente falando, o homem mal tivesse tido tempo de calçar as botas” (Sterne, p. 127).

² Especificado no primeiro dos três parágrafos: “- e, após verificar não ter excedido dois minutos, trinta segundos e três quintos, --- tomar a si insultar-me por tal quebra da unidade, ou melhor, probabilidade de tempo; - eu lembraria a ele que a idéia de duração e dos seus modos simples advém tão-só do encadeamento e sucessão de nossas idéias, --- e é o verdadeiro pêndulo escolástico --- pelo qual, homem de formação universitária que sou, serei julgado neste particular, --- abjurando e abominando a jurisdição de todos os outros pêndulos, quaisquer que sejam” (Sterne, 127).

objeto da atenção especial do narrador e o motivo de alteração com um dos *leitores*, recortado da relação estabelecida pela narrativa:

se o hipercrítico quiser examinar isto e resolver-se, ao fim e ao cabo, a pegar o pêndulo e medir a verdadeira distância entre o toque da sineta [ouvida por Obadiah] e a batida à porta [...]. Se o meu hipercrítico for obstinado,^[1] - insistindo em que dois minutos e treze segundos não são mais do que dois minutos e treze segundos, --- depois de eu ter dito deles tudo quanto podia, --- e em que esta alegação, **conquanto possa salvar-me dramaticamente, me condenará biograficamente,** ^[2] **convertendo o meu livro,** a partir deste exato momento, **num ROMANCE confesso (um livro que, antes, era apócrifo);** — se eu me vir assim acochado — ponho então fim imediato a toda a objeção e controvérsia --- informando-o de que Obadiah mal se havia distanciado sessenta jardas dos estábulos quando topou com o dr. Slop [o parteiro] (Sterne, p. 127, sem grifo no original).

A solução literária da controvérsia colocada pela falta de relação entre descrição apresentada e possibilidade do evento ter ocorrido como descrito, antevista pelo narratário e gerada por um problema de formulação da idéia pela linguagem, está dada pela mudança drástica do relato, quando *Tristram* faz *Obadiah* *topar com o parteiro perto dos estábulos*. Com outro tipo de intencionalidade do que a de um filósofo que trate desse assunto e podendo adotar outro tipo de estratégia – na linha proposta por Swift – para evidenciá-lo, a elaboração desse tema no enredo de um texto literário e as soluções propostas diferem também na comparação que se pode fazer entre eles. No capítulo 138 – *A um crítico*, por exemplo, numa situação semelhante, de indicação da discrepância entre o fato e o relato de *Brás Cubas*, a solução adotada por Machado de Assis (1970, v. 13, p. 376) foi a de fazê-lo exclamar, reclamando do problema causado pela linguagem do ponto de vista da interpretação do enunciado: “*Valha-me Deus! é preciso explicar tudo*”. Sterne, na mesma situação elaborada no segmento citado, faz o narrador dirigir-se ao *hipercrítico* e, logo depois, encerra abruptamente a discussão encetada com a recomendação de que o assunto seja decidido pelo próprio narratário: “**imagine-o** [o *fato* da busca do *parteiro*] consigo mesmo” o *leitor*, propõe, escapando do debate ao voltar-se, levando também a atenção do narratário, para o próprio ato da escrita: “– mas seria melhor que isto abrisse um novo capítulo”³ (Sterne, p. 128, sem grifo no original). No

¹ No original: “intractable” (Sterne, 2002).

² No original: “will damn me biographically” (Sterne, 2002).

³ No original: “Imagine to yourself; – but this had better begin a new chapter” (Sterne, 2002).

caso de *Viagem ao redor do meu quarto*, num outro exemplo, o recurso textual da indicação da elaboração de uma obra que se destina à educação do narratário é utilizado para contar implicitamente o fato da prisão e para colocar em discussão a leitura do autor sobre a arbitrariedade da decisão quanto ao tempo de duração daquela viagem, inusitada, ao *redor do quarto*. Essa discussão sobre a duração da *viagem*, que o narrador quer explicar, é incluída como abordagem do enredo e apresentada como decisão dependente de fatores incertos. O recurso textual aponta para o fator importante da dificuldade dada pela descrição de um fato, ao mesmo tempo em que chama a atenção para a possibilidade da dupla interpretação dela. A explicação sobre o tempo utilizado para a *viagem* tem pelo menos duas interpretações possíveis: a que corresponde aos dias daquela *viagem do pensamento* e aos dias da prisão *de fato* do autor, tempo utilizado para a redação do texto que foi editado por decisão do irmão do autor, o filósofo Joseph-Marie, Conde de Maistre:¹

Existe tanta **gente curiosa** nesse mundo! Estou convencido de que **desejariam saber** por que foi que a minha viagem ao redor do meu quarto durou **quarenta e dois dias em vez de quarenta e três, ou de qualquer outro espaço de tempo**; mas **como o explicarei ao leitor, se eu próprio o ignoro?** Tudo o que posso garantir, é que **se a empreitada para o seu gosto é extremamente longa**, de mim não dependeu abreviá-la; deixando de lado qualquer vaidade de viajante, **eu me teria contentado com um capítulo**. É verdade que estava no meu quarto com todo o prazer e comodidade possíveis, mas, ah!, eu não era senhor de sair dele à vontade; **creio**, mesmo, que sem a intervenção de certas pessoas poderosas que se interessavam por mim, e para as quais o meu reconhecimento é inextinguível, **teria tempo até de publicar um in-folio, tanto estavam dispostos a meu favor os protetores** que me faziam viajar no meu quarto.

Contudo, **sensato leitor**, vê como esses homens não tinham razão, e **compreende bem, se puderes, a lógica que vou te expor**.

Pode haver algo mais natural e mais justo do que esganar um indivíduo, que pisa no seu pé por descuido. [...]

Vê-se que não há nada mais lógico e, contudo, existem pessoas que desaprovam tão louvável costume! Mas, e isso é conseqüente como tudo o mais, essas mesmas pessoas que a desaprovam e querem que ela seja considerada uma falta grave, tratariam pior quem se recusasse a cometê-la. Mais de um infeliz, para se conformar com o parecer dessas pessoas, perdeu a sua reputação e o seu emprego; de modo que quando se tem a desgraça de ter o que se chama *um caso*, **não se faria mal em tirar à sorte para se saber se convém acabar com ele, segundo as leis ou segundo o costume**, e como as **leis e os costumes são contraditórios, os juízes poderiam jogar**

¹ “It may be said that de Maistre became a writer by chance. When a young officer at Alexandria, in Piedmont, he was arrested for dueling. Having been sentenced to remain in his quarters for forty-two days he composed his *Voyage autour de ma chambre*. He added some chapters later, but did not judge the work worthy of being published; but his brother, however, having read the manuscript, had it printed (1794)” (Bertrin, 2002).

aos dados a sua sentença. E provavelmente também é a uma decisão dessa espécie que convém recorrer para explicar por que e como a minha viagem durou exatos quarenta e dois dias (Maistre, p. 23).

3.3 Figuras e linguagem: recursos textuais contra sistemas ideais

A ênfase na indicação do descompasso na relação – mediada pela linguagem – entre qualquer *teoria* e o fenômeno ao qual ela se refere, é acentuada em determinados textos literários do século XIX que compartilham a utilização dos mesmos recursos textuais introduzidos por Machado de Assis em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Esse tema está presente, secundado por um viés satírico, em determinadas obras de Heine, Poe, Carlyle e, nesses textos literários, a abordagem introduz o embate com as correntes da filosofia que, no século XIX, retomam as propostas *metafísicas* – ou: *realistas* –, nas linhas derivadas ou de Platão ou de Aristóteles e apresentadas no vocabulário do debate científico e político da época. As linhas de elaboração da ciência que, em meados do século XIX, receberam os títulos de *neokantismo* ou *materialismo*, já estavam esboçadas no trabalho de cientistas do século XVIII, como Buffon, e de filósofos, como Lamettrie; Helvetius; Diderot; d’Alembert; e Turgot.¹ Os contornos específicos dessas vertentes podem ser observados como antagônicos aos procedimentos que, de modo crescente, estavam sendo propostos pelos pensadores, na linha da investigação dos fenômenos que seguiam o empirismo (Dictionary, 1996a, p. 119) inglês e que, afastados do *realismo*, como Voltaire, discutiam tanto o absolutismo político como o dogmatismo religioso, empenhando-se, por isso, na defesa da livre expressão do pensamento. O debate, elaborado sob a forma de sátira das propostas *metafísicas* ou *realistas*, com a derivação das implicações delas para a ciência e para a política, está exposto nos trabalhos textuais formulados por literatos como Rabelais, Erasmo, Swift e Voltaire. Enquanto os dois primeiros faziam a sátira da situação utilizando o vocabulário filosófico e teológico do final da Idade Média, promovendo o debate das concepções *tomistas* dentro da igreja católica e no contexto de repressão às reformas religiosas, Swift reagiu, participando desse mesmo embate, dentro do contexto da formulação clara do problema provocado

¹ Vogt, Moleschott, Büchner são os representantes do materialismo mecanicista; Lênine e Stálin os que adotam o materialismo dialético (Brügger, p. 654); Sylvio Romero utilizava os termos como equivalentes.

também pelas novas correntes de ciência, naquelas que discutiam a autoridade dos *realistas*. *Discourse concerning the mechanical operation of the spirit: in a letter to a friend: a fragment*, por exemplo, contém a elaboração de um segmento denominado *A discourse* apresentando notas de rodapé e referências eruditas no próprio texto literário, além de citar os membros da “Academy of the Beaux Esprits, in New England” (Swift, 1955, p. 169); esses mesmo tipos de recursos textuais foram utilizados depois por Sterne, por Heine e por Poe. Como Swift, em *A Tale of a Tub* e em *The battle of the books*, Voltaire tratou de temas filosóficos da época em determinadas obras da sua produção literária e teatral.

A participação desses literatos no embate com os pensadores que adotavam correntes filosóficas de base epistemológica *realista*, os que pretendiam hegemonia na formulação de sistemas explicativos da realidade elaborados na ciência e na política – ambos já como campos diferenciados dos temas da teologia e com soluções específicas para os problemas colocados na prática do domínio da natureza no contexto do início da *Revolução Industrial* – pode ser detectada pelo fato de que há recorrência, nas obras observadas, no modo de referir as autoridades do *realismo*, como Platão e Aristóteles. No século XIX, essa referência caracteriza também os grupos políticos que se orientam por sistemas organicistas, elaborados sobre esse fundamento epistemológico, como, por exemplo, os *republicanos franceses* que foram identificados pelo título de *sans-culotte*. A forma da apresentação desse tema, do descompasso entre *teoria e real*, nos textos literários já no século XIX, pode ser identificada, entre outros pontos, por uma série de recursos textuais utilizados de modo solidário pelos literatos, reforçando tanto o viés satírico adotado como o dinamismo oferecido pelos mesmos recursos aplicados nos novos contextos. Os literatos manifestam o que pode ser chamado de apoio recíproco do trabalho realizado, que aparece pelo exame da forma dos textos, pela utilização de figuras específicas inseridas nos respectivos enredos produzidos e de determinadas elaborações lógicas apresentadas como construções possíveis na linguagem. Os recursos aplicados estão, dentro de cada uma das obras estudadas, interligados, subsidiando a manifestação da intencionalidade do autor. Esses recursos podem ser estudados como constantes dos textos e, observados sob o critério da forma, subsidiam a análise do conjunto e iluminam a ocorrência deles em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Esses tópicos específicos utilizados pelos literatos, que no conjunto aparecem como recorrentes,

observados em paralelo ao modo solidário de operar com a linguagem, indicam as características próprias do emprego deles nos textos de cada período; para ilustrar a indicação das especificidades em cada aplicação, a demonstração dos dados levantados pode ser facilitada pela apresentação dos textos, em cada tópico tratado, formando subgrupos, sob a anotação de que esses dados não podem ser isolados uns dos outros e que um critério de classificação pode ser estabelecido unicamente com finalidade didática, para apontar a aplicação deles no conjunto dos textos estudados. Dito de outro modo, o trabalho de comparação não pretende a definição de uma tipologia que possa servir de critério para enquadrar e classificar outros textos que não participam do grupo observado, como é procedimento característico do realismo aristotélico. Os quesitos destacados e observados no conjunto de textos literários, priorizando os do século XIX, são: a **referência** que os autores fazem a **obras e autores** da área acadêmica da Filosofia, pela relação estabelecida com a da Ciência; a **criação de personagens** ou a **elaboração de discursos** orientados por *sistemas*, definidos nos textos, que determinam questões importantes dos respectivos contextos; a inclusão de **figuras literárias** da tradição como indicativo da solidariedade entre esses autores, que são trabalhadas intertextualmente e cooptadas para a finalidade do enredo com significação definida no enredo novo, com destaque para o nome de **Voltaire** e situações registradas em *Cândido, ou o otimismo*; e a **exploração das potencialidades da linguagem**.

A **referência a obras e autores** de Literatura, de Filosofia e História, e das Ciências apresentadas nos textos de modo explícito ou implícito, está voltada, nas obras, para a atribuição do significado específico da proposição, trabalhada a partir do ponto do enredo em que estão inseridos. É importante ter presente que o significado proposto pelo literato, com a inserção de determinada referência no texto, opera em dois níveis que podem funcionar de modo independente, isto é, se o segmento é lido dentro do enredo proposto, ele recebe o sentido dali, mas, uma vez considerado o dado da tradição inserido no segmento, a leitura permite o estabelecimento de uma interpretação com auxílio desse conhecimento, qualificando-a de modo que a compreensão possa ser concretizada, pela marca colocada pelo autor, num jogo irônico dentro de um contexto determinado, por exemplo, de embate entre diferentes modos de pensar ou de abordar os fenômenos referidos. Nos textos editados no século XIX, que já referem o tópico político da *Revolução*

*francesa*¹ para apresentar o posicionamento dos autores e promover o embate contra sistemas filosóficos e políticos autoritários (representados também por palavras como *metafísica*, *teoria*, *ensaio*, *tratado* ou *idéia*), e na tentativa de minar o recurso à autoridade, base da argumentação do tipo *escolástico*,² os literatos citam expressamente – num contexto de zombaria – Platão e/ou Aristóteles. O estagirita,³ preceptor de Alexandre Magno, foi nomeado explicita ou implicitamente nos textos do século XVIII e nas obras de Heine, de Carlyle, de Poe e Machado de Assis. Platão é referido explicitamente em *Cândido*, ou o *otimismo*;⁴ em *Viagem ao redor do meu quarto*,⁵ em *Idéias: o livro de Le Grand*,⁶ em *Sartor resartus*,⁷ em *Eureka: an essay on the material and spiritual universe*,⁸ e, de modo exemplar nessa forma adotada pelo grupo recortado para observação, em *Bon-Bon*. Ironizando a formação de seitas filosóficas *realistas*, Poe caracteriza o personagem, que dá o nome ao conto, como “*restaurateur*”, “skilled in the philosophy of that period”, indicado como tendo ocorrido “during the reign of ———” (Poe, 1950, v. 4, p. 99), formulação que

¹ Cf. em De Maistre (p. 93), por exemplo: “Estava lendo um número do *Monitor* [Instituição dos *Jacobinos*] que anunciava a **decadência das artes e das ciências** [Discurso de Rousseau]” (sem grifo no original); em Heine (1995, p. 47), por exemplo: “Como posso eu, o discípulo de Le Grand, ouvir injuriar o **Imperador**? [...] O grande **Imperador!**” (sem grifo no original); em Carlyle (1956, p. 34; 46), por exemplo: “the very **Napoleon**, the very Byron, in some seven years, has become obsolete, and were now a foreigner to his Europe” ou “Art thou the malignest of Sansculottists, or only the maddest?” (sem grifo no original); em Poe (p. 54): “Upon some of these Bon-Bon caught a glimpse of the letters *Machi-Maza-Robesp*—with the words *Caligula*, *George*, *Elizabeth*” (sem grifo no original); e em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, por exemplo: “**Napoleão**, quando eu nasci, estava já em todo o esplendor da glória e do poder; era **imperador** e granjeava inteiramente a admiração dos homens. Meu pai, que a força de persuadir os outros da nossa nobreza, acabara persuadindo-se a si próprio, nutria contra ele um ódio puramente mental. Era isso motivo de renhidas contendas em nossa casa, porque meu tio João, não sei se por espírito de classe e simpatia de ofício, perdoava no **déspota** o que admirava no **general**, meu tio padre era inflexível contra o **corso**, e outros parentes dividiam-se: daí as controvérsias e as rusgas” (Assis, 1970, v. 13, p. 52, sem grifo no original).

² A ação dos literatos do século XIX segue a campanha realizada pelos *modernos* nos séculos XVII e XVIII. Cf. capítulo 14 – *La Querella de antiguos y modernos*, de *La tradición clásica* (Highet v. 1, p. 411-449).

³ Heine (1995, p. 73-74), conta sobre a “causa secreta da guerra” que dura “5588 anos”, guerra contra “os tolos”; nela, os “razoáveis” são apresentados “enrincheirados nas suas antigas obras aristotélicas”. Carlyle (1956, p. 26) propõe, também elaborada por inteligências superiores, uma “Cause-and-Effect Philosophy of Clothes, as of Laws”, de Montesquieu. Poe (1950, p. 1116; 112, respectivamente), em *Bon-Bon*, informa, sobre o sabor das almas: “I found that Horace tasted very much like Aristotle”; e indica a contribuição do filósofo: “A clever book that of yours, upon my honor. It’s a work after my own heart. Your arrangement of the matter, I think, however, might be improved, and many of your notions remind me of Aristotle. [...] There is only one solid truth in all that he has written, and for that I gave him the hint out of pure compassion for his absurdity. I suppose, Pierre Bon-Bon, you very well know to what divine moral truth I am alluding?” “Cannot say that I——”. “Indeed! – why it was I who told Aristotle that by sneezing, men expelled superfluous ideas through the proboscis.”; tema repetido em *Eureka: an essay on the material and spiritual universe*, entre outras referências ao filósofo: “The fame of this great man depended mainly upon his demonstration that sneezing is a natural provision, by means of which over-profound thinkers are enabled to expel superfluous ideas through the nose” (Poe, 1950, v. 4, p. 134).

⁴ No capítulo 25 – *Visita à casa do senhor Pococurante, nobre veneziano*, depois da avaliação do *nobre* sobre o valor de obras de música, pintura e literatura, entre elas as de Horácio, Cícero e Milton, respondendo à avaliação de *Cândido* sobre a felicidade do proprietário dessas obras, diz o interlocutor, recorrendo ao argumento da autoridade: “Não percebeis, disse Martinho, que ele vive saturado do que tem? Disse Platão, há muito tempo, que os melhores estômagos não são aqueles que repelem todos os alimentos” (Voltaire, 1964, p. 123).

⁵ Platão é citado no capítulo 6, destinado aos “metafísicos”, para “derramar a maior claridade sobre a natureza do homem” e no capítulo 42 (Maistre, p. 26-27; 91, respectivamente).

⁶ Platão é citado no capítulo 3 e, no 14, as *idéias platônicas* (Heine, 1995, p. 25; 14, respectivamente).

⁷ Platão é citado nos capítulos 2 e 10 do *Livro 1*; o *misticismo platônico*, nos capítulos 10 do *Livro 2* e capítulo 1 do *Livro 3* (Carlyle, 1956, p. 9; 49; 149; 156, respectivamente).

⁸ Cf. o recurso à autoridade: “Among a tribe of philosophers who pride themselves excessively upon matter-of-fact, it is far too fashionable to sneer at all speculation under the comprehensive *sobriquet*, ‘guess-work.’ The point to be considered is, *who* guesses. In guessing with Plato, we spend our time to better purpose, now and then, than in hearkening to a demonstration by Alcmaeon” (Poe, 1950, v. 4, p. 224), este último relacionado na escola dos *Pitagóricos antigos*, que propunha o cérebro como órgão central dos sentidos, nome citado frequentemente nos textos de Platão (Dicionário, 1983, p. 596). A ironia quanto ao recurso à autoridade é apresentado também por Lewis Carroll, sobre o poder das palavras no capítulo 9 – *The Mock Turtle’s story*, em *Alice’s adventures in Wonderland* (Carroll, p. 105-116) e no capítulo 6 – *Humpty Dumpty*, em *Through the looking glass* (p. 93-109).

abre a possibilidade de tal *filósofo* ter vivido em qualquer lugar ou tempo, também adotada por Manuel Antonio de Almeida na primeira proposição de *Memórias de um sargento de milícias*. O personagem *Pierre Bon-Bon*, no texto, é o autor de um “*pattés à la fois*”, de um ensaio “*sur la Nature*”, de pensamentos “*sur l’Ame*”, de observações “*sur l’Esprit*” e também foi capaz de produzir “an ‘*Idée de Bon-Bon*’”¹ (Poe, v. 4, p. 99), apresentado pelo narrador através da relação daquela obra *sistemática* com as *idéias* que podem ser identificadas com as de toda uma série de pensadores *realistas*,² cujos nomes e obras estão registrados na História da Filosofia e foram trabalhados de acordo com a intencionalidade do autor, que, por exemplo, apresenta *Bon-Bon* reinterpretando o trabalho de Kant do mesmo modo que o fez Schopenhauer:

Bon-Bon had ransacked libraries which no other man had ransacked – had more than any other would have entertained a notion of reading – had understood more than any other would have conceived the possibility of understanding; and although, while he flourished, there were not wanting some authors at Rouen to assert “that his *dicta* evinced neither the purity of the **Academy**, nor the depth of the **Lyceum**” – although, mark me, his doctrines were by no means very generally comprehended, still it did not follow that they were difficult of comprehension. It was, I think, on account of their self-evidency that many persons were led to consider them abstruse. It is to Bon-Bon – but let this go no farther – it is to Bon-Bon that **Kant** himself is mainly indebted for his metaphysics. The former was indeed not a **Platonist**, nor strictly speaking an **Aristotelian** – nor did he, like the modern **Leibniz**, waste those precious hours which might be employed in the invention of a *fricassee* or, *facili gradú*, the **analysis of a sensation**, in frivolous attempts at reconciling the obstinate oils and waters of ethical discussion. Not at all. Bon-Bon was **Ionic** – Bon-Bon was equally **Italic**. He reasoned *à priori* – He reasoned also *à posteriori*. His **ideas** were **innate** – or **otherwise**. He believed in **George of Trebizonde** – He believed in **Bossarion**. **Bon-Bon was emphatically a – Bon-Bonist** (Poe, 1950, v. 4, p. 100).

¹ Na proposição “If his *omelettes* – if his *fricandeaux* were inestimable, what *littérateur* of that day would not have given twice as much for an “*Idée de Bon-Bon*” as for all the trash of “*Idees*” of all the rest of the *savants*?”, o conteúdo do termo *littérateur* aproxima-se do conteúdo apresentado, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, no capítulo 72 – *O bibliômano*.

² Sobre os nomes conhecidos, referidos no segmento de texto literário: Jônicos (séculos VII-V: antigos: Tales de Mileto; Anaximandro, Anaxímenes de Mileto; Diógenes de Apolônia); ítálicos (séculos VI-IV, Magna Grécia: pitagóricos antigos); o grego Jorge de Trebizonda (mestre de latim em Mantua, Veneza, Florença e Roma), tradutor de obras gregas; partidário de Aristóteles, traduziu a *Retórica e Problemas*, de Aristóteles; sua arrogância e incompetência provocou conflitos, entre outros, com o platônico Bessarion (Diccionario, 1983, p. 595-597). Jorge de Trebizonda (cf. Myers, 2002; e Bertin, 2002), provavelmente, foi uma das figuras importantes tomadas como modelo por Umberto Eco para a construção do personagem, cego, *Jorge*, em *O nome da rosa*.

A *metafísica* de Platão, e por extensão a do catolicismo *tomista*,¹ ganha relevância na caricatura realizada por Poe, nesse conto, quando desenhada num jogo construído dentro do enredo que mostra a visita do *Diabo* ao *filósofo*. O objetivo específico do encontro, na trama, diante da morte iminente do *metafísico*, é o do *Diabo* cumprir o ritual de levar mais uma alma para a morada eterna. A cena do encontro, no texto, apresenta *Bon-Bon* no desempenho de sua atividade intelectual, descrita também ao modo de caricatura e com elementos que participam de outros textos observados: “Having completed a scrutiny whose exact purpose was perhaps unintelligible to himself, he drew close to his seat a small table covered with books and papers, and soon became absorbed in the task of retouching a **voluminous manuscript**, intended for publication on the morrow” (Poe, 1950, v. 4, p. 106, sem grifo no original). Na seqüência, uma *conversa* é entabulada entre os personagens, depois do “metaphysician” ter tido a atenção chamada para o fato novo – “He had been thus occupied for some minutes when ‘I am in no hurry, **Monsieur Bon-Bon**’ suddenly whispered a whining voice in the apartment” (Poe, 1950, v. 4, p. 106, sem grifo no original). Depois do esforço elucidativo empreendido pelo *Diabo*, porque o *filósofo* não compreendia o motivo daquela presença, o *visitante* passa a informar, para demonstrar o próprio poder, que as grandes idéias dos filósofos e as motivações dos grandes acontecimentos históricos tinham sido, de fato, contribuições dele para a Humanidade. Para justificar a afirmação, o *Diabo* historia a sua relação com um *amigo* grego, contando a *Bon-Bon* o evento do encontro:

‘There was **Plato**, too,’ continued his Majesty, modestly declining the snuff-box and the compliment it implied – ‘there was Plato, too, for whom I, at one time, felt all the affection of a friend. You knew **Plato**, Bon-Bon? – ah, no, I beg a thousand pardons. He met me at Athens, one day, in the Parthenon, and told me he was distressed for **an idea**. I beg him write down that ο νοῦς ἐστιν αὐλός [o entendimento é aulo/flauta²]. He said that he would do so, and went home, while I

¹ Por exemplo: “A pair of green spectacles, with side glasses, protected his eyes from the influence of the light, and at the same time prevented our hero from ascertaining either their color or their conformation. About the entire person there was no evidence of a shirt, but a white cravat, of filthy appearance, was tied with extreme precision around the throat and the ends hanging down formally side by side gave (although I dare say unintentionally) **the idea of an ecclesiastic**. Indeed, **many other points both in his appearance and demeanor might have very well sustained a conception of that nature**. Over his left ear, he carried, after the fashion of a modern clerk, an instrument resembling the *stylus* of the ancients. In a breast-pocket of his coat appeared conspicuously a small black volume fastened with clasps of steel. This book, whether accidentally or not, was so turned outwardly from the person as to discover the words *Rituel Catholique* in white letters upon the back. His entire physiognomy was interestingly **saturnine—even cadaverously pale**. The forehead was lofty, and deeply furrowed with the ridges of contemplation. The corners of the mouth were drawn down into an expression of the most submissive humility. There was also a clasping of the hands, as he stepped toward our hero—a deep sigh—and altogether a look of such utter sanctity as could not have failed to be unequivocally prepossessing. Every shadow of anger faded from the countenance of **the metaphysician**, as, having completed a satisfactory survey of his visitor’s person, he shook him cordially by the hand, and conducted him to a seat” (Poe, 1950, v. 4, p. 108, sem grifo no original).

² O tema pode ter sido inserido por Machado de Assis no conto *A Sereníssima República: conferência do cônego Vargas*: “A flauta também foi um grande auxiliar. Como sabeis, ou deveis saber, [as aranhas] são doidas por música” (Assis, 1994, v. 2, p. 341).

stepped over to the pyramids. But my conscience smote me for having uttered a truth, even to aid a friend, and hastening back to Athens, I arrived behind the philosopher's chair as he was inditing the 'αυλος'. 'Giving the **lamma** [lambda] a fillip [piparote] with my finger, I turned it upside down. So the sentence now read 'ο νους εστιν αυλος' [o entendimento é augusto/sublime] and is, you perceive, the fundamental doctrine in his metaphysics (Poe, 1950, v. 4, p. 113, sem grifo no original).

A forma da ironia e da utilização explícita de dados relativos à metafísica, como os aplicados por Poe no conto, aparece também em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, de modo implícito na indicação da *idade para a ciência e para o governo*; e no capítulo 91 – *Uma carta extraordinária*, onde “Joaquim Borba dos Santos” (Assis, 1970, v. 13, p. 276), anuncia a criação do *monumento intelectual* – o *Humanitismo* – para dirigir a aplicação de um programa político – que poderia ter sido chamado *borbismo* – com a função de *retificar o espírito humano, suprimir a dor, assegurar a felicidade, e encher de imensa glória o Brasil*, pensado ao modo do projeto proposto por Platão. No capítulo 10, na *República*, tratando do governo do comportamento humano, *Glauco* resume a exposição ouvida: “– Compreendo. Tu falas da cidade cujo plano traçamos e que se fundamenta apenas nos nosso discursos, visto que, tanto quanto sei, não existe [cidade como essa] em parte alguma da terra”, ao que Platão responde, enunciando a proposta embasada na epistemologia metafísica que adota, pela voz de *Sócrates*, o narrador do diálogo: “– Mas talvez haja um modelo [de cidade] no céu para quem quiser contemplá-lo e, a partir dele, regular o governo da sua alma. Aliás, não importa que essa cidade exista ou tenha de existir um dia; é somente às suas leis [...] que o sábio [o general-filósofo d'*A República*] fundamentará a sua conduta” (Platão, 2000, p. 319). Tanto Poe como Machado de Assis, assim como os outros literatos dos séculos XVIII e XIX, nos textos observados, trabalham sobre essa elaboração platônica e – seguindo o tipo de construção textual satírica apresentada por Swift, em *The battle of the books* – situam, nos respectivos enredos, o ataque a cada novo contexto espacial e temporal em que a concepção metafísica é rerepresentada. No texto de Swift, de 1697, redigido com a utilização do vocabulário militar da época, as referências biográficas implícitas na descrição da *batalha* caracterizam os grupos dos intelectuais em pugna: “the **antients** was much fewer in number; Homer led the horse, and Pindar the light-horse; Euclid was chief engineer; Plato and Aristotle commanded the bowmen; Herodotus and Livy the foot; Hippocrates the dragoons. The **allies**, led by Vossius and Temple, brought up

the rear” (Swift, 1955, p. 156, sem grifo no original). No segmento estão explicitamente citados – para caracterizar os *inimigos* dos *aliados* – o poeta lírico grego *Píndaro* (séculos VI e V a.C.); *Euclides*, o maior dos geômetras gregos (século IV ou III a.C.). No segmento de texto, ainda, a expressão *bowmen*, com duplo sentido, pode significar tanto *arqueiros* como *submissos* (de *bow* na acepção de “bend the head or body as a sign of respect or as a greeting, or in submission, or to indicate assent”. In: Dictionary, 1974, p. 98), num modo satírico de tratar o argumento da autoridade, utilizado pelos *realistas*; fazem parte do grupo dos *antigos* tanto o historiador grego *Heródoto* (século VI a.C), que institui o uso do termo *história*, como o médico grego *Hipócrates* (século V a.C.). Entre os *partidários* do mesmo ponto de vista do narrador de *The battle of the books*, estão Isaac Vossius (1618-1689), erudito holandês, admirado por Swift; e Sir William Temple (1628-1699), patrono de Swift, um importante articulador da *Querela* entre *antigos* e *modernos* (cf. Highet, v. 1, p. 411-449), que, na Inglaterra e fora dela, abarcava todas as áreas do conhecimento existentes, portanto também a que tratava do tema da forma dos textos literários. Temple, especificamente, publicou, em 1690, *An essay upon the ancient and modern learning* (Dictionary, 1996b, p. 576).

A **criação de personagens** é, pela caricatura implicada, um recurso textual importante adotado pelos literatos e indica, por aspectos contidos na constituição dos respectivos enredos, a sátira como dirigida a um enfrentamento determinado, subsidiado pela adoção de um posicionamento filosófico oposto ao que está sendo atacado. As figuras criadas para atuar nesse sentido têm, predominantemente, a função de personagens nesses textos, como nos casos de *Panurgo* e de *Pangloss*. No século XIX, podem ser distinguidos com função organizadora do enredo, como no caso do (a) *Monsieur Bon-Bon*, em que o narrador apresenta o personagem no ato da redação de um *manuscrito*; de (b) *Diogenes Teufelsdröckh*, cujas folhas soltas que compõem o *manuscrito* descoberto estabelecem o papel do narrador-editor; dos (c) *quatro volumes* que *Quincas Borba* queimou e pretendia escrever novamente, que se tornam a carta e a exposição oral do conteúdo do *sistema* que orienta os projetos de *ciência* e de *governo* de *Brás Cubas*; ou, ainda, (e) da atividade didática praticada por “**Monsieur** Le Grand”, que seguia o “melhor método de ensino” existente na época, dirigido pelas batidas no “tambor” (Heine, p. 44-45, sem grifo no original).

Nesse texto, o antigo professor, que ensinava os alunos ao som dos rufos e de canções revolucionárias francesas, é reencontrado pelo narrador num evento determinado, já no fim da guerra de *Napoleão* contra a Rússia, como um dos soldados “órfãos da glória” que voltavam das batalhas “mutilados, exaustos e, na maioria dos casos, coxeando” (Heine, p. 55). *Monsieur Le Grand*, o professor, é reconhecido pelo narrador numa circunstância específica que contrastava – observa no texto – com a das preleções que fazia sobre os “feitos guerreiros do grande Imperador, e, ao mesmo tempo, tocava as marchas que foram rufadas durante esses feitos” (Heine, 1995, p. 47-48):

Realmente **o pobre tambor francês** parecia ter-se erguido da sepultura em estado de semidecomposição; não era mais do que uma pequena sombra coberta por um chapéu cinzento, sujo e esfarrapado, um rosto de uma palidez mortal com um grande bigode que pendia tristemente por sobre os lábios descorados, os olhos eram como um brasido onde só já brilham algumas centelhas; e, mesmo assim, por uma única dessa[s] centelhas, **reconheci Monsieur Le Grand** (Heine, p. 1995, p. 55, sem grifo no original).

Como nos casos da manifestação da intencionalidade realizada pelo autor através da exploração do tema abordado no texto através do trabalho intertextual, podem ser consideradas, para a análise, as formulações em que ocorrem **elaboração de discursos** dos mais diferentes tipos, enunciados por um personagem-narrador. A forma contempla também, com ênfases diferentes definidas pela abordagem, a incorporação do recurso do relato de uma *vida*, retomando e atualizando para um novo contexto a discussão que pode ser entendida no modelo dado pela *picaresca*, quando essa forma evidencia a distância que pode haver entre o comportamento individual e os sistemas morais, como os propostos pelo catolicismo ultramontano no período denominado de *barroco*. Considerado um período mais extenso da tradição, estes são os casos do *Elogio da Loucura*, elaborado por Erasmo; e das *cartas*, apresentadas com a base do enredo de *Idéias: o livro de Le Grand*. Em *Eureka: an essay on the material and spiritual universe*, todo o texto é uma sátira elaborada sobre o estilo das exposições de idéias científicas, na forma de uma tese demonstrada. O autor inclui no *ensaio*, que leva no título a fórmula verbal grega *heúreka* (achar,

descobrir), além de notas de rodapé,¹ também citações em línguas antigas e modernas, digressões,² remissivas,³ gráficos⁴ e definições.⁵ Uma característica comum aos textos observados é explorada por Poe com maior ênfase nesse texto denominado *Eureka*, pelo enunciado, no texto, de *sistemas* ou *teorias* de *cientistas* que deram a base para as afirmações dos *materialistas* do século XIX, autores nomeados explicitamente e na mesma direção do trabalho textual realizado tanto por Machado de Assis, para referir a *clareza da exposição, a lógica dos princípios, o rigor das conseqüências* da *filosofia nova* de *Quincas Borba*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*; como por Heine, em cujo texto o narrador apresenta o projeto *Das idéias*, pensado e não concretizado em texto, constituindo a expressão que dá o título ao romance. Enquanto o projeto deste narrador, que esteve “no Inferno”⁶ (Heine, p. 20), permanece não escrito pela falta uma capacidade importante do narrador – “Como vê, Madame, solidez e profundidade não me faltam. Só com a sistematização é que tenho mais dificuldades” (Heine, 1995, p. 63) – e num contexto em que é apresentada a distância entre o ensino recebido e o interesse no aprendizado, exemplificada pelo da língua hebraica (Heine, p. 41); em *Eureka* o autor constrói uma exposição exaustiva, apresentada numa construção pedante, de uma *demonstração* que inclui o conhecimento do autor sobre o debate estabelecido entre os cientistas da época e é, ao mesmo tempo, uma denúncia da fragilidade dessas teorias quanto à pretensão de Verdade, quando acentuado o problema do enunciado delas por meio da linguagem. Quanto à *idéia fixa*, indicada explicitamente tanto em *Memórias póstumas de Brás Cubas* como em *Eureka*,⁷ ela é

¹ Por exemplo, em Poe (1950, p. 177): “Succinctly—The surfaces of spheres are as the squares of the radii” é nota para a exposição “But, in any series of concentric spheres, the surfaces are directly proportional with the squares of the distances from the center”. Fielding (p. 235) faz o mesmo com conceitos de ciência, como “crítico” e hipótese “provável” e que são esclarecidos em notas; em Sterne (p. 247), a “amostra de umas poucas páginas do original da obra em latim, *SLAWKENBERGII FABELLA*, recebe uma nota sobre o motivo da apresentação; em Heine (1995, p. 68), a frase de “Schuppius”, “há no mundo mais tolos que pessoas”, recebe a nota “vid. escritos instrutivos de Schuppius, p. 1121”.

² Por exemplo, “I said, just now, that I have described as the tendency of the diffused atoms to return into their original unity, would be understood as the principle of the Newtonian law of gravity” (Poe, 1950, v. 4, p. 160).

³ Por exemplo, “Hitherto, the Universe of stars has always been considered as coincident with the Universe proper, as I have defined it in the commencement of this Discourse” (Poe, 1950, v. 4, p. 150).

⁴ Por exemplo, para representar, na *geometria projetiva*, “the degree of the diffusion” e sua inversão, expressa pelo conceito ““centralization”” (Poe, 1950, v. 4, p. 172). Em Sterne (p. 444-445; 561, respectivamente) os gráficos são utilizados para a “linha razoavelmente reta” ou a “linha precisa”, que descreve a lógica empregada na *narrativa* da própria vida e da do *tio Toby*, ou, ainda a “liberdade”. Em *Memórias póstumas de Brás Cubas* os sinais gráficos representam as assinaturas ou a escrita aleatória de palavras (Cf. Machado de Assis, 1970, v. 13, p. 214; e 384; 110, por exemplo). O recurso é utilizado também por outros autores, como Lewis Carroll (p. 36-37) o faz em *Alice’s adventures in Wonderland*, onde representa graficamente a idéia da personagem sobre a organização lógica do conto apresentado pelo *Mouse*.

⁵ Por exemplo, “This will be found the sole absolute *assumption* of my Discourse. I used the word ‘assumption’ in its ordinary sense” (Poe, 1950, v. 4, p. 152).

⁶ Ali, afirma o narrador, num texto que refere explicitamente a *Divina comédia* e apresenta a crítica do autor: “as coisas apresentam-se bem piores do que os nossos diretores teatrais pensam – senão, também não levariam à cena tantas peças más – no Inferno faz um calor infernal, e quanto lá estive nos dias mais quentes, achei-o insuportável. Não faz idéia do que é o Inferno, Madame. Recebemos poucas notícias oficiais de lá. Mas que digam que as pobres almas que estão lá em baixo têm de ler todos os maus sermões que se imprimem cá em cima – isso é calúnia. Também não é tão mau assim no Inferno, Satanás nunca conceberá torturas tão requintadas. Em contrapartida, a descrição de Dante é um pouco moderada demais, e, na generalidade, exclusivamente poética” (Heine, p. 20).

⁷ Por exemplo: “Our solar system, consisting, in chief, of one sun, with sixteen planets certainly, and possibly a few more, revolving about it at

citada também por Carlyle, quando o autor faz o narrador relatar, sobre a informação contida nas *folhas soltas*, o efeito da notícia recebida por *Diogenes Teufesldröckh*, de que não era um filho legítimo, isto é, que fora adotado e que o fato ocorreu como resultado de um evento aleatório, sem planejamento, sem causa que explicasse a importante função que, de acordo com a *teoria*, sua *vida* deveria ter no organismo visível que é a *natureza*. Tendo recebido dos pais adotivos o nome daquele grego que morava num *tonel* ou *cuba* e que andava com uma lanterna na mão a procura um homem honesto, dados biográficos (cf. Störig, p. 228) que indicam para um comportamento oposto ao das expectativas metafísicas e a seriedade pretendida por *Teufelsdröckh – excremento do diabo –*, o *manuscrito* do personagem *alemão e filósofo* utiliza o vocabulário lógico que constitui uma paráfrase da proposta de Hegel, citado explicitamente – de modo não elogioso – nos capítulos 3 e 10 do *Livro I* (Carlyle, 1956, p. 9; e 51):

‘[...] Sorrow and Wonder, here suddenly united, could not but produce abundant fruit. Such a disclosure, in such a season, struck its roots through my whole nature: ever till the years of mature manhood, it mingled with my whole thoughts, was as the stem whereon all my day-dreams and night-dreams grew. A certain poetic elevation, yet also a corresponding civic depression, it naturally imparted: *I was like no other*; in which **fixed idea**, leading sometimes to highest, and oftener to frightfullest results, may **there not lie the first spring [em germe] of tendencies**, which in my Life have become remarkable enough? **As in birth, so in action, speculation, and social position, my fellows are perhaps not numerous**’ (Carlyle, 1956, p. 82, sem grifo no original).

Quanto ao modo pelo qual os **personagens-tipo** e as construções em que eles estão inseridos são associados aos respectivos enredos pelos autores dos séculos XVIII e XIX, um exemplo importante dessa ação aparece nas construções que tomaram como base as *Viagens de Gulliver*.¹ Voltaire (2002b) descreveu uma viagem, em *Micrômegas*, depois de ter lido, em Londres, esse texto de Swift. Em *Sartor resartus* pode

various distances, and attended by seventeen moons assuredly, but very probably by several others —is now to be considered as an example of the innumerable agglomerations which proceeded to take place throughout the Universal Sphere of atoms on withdrawal of the Divine Volition. I mean to say that our solar system is to be understood as affording a generic instance of these agglomerations, or, more correctly, of the ulterior conditions at which they arrived. If we keep our attention **fixed on the idea** of the utmost possible Relation as the Omnipotent design, and on the precautions taken to accomplish it through difference of form, among the original atoms, and particular inequidistance, we shall find it impossible to suppose for a moment that even any two of the incipient agglomerations reached precisely the same result in the end. We shall rather be inclined to think that no two stellar bodies in the Universe —whether suns, planets or moons —are particularly, while are generally, similar. Still less, then, can we imagine any two assemblages of such bodies —any two "systems" —as having more than a general resemblance. * Our telescopes, at this point, thoroughly confirm our deductions. Taking our own solar system, then, as merely a loose or general type of all, we have so far proceeded in our subject as to survey the Universe under the aspect of a spherical space, throughout which, dispersed with merely general equability, exist a number of but generally similar systems” (Poe, 1950, v, 4, p. 213, sem grifo no original).

¹ O texto de Swift, por sua vez, também trabalha referências a obras, autores e tópicos da tradição. Uma nota de Jack Lynch para o segmento de *Battle of the books* — “This large Castle (to show my *Improvements in the Mathematics*) is all built with my own Hands, and the Materials extracted altogether out of my own Person” — informa que “Many of the Moderns, including [William] Wotton, opositor de William Temple], insisted that modern mathematics self-evidently excelled that of the ancient world. Swift’s attitude toward modern mathematics is evident in *Gulliver’s Travels*, part III, in which he ridicules advances in science and technology” (Swift, 2001a).

ser encontrado outro exemplo desse modo de cooptação do material da tradição por meio de referência implícita contida no enredo, nesse caso pela retomada do tema da *natureza*¹ do ser humano; a referência explícita pode ser exemplificada pelo segmento de texto formado pelo capítulo 99 – *Na platéia*, de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, em que o *defunto-autor* relembra a urgência que sentira, ao completar quarenta anos, de *ver luzir o seu nome*. Estando no teatro, num intervalo entre atos, julgou – descreve – ouvir “grandes aplausos, mas não juro” quando meditava sobre tal projeto; repensando o assunto, evoca a cena, marcando a exposição com personagens-tipo da tradição literária:

Multidão, cujo amor cobicei até a morte, era assim que eu me vingava às vezes de ti; deixava burburinhar em volta do meu corpo a gente humana, sem a ouvir, como o **Prometeu de Ésquilo** fazia aos seus verdugos. Ah! tu [multidão] cuidavas encadear-me ao rochedo da tua frivolidade, da tua indiferença, ou da tua agitação? Frágeis cadeias, amiga minha; eu rompia-as de **um gesto de Gulliver** (Assis, 1970, v. 13, p. 293, sem grifos no original).

Outras ocorrências de personagens-tipo e tópicos da tradição podem ser observadas, em situações nas quais elas são cooptadas para os textos produzidos em contextos diferentes, indicando a associação dos autores a um grupo que partilha de intencionalidade semelhante quanto à elaboração satírica. Em *Eureka: an essay on the material and spiritual universe*, entre outras referências a autores e o uso de termos da ciência, consta o nome de *Laplace*,² autor da idéia da *grande nebulosa central* como ponto de origem da vida, citado quinze vezes naquela *demonstração*, como Machado de Assis o fez uma vez, nessa acepção, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*: “Foi-se o embrião, naquele ponto em que se não distingue Laplace de uma tartaruga” (Assis, 1970, v. 13, p. 285). *Sartor resartus*, por exemplo, também conta com referências a

¹ Carlyle refere Swift nos capítulos 8 – *The world out of clothes*, do primeiro livro, e 11– *Tailors*, do *Livro 3* (Carlyle, p. 1956, p. 42; 217). A idéia de Swift, expressa em *Viagens de Gulliver* é: “‘I cannot but conclude’, says the King, ‘[that] the bulk of your natives to be the most pernicious race of little odious vermin that nature ever suffered to crawl upon the face of the earth’”; e, em carta a Pope, III, 103: “‘I hate ever hated all nations, professions and communities, and all I love is towards individuals. Principally I hate and detest that animal called man, although I heartily love John, Peter, Thomas, and so forth. This is the system upon which I have governed my self many years (but do not tell) and so I shall go on till I have done with them. I have got Materials Towards a Treats proving the falsity of that Definition *animal rationale*; and to show it should be only *rationis capax*’” (Swift, 2003).

² Contemporâneo de Napoleão, sob esse governo o matemático, físico e astrônomo Pierre-Simon Laplace (1749-1827) ganhou ainda maior poder na determinação do programa das Escolas Politécnica e Normal. Seu aporte para a filosofia consistiu na elaboração do conceito Determinismo. Além do *Tratado de mecânica celeste* e da *Exposição do sistema do mundo*, apresentou um *Ensaio filosófico sobre as probabilidades*. Conceitos matemáticos de Leibniz foram retomados por Laplace e idéias do metafísico alemão fundamentaram também sua interpretação sobre a *natureza*. Na introdução de sua teoria escreveu: “*Nous devons envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome; rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux*” (Laplace, 2003a; O'Connor; Robertson, 2002; Tennenbaum, 2002; e Laplace, 2003b).

Laplace; a um *Chinese Mandarin*; a *Sphinx-riddle* (Carlyle, 1956, p. 275; 133; e 97, respectivamente); e com o trabalho sobre a expressão épica de Virgílio, em latim, *clotha* [*clothes* + *a* (desinência de gênero e número)] *virumque cano* (Carlyle, 1956, p. 205, respectivamente), que estão também em *Memórias póstumas de Brás Cubas* (Assis, 1970, v. 13, p. 285; 29; 15; e 110, respectivamente). Exemplos de tópicos da tradição, além dos já citados, podem ser encontrados concomitantemente em *Memórias póstumas de Brás Cubas* e em *Idéias: o livro de Le Grand*, como: *lírio*; *asna de Balaão*; *Leda*; *Moisés*; *Tróia*; *a batalha de Maratona*;¹ *Saturno* (Heine, 1995, p. 71; 61; 59; 25-26; 53, respectivamente). Neste texto estão incluídas também alusões ou referências explícitas a segmentos de textos de épocas diferentes, como “o ‘ser ou não ser ‘hamletiano’”; “os vermes”;² “God d —n! — disse uma vez um inglês”, expressão que lembra incidentalmente o texto de Sterne; “eu e o cão castanho ficávamos calados aos pés da bela senhora, e olhávamos e escutávamos” fazendo lembrar tanto Diógenes como Schopenhauer; e “Signora Laura” (Heine, p. 24; 76; 78; 79; e 81, respectivamente). Numa construção complexa está contida a referência à figura da tradição dada pelo texto de Homero; para indicar, com o auxílio de um verso de Goethe, que ninguém “se separa de boa vontade ‘do hábito agradável de ser e agir’” (Heine, p. 25), estão transcritos, em *Idéias: o livro de Le Grand*, os versos do poeta grego com as palavras de *Ulisses* no encontro com “Aquiles nos infernos como chefe de heróis mortos”. Elogiado pela “fama” adquirida “entre os vivos”, *Aquiles* responde que seria preferível “trabalhar no campo como jornalista / Para um homem pobre, sem bens nem herança, / Que chefiar todo o exército dos que desapareceram pela morte” (Heine, 1995, p. 25-26). Os mesmos versos foram também utilizados pelo mestre da Academia para fundamentar a proposta inversa, apresentada no *Mito da caverna*: o homem que volta para dentro da caverna, depois de ver os objetos sob a luz do *sol*, identificado por analogia com o *Bem*, pergunta retórica do narrador da *República*, “como o herói de Homero, não preferirá mil vezes ser um simples criado de charrua, a serviço de um pobre lavrador, e sofrer tudo no mundo, a voltar às antigas ilusões e viver como vivia” antes, no mundo das *sombras*, sendo as *sombras*, n’*A República*, de Platão (2000, p. 227), justamente o mundo em que

¹ Em *Memórias póstumas de Brás Cubas* é citada a *burra de Balaão* e a *batalha* é a de *Salamina*.

² O termo é relacionado, como no texto do profeta Isaías, à descendência e a um projeto nacional: “O meu coração, a minha fé, a minha inspiração poderiam ainda ser muito úteis nos momentos de oração, nomeadamente para mim; e então o meu notável talento poético prestar-me-ia bons serviços por ocasião de nascimentos e casamentos de gente elevada, e não ficaria nada mal se eu cantasse numa grande epopéia nacional todos os heróis de cujos cadáveres putrefactos temos a certeza que saíram, rastejando, os vermes que se fazem passar por seus descendentes” (Heine, p. 76).

vivemos, este considerado aparência do mundo *real metafísico*: o *Bem*. Partilhando da opinião de *Aquiles* e numa construção que acentua a mesma posição apresentada por de Maistre, quando, em *Viagem ao redor do meu quarto*, indica o metafísico que *chamava de matéria não a besta, mas a outra, isto é, a alma*, diz o narrador de *Idéias: o livro de Le Grand*, contra quaisquer expectativas metafísicas: “eu vivo, e isso é o mais importante”; e, ainda, “a grande pulsação da natureza bate também no meu peito, e se grito de alegria, responde-me um eco de mil vozes” (Heine, p. 24; 26, respectivamente).

A **recorrência dos tópicos da tradição**, nesses textos, pode ser estudada também a partir da presença das figuras do *nariz*; do *epitáfio*; e do autor Voltaire e os personagens de *Cândido, ou o otimismo*, apresentados com esse estatuto. A primeira inserção que pode ser salientada aparece em *Sartor resartus*, onde a expressão *nose-of-wax* (Carlyle, 1956, p. 152) é utilizada para indicar a circunstância de que a interpretação apresentada pelo amigo do autor dos *manuscritos*, *Hofrath*,¹ não merece confiança. O termo aparece utilizado por poetas ingleses do século XVI e XVII, entre eles, por Philip Massinger – “A nose of wax to be turned every way” (Nose, 2002) –, para indicar uma pessoa facilmente influenciável, e também por Shakespeare – “To be lead by the nose” (Nose, 2002) – significando o seguir alguém de modo submisso, ou cegamente, como um animal dirigido por meio de uma corda presa em argola no nariz. Em *Cândido, ou o otimismo*, a figura aparece na expressão *os narizes foram feitos para apoio dos óculos*, na lógica discutida em crônicas do literato brasileiro. O termo aparece no texto de Voltaire em expressões que indicam, como no último capítulo de *Cândido, ou o otimismo*, as desgraças sofridas em consequência da *lição de física experimental* entre *Pangloss* e a criada no castelo do *barão*: “por acaso sabeis que me custastes a ponta do nariz, um olho, e uma orelha?” (Voltaire, 1964, p. 14; 143, respectivamente). Em *A vida e as opiniões do cavalheiro Tristram Shandy*, onde um dos projetos malogrados do *pai* é o do *nariz*² do personagem, o assunto motiva a exposição de *tratados* sobre o tema: “É por tal razão que me abstenho de falar de tantos outros livros e tratados (igualmente) valiosos da coleção de meu pai, devotados

¹ Os termos, em alemão, designam, respectivamente, um cargo político e um comportamento econômico: “Our theory begins to be that, in receiving as literally authentic what was but hieroglyphically so, Hofrath [*Hofrat*, em alemão: *conselheiro palaciano*] Heuschrecke [em alemão: *gafanhoto de pequenas espigas*], whom in that case we scruple not to name Hofrath Nose-of-Wax, was made a fool of, and set adrift to make fools of others” (Carlyle, 1956, p. 152).

² Apresentado no capítulo 15 do primeiro volume: “O fato é que, em fins de setembro de 1717, [...] tendo minha mão carregado meu pai para a cidade a contragosto, [...] pelo que fui sentenciado, por artigos matrimoniais, a ter o nariz tão achatado contra a cara como se as Parcas me tivessem assim urdido. Como esse acontecimento veio a verificar-se, -- e a qual série de vexatórios desapontamentos, neste ou naquele estágio de minha vida, que me perseguiu desde a mera perda, ou antes compressão, desse único membro, --- tudo isso será revelado ao leitor no seu devido tempo” (Sterne, p. 76).

inteiramente a narizes, – ou colateralmente fazendo-lhes referência” (Sterne, p. 235). O tópico, introduzido pelo narrador nos capítulos anteriores e que é explorado no que segue, refere à “doutrina [...] estabelecida por Erasmo com a maior das clarezas” que, primeiro, causou o desapontamento¹ do *pai*, mas logo – acentuando o efeito jocoso pela alusão ao recurso à autoridade –, “como o diálogo era de Erasmo”,² a *doutrina* foi lida novamente, “com grande aplicação” e estudadas “repetidas vezes cada palavra e cada sílaba” (Sterne, p. 230-231). São vários os segmentos de texto em que o termo *nariz* ocorre, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*; delas, uma das inserções opera no sentido de explicar o último ato do *jovem* pelo *amor* de *Marcela*, antes de ser levado para a “galera que devia seguir para Lisboa”, principalmente por causa dos “títulos de dívida”, assinados sem o consentimento do *pai* (Assis, 1970, v. 13, p. 81; e 74, respectivamente). Depois de presentear *Marcela* com “os diamantes”, que “corrompiam [...] um pouco a felicidade”, a referência ao *nariz* é feita para indicar o comportamento dirigido por interesses individuais e as possíveis conseqüências desse modo de agir: “vi o olhar de Marcela, aquele olhar que pouco antes me dera uma sombra de desconfiança, o qual chispava de cima de um nariz, que era ao mesmo tempo o nariz de Bakbarah e o meu”; *Brás Cubas* compara-se com o flagrado “namorado das *Mil e uma noites*” quando, saindo da casa de *Marcela*, é alcançado na “calçada” pelos familiares – “três dos correios, um de batina, outro de libré, outro à paisana” (Assis, 1970, v. 13, p. 80-81) – que o prenderam e, depois, *deportaram*. Outra utilização da figura do *nariz*, indicando a primazia do interesse individual, está contida em um segmento de texto de *Memórias póstumas de Brás Cubas* que o apresenta tanto como *consciência sem remorsos*, tema retomado sob a perspectiva do “nariz pálido e sonolento da saciedade...” (Assis, 1970, v. 13, p. 289), como no capítulo 97 – *Entre a boca e a testa*. A referência participa de uma deturpação irônica do sentido proposto, de *meditação* e de *desprendimento* prevista por aquele *sistema*: “Sabe o leitor que o faquir gasta longas horas a olhar para a ponta do nariz, com o fim único de ver a luz celeste”; a ironia fica acentuada pela comparação desse costume com o do “chapeleiro”, indicando, como resultado, a

¹ Porque encontrou “em pena tão capaz, tão só o fato puro e simples, sem nada daquela sutileza especulativa ou ambidestrela de argumentação que os céus concederam ao homem para que investigue a verdade e lute por ela em todas as frentes” (Sterne, p. 230).

² No *Elogio da loucura* a expressão *nose of wax*, não aparece nas traduções em português (Cf. Erasmo, 2000, p. 72; [s.d.]; p. 115). No inglês, fundamenta o questionamento sobre a interpretação das Escrituras: “while, as if Holy Writ were a **nose of wax**, they fashion and refashion it according to their pleasure; [...] And those too they pronounce like oracles. [...] so that neither baptism, nor the Gospel, nor Paul, nor Peter, nor St. Jerome, nor St. Augustine, nor most Aristotelian Thomas himself can make a man a Christian, without these bachelors too be pleased to give him his grace. [...] And are they not most happy while they do these things?” (Erasmo, 2002b, sem grifo no original).

manifestação da inveja que recebe o estatuto de principal motivação do comportamento humano. Trata-se da mesma lógica em que o narrador introduz (“sinto que o leitor estremeceu, – ou devia estremeecer”) a situação de adultério representado pela “casinha da Gamboa” (Assis, 1970, v. 13, p. 289) e, paralelamente ao problema moral implicado no *caso* extraconjugal, da obtenção da satisfação dos desejos dos sentidos colocados acima dos valores éticos.

O material que consta nos capítulos 48 – *Um primo de Virgília*, 49 – *A ponta do nariz*; e 97 – *Entre a boca e a testa* pode ser lido de modo diferente do proposto por Sandra Messinger Cypess, que considera *Brás Cubas* “motivated by egotism in life”, porque o egoísmo venceu “the other capital force of life, love”, isso pelo fato de que “his implied perspective leads us to conclude that Brás’ pursuit of ego satisfaction led to his many failures in life, to his existence as a lonely old bachelor, whose death was caused by his preoccupation with another attempt at glory” (Cypess, p. 366-367). Os segmentos de texto em que a figura do *nariz* está contida, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, podem ser considerados não só como evidência do contraste entre *egoísmo* e *amor*, mas como constante que salienta o contraste entre o comportamento individual e o conteúdo de um *sistema* teórico (como o contido no capítulo 117 – *O Humanitismo*, uma vez que, na teoria, *tudo é Humanitas*), de acordo com a exposição das *grandes linhas do sistema* – como a *vontade*, no sistema de Schopenhauer – que subordina tanto indivíduos como interesses individuais – de *Brás Cubas* e de *D. Plácida*, por exemplo –, e em que o tom da ironia elaborada no texto literário é dado pelas marcas inseridas pelo autor. O tópico da tradição literária satírica é inserido no texto, nesse caso, para marcar o comportamento individual típico – que pode ser caracterizado também ao modo da pergunta de *Pangloss* ao *dervixe*, sobre *a razão de ter sido criado animal tão estranho como o homem* – e, por esse comportamento definir a diferença entre o *sistema* de *Quincas Borba* e a *vida* – dirigida pelo *nariz* – de *Brás Cubas*, este ouvinte privilegiado da *teoria* do filósofo brasileiro. O malogro do projeto do *Humanitismo*, como também no caso daquele do *pai* de *Tristram Shandy*, já está determinado antes de sua possível execução, isso porque, como no caso de *Tristram*, está antecipada, na *narrativa da vida* de *Brás Cubas* a informação sobre a influência importante, nela, da *imaginação*. Em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, onde o *discípulo amado*, o *califa*, em vez de *descender do peito ou dos rins de Humanitas*,

descendia da ponta do nariz, ao contrário do exigido dos *fortes*, no capítulo 117 – *O Humanitismo*, Machado de Assis faz uma construção semelhante aquela decidida por Sterne para *Tristram*, quanto à *genitura*, ao *nariz*, e ao *nome*, cuja influência predominante, como explicado pela *dialética*, da causa está *em germe na conseqüência*.

A recorrência observada também contempla, nos textos, a transcrição de *epitáfios*. De modo diferente da apresentação dessa figura inclusa num parágrafo, como ocorre em *Dom Quixote* e também na abertura de *Histoire de Gil Blas de Santillane*,¹ Carlyle (1956, p. 100), Fielding (p. 61) e Machado de Assis (Assis, 1970, v. 13, p. 352), transcrevem, cada um, o texto correspondente ao *epitáfio* de dado personagem. Enquanto Machado de Assis constitui o capítulo 125 pela própria apresentação de um *Epitáfio*, Fielding (p. 58) indica o tópico no subtítulo do capítulo 9, no *Livro 2* – “*Uma prova da infalibilidade da receita anterior, nas lamentações de uma viúva; com outras adequadas decorações da morte, tais como médicos, etc., e um epitáfio no verdadeiro estilo*” e, depois, no capítulo 1 do *Livro 8*, faz o narrador propor que os elogios de uma pessoa extraordinária, de uma de “*tais rarae aves*[,] deveriam ser entregues ao redator de *epitáfios*, ou a algum poeta que condescendesse em prendê-lo num dístico” (Fielding, p. 238), lembrando implicitamente, no texto, a relação da forma com os enunciados apresentados por Marcial nos *epigramas*. Carlyle registra ainda, no mesmo capítulo em que está transcrito o texto de um *epitáfio* em latim, o achado de “*a certain Discourse on Epithaps*” (Carlyle, 1956, p. 100), inserção semelhante à elaborada por Machado de Assis no capítulo 151 – *Filosofia dos epitáfios*, em que está apresentada a reflexão de *Brás Cubas* sobre o “*pio e secreto egoísmo*” (Assis, 1970, v. 13, p. 402) do instinto de viver. O *epitáfio*, em *Tristram Shandy*, vem seguido por duas páginas completamente preenchidas com tinta preta. Ele é simultaneamente indicado como “*elegia*”, em que as páginas em preto podem estar designando luto ou, ainda, a figura pode ser entendida como elemento que está subsidiando a discussão da linguagem como representação do *real*, pois o *texto* – formado por *páginas em preto* – retoma, pela expressão gráfica, o conteúdo apresentado por meio de palavras: a “*lápide simples de mármore*” situada “*num canto do cemitério de sua igreja, na paróquia de ———*”, com a inscrição: “*Ai do pobre YORICK!*” (Sterne, p. 68-

¹ Por exemplo: “Lançaram água na pedra para a lavar e leram nela estas palavras em castelhano: AQUI JAZ ENCERRADA A ALMA DO LICENCIADO PEDRO GARCIA”. O estudante também encontra ali moedas e “uma carta”, escrita “em latim” (Lesage, p. 17).

72). Entre a época da publicação dos textos que apresentam, por um lado, a forma da figura do *epitáfio* como ocorre em *Dom Quixote* e em *Gil Blás* e, por outro, a adotada nos textos *Sartus resartus* e *Memórias póstumas de Brás Cubas*, pode-se considerar também o registro da redação, por Swift, do texto de seu próprio *epitáfio*. Esse dado da biografia do literato inglês, que marca a direção da *indignação* dele relativamente a idéias ou costumes de sua época (cf. Highet, v. 2, p. 33) e define um critério pelo qual a produção textual dos literatos selecionados pode ser verificada, além de chamar atenção para o fato do cooptar, para dentro dos textos literários, o modo gráfico de apresentação dos *epitáfios* representando aqueles que estavam de fato em uso na sociedade da época, ele pode subsidiar a interpretação de um outro elemento contido em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Na narrativa empreendida por *Brás Cubas*, no capítulo 9 – *Transição*, o próprio nascimento é indicado pelo narrador como tendo ocorrido no “dia 20 de outubro” (Assis, 1970, v. 13, p. 42), contado esse evento, no texto, depois do relato do encontro com *Pandora* e do sucesso da morte, no dia 13 de *agosto de 1869*. Considerado o volume de trabalho textual realizado por Machado de Assis no enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, e considerada, pela comparação com o modo pelo qual Carlyle trabalha – numa inversão satírica – a atribuição do nome *Diógenes*¹ para o *professor de filosofia*, autor dos *manuscritos sobre metafísica*, a relação que pode estar marcando o mesmo viés satírico adotado por Machado de Assis para significar a escolha da data do evento do nascimento do personagem, que é dada pelo dia do ano que segue ao da morte de Swift: 19 de outubro.

A inclusão do nome de Voltaire ou o recurso à referência dos nomes de personagens de *Cândido*, ou o *otimismo* – este texto no qual é ridicularizado tanto o *otimismo* de Leibniz como “a crença de Rousseau na Providência” (Paes. In: Sterne, p. 603) – como em tópico da tradição a que os literatos recorrem nos textos observados, indica um modo característico de operar intertextualmente na relação feita entre as figuras e a abordagem da produção filosófica e, ainda, com o modo de considerar o papel da linguagem, fatores que permitem filiar essa produção a uma determinada corrente literária. Mesmo que considerados para a análise dessa questão somente os textos do século XVIII, poderia ser afirmada uma relação implícita entre o texto de Voltaire e o de Xavier de Maistre, pela apresentação do enredo

¹ Machado de Assis (2003, v. 1, p. 566) inseriu referência explícita a Diógenes no conto *A mulher de preto*, publicado doze anos antes de *Memórias póstumas de Brás Cubas*.

organizado também como paródia de *relatos de viagem*, em voga na época da produção desses textos e na relação com as *Viagens de Gulliver*, de Swift. Observado tanto o texto de Sterne como os publicados no século XIX – *Idéias: o livro de Le Grand, Bon-Bon, Sartor resartus e Memórias póstumas de Brás Cubas* – sobressai o tratamento dado, nos respectivos enredos, ao nome do literato francês e/ou a dos personagens de *Cândido, ou o otimismo*, cooptados de modo a enfatizar questões específicas. No enredo de *A vida e as opiniões do cavalheiro Tristram Shandy*, a referência aos personagens criados por Voltaire no texto que, na época, foi ao mesmo tempo subversivo e um sucesso editorial, aparece no segmento do enredo em que está especificado que o *relato da vida*, empreendido por *Tristram*, é uma obra destinada por ele, narrador, à publicação, e que a “dedicatória” inserida – mesmo que fora do lugar tradicional – “está longe de ser uma obra de grosseiro acabamento” (Sterne, p. 55). Negociando o valor desse trabalho, que o narrador crê original e merecedor de pagamento – “Tende a bondade, caro milorde, de ordenar seja a dita quantia entregue nas mãos do sr. Dodsley,^[1] em favor do autor” (Sterne, p. 56) – e negociando também a permanência de um trecho que ao editor pode não agradar, o narrador – ameaçando o “milorde”: “deixo de ser filósofo, e no primeiro transporte de uma honesta impaciência, desejo que o CAVALHINHO DE PAU, com toda a sua irmandade, vá para o Diabo” (Sterne, p. 54), *Tristram* propõe a negociação em que, no texto, a *dedicatória* fica subordinada ao lembrado sucesso editorial de Voltaire:

Todo ele, desde as palavras, *De gustibus est disputandum* [nota do tradutor: *De gostos não se discute*], e quanto neste livro diga respeito a CAVALINHOS DE PAU [²], mas não mais, ficará dedicado a Vossa Senhoria. – O restante dedico-o à LUA, que, diga-se de passagem, de todos os PATRONOS ou MATRONAS que me ocorrem, tem o maior poder de pôr meu livro a caminho e fazer o mundo correr feito doido atrás dele.

Clara Deidade:

Se não estais demasiado ocupada com os assuntos de CÂNDIDO e da senhorita CUNEGUNDA, -- tomais Tristram Shandy também sob vossa proteção (Sterne, p. 56).

O mesmo recurso textual é utilizado por Heine no capítulo 14, em *Idéias: o livro de Le Grand*. O autor faz o narrador dirigir-se à destinatária das *cartas* que formam o enredo, argumentando pela qualidade

¹ O tradutor anota que os irmãos James e Robert Dodsley foram os primeiros editores de Sterne (p. 603).

² A expressão em inglês é introduzida na proposição: “and so long as a man rides his HOBBY-HORSE peaceably and quietly along the King’s highway, and neither compels you or me to get up behind him, ---- pray, Sir, what have either you or I to do with it?” (Sterne, 2002); em sentido figurado a expressão significa qualquer “favorite topic (of conversation, etc.)” (Dictionary, 1966, p. 406) seguido insistentemente por uma pessoa. O jogo entre a necessidade do narrador de contar a sua vida e a necessidade editorial é o assunto do capítulo.

da redação do material e reclamando pela falta de um “Mecenas” que patrocinasse seu trabalho, quando indica explicitamente a diferença entre a própria situação e aquela vivida por Horácio, quando da elaboração da regra “*nonum prematur in annum*”, porque, então, “el más grande de los líricos romanos” (Highet, v. 1, p. 356) “estava provavelmente sentado à mesa” de um desses patronos “e comia perus trufados, pudim de faisão com molho de caçador, costelinhas de cotovia com cenouras, línguas de pavão, ninhos de pássaros indianos, e sabe Deus que mais, tudo de graça” (Heine, 1995, p. 66). Apresentando-se como um dos incluídos no grupo dos que nasceram “noutro tempo”, não naquele de Horácio, e depois de voltar de mais uma digressão, o narrador argumenta sobre a situação em que se encontra, de ser um escritor que está na contramão do caminho literário proposto na *teoria* do literato romano:

[...] – desculpe, Madame, o desvio que acabo de fazer para reparar a honra do meu cão, volto já à regra horaciana e à impossibilidade da sua aplicação no século dezanove, em que os poetas não podem prescindir do subsídio da musa – *Ma foi*, Madame! eu não conseguia agüentar 24 horas, muito menos nove anos, o meu estômago tem pouca noção de imortalidade; já pensei, antes quero ser semi-mortal [em lugar de imortal da literatura] e saciar-me por completo, e se **Voltaire** gostaria de dar trezentos anos da sua glória eterna em troca de uma boa digestão, eu ofereço o dobro pela comida. Ah! e que bela, pujante comida há neste mundo! Razão tem o **filósofo Pangloss**: é o **melhor mundo possível**! Mas, neste melhor mundo possível, é preciso ter dinheiro, dinheiro no bolso e não manuscritos na secretária. O dono do restaurante do ‘Rei da Inglaterra’, o senhor Marr, também é escritor e conhece a **regra de Horácio**, mas não creio que me desse de comer durante nove anos, caso eu a quisesse observar (Heine, 1995, p. 67, sem grifo no original).

Em *Bon-Bon*, a incorporação do nome de Voltaire, no enredo, é realizada de modo a enfatizar a ironia sobre o tema da *metafísica*. Na *conversa* entre o *Diabo* e o personagem, *Bon-Bon*, sobre a tarefa da aquisição de provisões, pelo *Diabo*, isto é, dele levar consigo, para a *eternidade*, os *corpos* e as *almas* dos mortais visitados, o *filósofo* é informado pelo recém-chegado ao quarto de trabalho em que ocorre o encontro, do testemunho de que centenas de personalidades despreocupadas com tal acontecimento (contadas entre elas *Caim*, *Nimrod*, *Nero*, *Calígula*, *Dionísio* e *Pisistrato*) que não tiveram inconvenientes no acompanhar o visitante, e isso por não terem chegado a saber “what it was to have a soul during the latter part of their lives” (Poe, 1950, v. 4, p. 117). Dentre todos os nomes, o *Diabo* mostra como exemplar o caso de “A——”, oferecendo como argumento uma pergunta retórica: “Who reasons more wittily?” Esta

personalidade, afirma, já na idade de “one year and one month” assinara um documento – e para confirmar as palavras ditas, o *diabo* tira da “red leather wallet” o papel e o apresenta a *Bon-Bon* – transferindo “to the bearer of this agreement all my right, title, and appurtenance in the **shadow** called **my soul**’. (Signed) A”. Esta *assinatura*, indicada no enredo pelos sinais gráficos em lugar da palavra, recebe especificação no próprio texto literário, em uma nota de rodapé inserida pelo autor: “**Quere*—Arouet” (Poe, 1950, v. 4, p. 118, sem grifo no original). O *papel* salienta o comportamento de alguém que não sentia medo diante da morte e que, na comparação que o texto permite fazer, é oposto ao do *metafísico Bon-Bon*. Em *Sartus re-sartus*, no capítulo 9 – *The everlasting yea*, do Livro 2, Carlyle insere no texto o registro do narrador, o editor dos manuscritos do *professor de filosofia*, da reação deste depois do profundo desengano que o levou a desacreditar de tudo (*The everlasting No*), desilusão provocada por um amor não correspondido. O personagem é mostrado pelo narrador reerguendo-se da prostração em que se encontrava e, afirmada a *vida* então positivamente – no *everlasting yea* – por meio da retomada de sua antiga crença, a partir de então o *filósofo* passa a expressar, nessa nova etapa, uma *regeneração* não mais formulada no âmbito da *religião* mas elaborada em uma *afirmação* fundamentada na *metafísica positiva*, isto é relativa à *matéria*. Numa espécie de paráfrase do movimento intelectual europeu da segunda metade do século XVIII, nesse contexto, o narrador transcreve um trecho encontrado no confuso manuscrito de *Diogenes Teufesdröckh*, em que o já *metafísico* situa o procedimento *negativo* ou *pessimista*¹ constituído pelos *iluministas* do século XVIII quanto à religião e aos *sistemas* explicativos que formularam as respectivas *teorias* com pretensão – cada uma delas – de Verdade absoluta e se propõe a sobrepujar aqueles esforços numa direção correta. No enredo – por esse trabalho atribuído a Voltaire, que voltou do exílio na Inglaterra trazendo as discussões dos empiristas para o contexto francês –, *Teufesdröckh*, passa a reproduzir o comportamento dos intelectuais franceses, que, sob uma concepção *metafísica*, modificaram pressupostos importantes do empirismo inglês, transformando-os na proposta do *organicismo* (*positivista* ou *materialista*) francês do século XIX. O

¹ Outra das quatro referências a Voltaire está apresentada no capítulo 7 – *Organic filaments*, do terceiro livro, em que o tema aparece na relação com o aspecto político: “In the **business of Destruction**, as this also is from time to time a necessary work, thou findest a like sequence and perseverance: for Luther it was as yet hot enough to stand by that burning of the Pope’s Bull; **Voltaire** could not warm himself at the glimmering ashes, but required quite other fuel. Thus likewise, I note, the English Whig has, in the second generation, become an English Radical [os *Românticos*]; who, in the third again, it is to be hoped, will become an English Rebuilder. Find Mankind where thou wilt, thou findest it in living movement, in progress faster or slower: the Phoenix soars aloft, hovers with outstretched wings, filling Earth with her music; or, as now, she sinks, and with spherical swan-song immolates herself in flame, that she may soar the higher and sing the clearer” (Carlyle, 1956, p. 186, sem grifo no original). Paul Hazard (p. 379-418-419), quanto ao século XVIII, aborda o tema do *pessimismo* de autores quanto à existência da unidade pretendida pelos *metafísicos* e a subsequente retomada dessa perspectiva por filósofos especulativos, depois do fim dos *deismos*.

metafísico Teufelsdröckh agradece expressamente, no texto, ao literato francês pela contribuição, a que está sendo suplantada pela do *everlasting yea*:

‘Cease, my much-respected **Herr von Voltaire**’, thus apostrophizes the Professor: ‘**shut thy sweet voice**; for the task appointed thee seems finished. Sufficiently hast thou demonstrated this proposition, considerable or otherwise: That the Mythus of the Christian Religion looks not in the eighteenth century as it did in the eighth. Alas, were thy six-and-thirty quartos, and the six-and-thirty thousand other quartos and folios, and flying sheets or reams, printed before and since on the same subject, all needed to convince us of so little! But what next? **Wilt thou help us to embody the divine Spirit of that Religion in a new Mythus, in a new vehicle and vesture, that our Souls, otherwise too like perishing, may live?** What! thou hast no faculty in that kind? **Only a torch for burning, no hammer for building? Take our thanks, then, and-thyself away?**’ (Carlyle, 1956, p. 146, sem grifo no original).

O modo de Carlyle apresentar a questão, no enredo de um texto literário, torna o enunciado do personagem – que defende a *metafísica*, ou a primazia da *teoria* na abordagem do *fenômeno* – o motivo de ironia. Enquanto intelectuais franceses transformam o *empirismo* inglês em elemento renovador da *metafísica* – com suas conseqüências políticas e econômicas para a França –, no texto literário a proposta de *Diogenes Teufelsdröckh* salienta esse retorno deles à metafísica pela construção de uma concepção da matéria formando um todo organizado (com *razão* ou *vontade* independente) e se afirmado como sistema que subjuga tudo, sendo essa concepção, também na voz do personagem *filósofo*, afirmada como *progresso* ou *evolução* na relação com o ideário de Voltaire. A fórmula colocada no discurso do *metafísico*, para despedir Voltaire da atividade filosófica, é apresentada como semelhante à atitude educativa proposta por Platão, em *A República*; ali, para garantir a educação dos soldados, dos generais – os homens e as mulheres melhores *por natureza* – selecionados dentre eles e, no topo da pirâmide, dos *metafísicos*, os que sabem qual a *ordem* que deve ser mantida para o *bom* funcionamento da cidade ideal (na qual a maioria das pessoas vive nas *sombras*, dirigidos pelos membros mais importantes da hierarquia militar e filosófica). Dessa cidade republicana são expulsos¹ os poetas, como da atividade de *Teufelsdröckh* é banido Voltaire.

¹ “Se um homem perito na arte de tudo imitar viesse à nossa cidade para exhibir-se com os seus poemas, nós o saudáramos como a um ser sagrado, extraordinário, agradável; porém lhe diríamos que não existe homem como ele na nossa cidade e que não pode existir; em seguida mandá-lo-íamos para outra cidade, depois de lhe termos derramado mirra na cabeça e o termos coroado com fitas” (Platão, 2000, p. 90).

A inserção do nome de Voltaire, bem como a dos personagens por ele criados, como o faz também Machado de Assis em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, foi realizado pelos literatos de modo que os tópicos – figuras e linguagem – são incorporados e subsidiam implicitamente, pela forma dada ao texto, a expressão de uma determinada intencionalidade desses autores. A presença do recurso indica, além do fato de que eles participam de uma corrente específica de produção literária, que os textos podem ser considerados, cada um deles, na relação com o contexto histórico em que foram produzidos e a preocupação principal, quando da análise, deve ser a da pergunta pela função dessa referência explícita ou implícita, ou pelo tema que está sendo tratado do mesmo modo que Voltaire o fez, na sua época, em *Cândido, ou o otimismo*. A recorrência ao nome do literato francês, e especialmente ao dos personagens apresentados nesse texto, indicam para a forma pela qual Voltaire fez o ataque à *metafísica*, especialmente pela ironia ao *organicismo* desenvolvido por Leibniz, e à política autoritária conseqüente ao *sistema*. Esse ataque implica também os que seguem o mesmo princípio, entre eles Rousseau e, depois, na transição para o século XIX, os *românticos*, tanto os literatos como os políticos que, em diferentes partes da Europa, se filiam ao movimento. O modo pelo qual o dado relativo à *metafísica* aparece, tratado de forma sarcástica, em *Cândido, ou o otimismo* pode ser verificada especialmente pelas expressões que, no texto, designam o “mestre Pangloss, o maior filósofo da **província**” (Voltaire, 1964, p. 15, sem grifo no original); o mesmo “grande Pangloss, o melhor filósofo da **Alemanha**” que admira “Homero” (Voltaire, 1964, p.120, sem grifo no original) e que, enfrentando com *Cândido* uma última e determinada questão difícil – “a razão de ter sido criado animal tão estranho como o homem”, consulta “um famoso **dervixe**, considerado o melhor filósofo da **Turquia**” (Voltaire, 1964, p.143, sem grifo no original). O termo árabe *dervixe* (de origem persa, *darwis*; que chega ao ocidente pela língua turca, *dervis*), utilizado por Voltaire, significa *pobre*, *mendigo*, e também *asceta religioso*, sendo de uso popular e menos recomendado do que o sinônimo “*daroês*”, utilizado para designar a prática do religioso muçulmano que participa de “uma ordem ascética ou mendicante e que manifesta sua devoção ou estados místicos por atos como danças, gritos, etc.” (Dicionário, 2000). O conteúdo do termo indica para mais uma recorrência implícita para designar o comportamento de metafísicos, como *Quincas Borba – que não só estava louco, mas sabia que estava*

louco – pela descrição dos capítulos 59 – *Um encontro* e 159 – *A semidemência*, de *Memórias póstumas de Brás Cubas*. O modo pelo qual Voltaire introduziu a crítica aos metafísicos do seu tempo, – esses pensadores que adotaram o *realismo* de Platão e/ou Aristóteles – apresentando-os pela sátira, segue o caminho aberto por Swift. Numa forma de trabalho intertextual que pode ser encontrada já em *Philosophies for sale*,¹ de Luciano (v. 2, p. 449-511), explorada pelos literatos observados em seus respectivos contextos, as diferentes possibilidades dadas pela referência de segmentos de texto, de figuras, de personagens, de obras e de autores, está, no século XIX, relacionada ao aproveitamento da potencialidade dada pela linguagem, que pode ser considerada paralelamente ao trabalho de análise do conteúdo dos textos, pela verificação da estruturação.

A exploração da **potencialidade da linguagem** realizada pelos literatos, de acordo com o material observado nos textos pelo critério da comparação com a forma dada ao texto em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, evidencia o tratamento da questão da relação – ou da falta dela – entre uma *idéia* enunciada, apresentada pela linguagem, com o *fenômeno* que esse enunciado pretende descrever, tema tratado de modo jocoso. Essa questão constitui mais um aspecto importante a ser salientado no trabalho realizado por esses autores que, de modo denso, utilizaram a intertextualidade. A comparação da inserção desse recurso permite fazer aparecer as marcas colocadas pelos literatos, como evidência de solidariedade existente entre os textos. Observados por esse critério, pode ser examinado tanto o aspecto da atribuição de sentido determinada pelo autor na construção registrada no texto que envolve a relação estabelecida entre narrador e narratário, como o da escolha de um na “multiplicidad de juegos” (Wittgenstein, 1988, p. 41) que podem ser realizados na linguagem. Os recursos textuais apresentados nos textos literários **(a)** por meio de sinais gráficos que estão em lugar de palavras, que foram omitidas; **(b)** pela onomatopéia ou pela mimologia; **(c)** pela inclusão de cartas, bilhetes, canções, listas, máximas morais, artigos de fé, bula de excomunhão;² **(d)** pela inserção de segmentos de textos em línguas antigas e/ou estrangeiras modernas; **(e)** pelo acréscimo de ilustrações – como em *Alice’s adventures in Wonderland* –, entre outras possibilidades abertas, que podem

¹ M. D. MacLeod (In: Luciano, v. 2, p. 449) afirma que o modelo de *Philosophies for sale* pode ter sido o texto *Sale of Diogenes*, de Menipo.

² Cf. em Laurence Sterne (198, p. 185-190: a *bula* é apresentada em latim e traduzida, com a inserção de observações do narrador. A transcrição da *bula* tem indicada uma explicação em nota de rodapé: “(*) Visto a genuidade da consulta a Sorbonne acerca da questão de batismo ter sido posta em dúvida por alguns e negada por outros, -- julgou-se conveniente publicar o original desta excomunhão; por cujo traslado o sr. Shandy consigna seus agradecimentos ao escrevente do deão e capítulo de Rochester”.

ser consideradas como tais, como a página em negro ou com desenhos (Sterne, 1998, p. 68-69; e 232-233) que devem, de acordo com o narrador, ser significativos; ou pela inserção de linhas que devem descrever a lógica da descrição apresentada no segmento de texto – como a da “história do meu tio Toby e com a minha própria” (Sterne, p. 444-445). Todos esses recursos disponíveis, formando *jogos* na linguagem, podem ter sido explorados pelos literatos – que abordam com consistência, nos textos, o tema estudado na área da Filosofia, no século XX, que segue a abordagem de Ockham – para indicar os limites e possibilidades dessa mesma linguagem, esta percebida num âmbito próprio de estudo, independente e mais abrangente do que o determinado na vertente *realista*, da relação entre a *idéia* construída com a representação do *fenômeno* e sua apresentação pela linguagem. O primeiro texto, dentre os estudados que não adotam a forma de verso e em que esse tipo de recurso aparece aplicado para ampliar as possibilidades do uso da linguagem, na linha aberta por Rabelais¹ – o monge franciscano que atacou a Sorbonne² –, e explorada por Swift que trata literariamente a descrição dos embates travados pelos dois grupos de *estilos*, em *The battle of the books*:

The destined hour of fate, being now arrived, the fight began; whereof, before I dare adventure to make a particular **description**, I must, after the example of other authors, petition for a hundred tongues, and mouths, and hands, and pens; which would all be too little to perform so immense a work. Say, goddess, that presidest over history; who it was that first advanced in the field of battel. **Paracelsus**, at the head of his dragoons, observing **Galen** in the adverse wing, darted his Javelin with a mighty force, which the brave antient received upon his shield, the point breaking in the second fold. . . . (Hic pauca desunt) . . . They bore the wounded aga, on their shields to his chariot . . . (Desunt nonnulla) . . .

Then **Aristotle**, observing **Bacon** advance with a furious mien drew his bow to the head, and let fly his arrow, which missed the valiant modern and went whizzing over his head; but **Des Cartes** it hit (Swift, 1955, p.160, sem grifo no original).

¹ Considerado como um “gênio da época” por G. R. Elton (p. 230), o trabalho textual de Rabelais é caracterizado por ter dinamizado as línguas locais, que “aprenderam do latim e do italiano como alargar seu vocabulário, simplificar a sintaxe e variar os modos”, definindo o aparecimento da “prosa”. Rabelais é apresentado como “um grande escritor, esplêndido na sua fusão da extravagância gótica e da disciplina renascentista, do romance medieval e da razão moderna”. No capítulo 9 de *Gargantua*, por exemplo, a exposição do encontro que reúne os personagens utiliza, como recurso textual que acentua o efeito do conteúdo, as línguas do mundo erudito da época (o latim, o grego, o hebraico), as línguas locais, isto é, utilizadas na Europa (a germânica, a italiana, a inglesa, a árabe, a holandesa, a espanhola, a hebraica) e a língua criada na ficção (a dos *Antípodas*, a “de mon pays d’Utopie”) (Rabelais, v. 1, p. 160-164). Entre outros recursos utilizados por Rabelais, em *Gargantua*, estão, por exemplo, a citação de nomes de filósofos, literatos, políticos, de lugares e de obras; também ocorre a indicação do riso (“Ho ! ho ! ha ! ha ! ha !, dit Pantagruel”) no capítulo 11 (Rabelais, v. 1, p. 170). Os recursos estão apresentados justamente no capítulo em o preceptor é introduzido no enredo, capítulo em que está subjacente a discussão sobre a fixação de modelos em *Retórica e Poética*.

² Cf. a introdução do professor de filosofia Louis Barré (In: Rabelais, p. X; XII), com dados sobre a formação de Rabelais, texto que consta na biblioteca de Machado de Assis (Massa, 1961, p. 229).

A utilização da omissão de texto implica uma contestação da fundamentação da linguagem apresentada por Aristóteles, retomada, depois, por Agostinho (Cf. *Confissões*, 18), da função dela como descrição do *real* ou como um primeiro nível da *mimese*. O jogo constituído para a atribuição de significado e o jogo com a possibilidade de dupla significação da palavra e a liberdade na organização da narrativa, infringem a lógica da *imitação*.¹ A presença de diferentes símbolos como recurso para a exposição da seqüência proposta no enredo pelo autor, assim como a inclusão de diferentes formas de apresentação de textos para indicar diferenças da dinâmica da narrativa e do valor dos enunciados nos segmentos de texto apresentados, podem ser observados como pontos de agressão à pretensão de que a representação do *real* – como *mimese* – seja considerada como a única função da linguagem. Um dos exemplos de contravenção da linguagem tratada como tendo função descritiva, numa narrativa completa e linear, pode ser observado no capítulo 27, do Livro 5, em *A vida e as opiniões do cavalheiro Tristram Shandy*, onde a aplicação, ao mesmo tempo, de omissão de texto, de superposição de segmentos de textos com temas diferentes e da digressão, cumpre esse papel:

Minha mãe foi para baixo e meu pai foi em frente, **lendo a seção** como segue:

 ***** – Muito bem, – disse meu pai, – *****

 ***** ou melhor, se apresenta esta
 conveniência – e, sem deter-se um momento sequer para decidir mentalmente se os judeus tinham recebido
 o costume dos egípcios, ou os egípcios dos judeus – ele se levantou e, esfregando a testa duas ou três vezes
 com a palma da mão, como apagamos as pegadas da preocupação quando o mal nos pisa mais brandamente
 do que imagináramos, – fechou o livro e desceu as escadas (Sterne, p. 369, sem grifo no original).

Diferentemente da proposta de Earl Fitz (p. 17), que considera a omissão de texto realizada por Machado de Assis nos capítulos 53 –; 55 – *O velho diálogo de Adão e Eva*; e 139 – *De como não fui ministro d’Estado* como indicação de “nihilism of its protagonist”, apresentada por “structural disorder that typifies the modernistically anti-bourgeois sentiment of the narrative”, este recurso à elipse de texto e a substituição por sinais gráficos indica a existência de uma concepção implícita do narrador que o narratário

¹ “A Epopéia, a Tragédia, assim como a poesia ditirâmbica e a maior parte da aulética e da citarística, todas são, em geral, imitações”; e “Pois a mesma diferença separa a Tragédia da Comédia; procura, esta, imitar os homens piores, e aquela, melhores do que eles ordinariamente são” (Aristóteles, 1993, p. 17; e 23, respectivamente).

estaria em condições de compreender. O recurso utilizado por Sterne e Machado de Assis pode ser encontrado também no capítulo 12, em *Viagem ao redor do meu quarto* e, ainda, no capítulo 12 de *Idéias: o livro de Le Grand*, como segue:

que constituem argumentos importantes na consideração da possibilidade de que os autores, pela forma comum adotada, dão a indicação de sua participação solidária numa mesma tradição literária.

Omissões pontuais de texto também são apresentadas nas obras observadas. Machado de Assis (p. 254; 412), em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, refere a “província de ***”, no capítulo 83 – 13; e a “Ordem Terceira de ***”, no capítulo 157 – *Fase brilhante*. Num mesmo conjunto podem aparecer recursos textuais diferentes, combinados para a apresentação do conteúdo. É o caso do capítulo 67 – *A casinha*, em que aparece a omissão de texto – “Meu B..., [...] V...a” – dá a moldura para um “bilhete” que tem elementos suficientes para ter o conteúdo decodificado pelo leitor, porque o narratário está implicado no jogo da formulação do narrador. Num segmento que pode ser tomado como exemplar do procedimento de omissão de texto, o autor faz o recurso aplicado acompanhar e acentuar a indicação do conteúdo tratado, da situação “de objeto de suspeita pública” do adultério dos personagens *Brás Cubas* e *Virgília* (Assis, 1970, v. 13, p. 214-215). Em outra correspondência, incluída no enredo e enunciada pelo narrador de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, é possível distinguir, pelo modo da inclusão do recurso no texto, a indicação da diferença da situação de *suspeita* do *adultério* para outra, de *precaução* diante da “carta anônima” (Assis, 1970, v. 13, p. 286) referida no capítulo 96, que fora recebida por *Lobo Neves* com a denúncia do relacionamento extraconjugal da esposa. A comparação entre essa forma adotada, de omissão de texto pontual, na relação com o subconjunto do texto em que está inserido num segundo¹ bilhete, transcrito no capítulo – 142 – *O pedido secreto* e escrito por *Virgília* depois do evento da *carta anônima*, em que a signatária aparece identificada pelo sinal gráfico que “não era a letra fina e correta de Virgília, mas grossa e desigual; o V da assinatura não passava de um rabisco sem intenção alfabética” (Assis, 1970, v. 13, p. 384), faz perceber que o uso dos recursos textuais acompanha – na forma dos sinais gráficos – o encadeamento do enredo apresentado. Em *Sartus resartus*, Carlyle utiliza o mesmo tipo de procedimento, fazendo constar, pela omissão de texto, a continuação do lamento dos “Hypochondriac men, and all men are to a certain extent hypochondriac” (Carlyle, 1956, p. 46), que trabalha com a intertextualidade para reforçar o efeito da afirmação:

¹ No capítulo 107 – *Bilhete* está transcrito ainda outro de *Virgília*, sem assinatura (Assis, 1970, v. 13, p. 311).

‘It will remain to be examined,’ adds the inexorable *Teufelsdröckh*, ‘in how far the SCARECROW, as a Clothed Person, is not also entitled to benefit of clergy, and English trial by jury: nay perhaps, considering his high function (for is not he too a Defender of Property, and Sovereign armed with the *terrors* of the Law?), to a certain royal Immunity and Inviolability; [...]’ which, however, misers and the meaner class of persons are not always voluntarily disposed to grant him.’ * * *

* * * ‘O my Friends, we are (**in Yorikc Sterne’s words**) but as *turkeys driven with a stick and red clout, to the market*: or if some drivers, as they do in Norfolk, take a dried bladder and put peas in it, the rattle thereof terrifies the boldest!’ (Carlyle, 1956, p. 47, sem grifo no original).

Nesse tipo de parágrafo, é manifesta¹ a perspectiva do autor, de mostrar o problema e a lamentação do narrador, no trabalho de reunir as folhas soltas do manuscrito para a edição, questão significada também na omissão de texto e substituição dele por sinais gráficos. O propósito estabelecido no texto, pelas marcas inseridas pelo autor, conta com a garantia da relação narrador/narratário para a decodificação da ação; esta exige que o leitor contribua com o conhecimento que detém de situações similares, correspondentes ao sentido introduzido de modo implícito no texto, para atribuir significado ao segmento apresentado. O mesmo papel que a omissão de partes do texto cumpre, com a substituição dele por sinais gráficos, ao dar ao leitor a incumbência de complementá-lo, é reforçado, no texto, pelas constantes recomendações do narratário para o uso da imaginação pelo *leitor*. No conjunto, elas operam como estímulo para a decodificação de nomes de personalidades insinuadas (nomes de autoridades nas Letras, nas Ciências ou na Política), de lugares, de instituições, ou de imprecações. O mesmo recurso textual com outro tipo de função dentro do texto aparece em *Cândido, ou o otimismo*, na pergunta do abade, no capítulo 22 – *Do que aconteceu na França a Cândido e Martinho* – “Et les **Mélanges** de l’archidiacre T..., qu’en dites-vous ?”² (Voltaire, 2002a, sem grifo no original). A omissão de parte do nome, neste caso, tem a possibilidade de resolução dependente do conhecimento do leitor sobre a produção literária da época, para a interpretação do

¹ Comentando a consequência da recepção da *sátira*, Swift (1955, p. 144) afirma, no *The preface of the author*, de *The battle of the books*, que se alguém se sentir ofendido por ela, “the danger is not great; and I have learned from experience never to apprehend mischief from those understandings I have been able to provoke: for anger and fury, though they add strength to the sinews of the body, yet are found to relax of the mind, and to render all its efforts feeble and impotent”.

² A tradução de Miécio Tati, seguindo uma determinada corrente da área, apresenta o texto “– E que diz dos *Mélanges* do arcediogo **Trublet** perguntou o abade” (Voltaire, 1964, p. 102, sem grifo no original). A complementação do nome, em português, é fundamentada em nota do tradutor, como indicação de “Trublet”, que disse da “*Henriade* de Voltaire”, que “fazia-o bocejar” (Voltaire, 1964, p. 148), sem considerar a função da omissão no texto.

conteúdo, que não pode ser qualquer uma, por estar marcada no segmento de texto e dirigindo a resposta do personagem, na seqüência:

– Ah ! dit Mme. de Parolignac, l'ennuyeux mortel ! comme il vous dit curieusement tout ce que le monde sait ! comme il discute pesamment ce qui ne vaut pas la peine d'être remarqué légèrement ! **comme il s'approprie sans esprit l'esprit des autres !** comme il gâte ce qu'il pille ! comme il me dégoûte ! Mais il ne me dégoûtera plus : c'est assez d'avoir lu quelques pages de **l'archidiacre** (Voltaire, 2002a, sem grifo no original).

O mesmo tipo de omissão pode ser encontrado em *Idéias: o livro de Le Grand*, num segmento de texto que trabalha intertextualmente com outras figuras que participam da tradição literária satírica, noção que é apoiada pela inclusão de referência bibliográfica de comentador autorizado:

Os burros antigos, que eram tão proeminentes na cultura, / *vid. Gesneri: De antiqua honestate asinorum* / (in *coment. Götting. II, p. 32*) / virar-se-iam na sepultura, se ouvissem como se fala da sua descendência. Antigamente 'burro' era um título honorífico – tinha tanto valor como 'Conselheiro',^[1] 'Barão', "Doctor Philosophiae" – Jacob compara com o burro o seu filho Issacar, Homero o seu herói, Ajax, e agora compara-se com ele o senhor! (Heine, p. 62).

Sterne, em *A vida e as opiniões do cavalheiro Tristram Shandy*, utiliza esse tipo de recurso textual somando a ele uma referência implícita ao segundo mandamento (*Não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão*), no segmento de texto em que *Tristram* está relatando a cena que teria ocorrido na mesma noite da sua concepção – a *genitura* –, que com o *nariz* e o *nome*, foi causa do malogro do sucesso a que se pensava destinado:

Por favor, meu caro, disse minha mãe, não te esqueceste de dar corda ao relógio? – **Por D-!** gritou meu pai, lançando uma exclamação, mas cuidando ao mesmo tempo de moderar a voz, — Houve jamais mulher, desde a criação do mundo, que interrompesse um homem com pergunta assim tão tola? Por favor, que é que seu pai estava dizendo? – Nada (Sterne, p. 46, sem grifo no original).

Outro exemplo de elipse de palavra e substituição por sinais gráficos, em *A vida e as opiniões do cavalheiro Tristram Shandy*, em que o autor trabalha o recurso textual acompanhando o significado

¹ No original: *Hofrat*, o mesmo termo, entre outras ocorrências, é utilizado por Carlyle (1956, p. 152) na expressão *Hofrath Nose-of-Wax*.

apresentado no segmento e num provável trabalho intertextual com o episódio do *almocreve*, de *Dom Quixote*, pode ser observado no capítulo 12 do *Livro I*:

Mal ouvira Yorick este sombrio vaticínio de seu destino recitado ao seu ouvido, com uma lágrima furtiva a rolar-lhe dos olhos e com um olhar prometedor neles, decidiu-se, daí por diante, a cavalgar com mais sobriedade o seu rocim.^[1] – Mas, ai dele, era tarde demais! --- uma grande confederação, tendo à frente **** e ****, formou-se antes da primeira predição ter sido formulada. --- Todo o plano de ataque, como previra Eugenius, foi posto imediatamente em execução, ---- com tão pouca piedade por parte dos confederados, --- e com tão pouca suspeição, por parte de Yorick, do que se estava tramando contra ele, --- que quando julgava, homem bom e crédulo! estar amadurecendo, plena e segura, a hora da promoção -- tinham-lhe atacado a raiz e ele caiu, então, como tantos homens de valor haviam caído antes (Sterne, p. 67).

Ao lado desse tipo de recurso, que também acompanha o jogo ou movimento de atribuição de sentido criado nos textos pela mimologia, como em “– Ahn?... gemeu o enfermo” (Assis, 1970, v. 13, p. 271), no capítulo 89 – “*In extremis*”; ou pela onomatopéia, como na indicação, no capítulo 54 – *A pêndula*, das “horas todas da noite” ouvidas pelo insone *Brás Cubas* depois que, no capítulo 53 –, “abotoou-se a flor, ou o beijo” de *Brás Cubas* e Virgília – já casada – “ao portão da chácara” (Assis, 1970, v. 13, p. 178):

Usualmente, quando eu perdia o sono, o bater da pêndula fazia-me muito mal; esse tique-taque soturno, vagaroso e seco parecia dizer a cada golpe que eu ia ter um instante menos de vida. Imaginava então um velho diabo, sentado entre dois sacos, o da vida e o da morte, a tirar as moedas da vida para dá-las à morte, e a contá-las assim:

- Outra de menos...
- Outra de menos...
- Outra de menos...
- Outra de menos... (Assis, 1970, v. 13, p. 178).

Desses recursos textuais inseridos nos textos literários, as omissões de texto substituídas por onomatopéia ou mimologia ampliam as possibilidades de desempenho da linguagem no contexto de um segmento determinado, auxiliando na construção das mais variadas apresentações, como, por exemplo,

¹ *Rocim* é um termo que, no enredo, parece jogar com o sentido de *Hobby-horse* (CAVALINHO-DE-PAU) e designa, no romance, a **vida** do personagem. A idéia aparece relacionada à literatura, no capítulo 10, *Livro I*: “Seja como for, dado o meu propósito de fazer rigorosa justiça a toda e qualquer criatura trazida ao palco desta **obra dramática**, – não poderia eu ocultar tal distinção em favor do **corcel** de *Dom Quixote*; – em todo o demais, o cavalo do pároco, afirmo-o, era-lhe igual, – tão magro, e tão flácido, e tão infeliz quanto o rocim, o rocim que a própria HUMILDADE haveria de montar” (Sterne, p. 57, sem grifo no original).

para acentuar o riso do *diabo*, em *Bon-Bon* – “‘I see you know me, Bon-Bon,’ said he; ‘ha! ha! ha! – he! he! he!- hi! hi! hi! – ho! ho! ho! – hu! hu! hu!’ – and the devil, dropping at once the sanctity of his demeanor, opened to its fullest extent a mouth from ear to ear” (Poe, 1950, v. 4, p. 110) –, ou, ainda, em *Idéias: o livro de Le Grand*, para acompanhar uma construção satírica da imitação tratada como tradução:

Mas, Madame, esta **canção do rouxinol** é grande demais para a transcrever aqui, tão grande como o próprio mundo, só a dedicatória a Anangás, o deus do amor, é tão longa como todos os romances de Walter Scott, e a isso se refere um passo de Aristófanes, que, **em alemão, é assim:**

Tiotio, tiotio, tiotinx,
Totototo, totototo, tototinx

(**trad. de Voss**) (Heine, 1995, p. 29, sem grifo no original).

A inserção do bordão – “Ça ira, ça ira – – les **aristocrates** à la lanterne!” – de uma canção francesa da época revolucionária, como o fez Heine (1995, p. 39, sem grifo no original), em *Idéias: o livro de Le Grand*, também foi praticada por Machado de Assis na crônica de 20 out. 1895, n.º *A Semana*. O tema do bordão faz parte do anúncio da visita de “Luísa Michel”, a “diva da anarquia” contratada por “um empresário americano” – anotado pelo cronista que “há idéias que só podem nascer na cabeça de um norte-americano” – para “conferências nos Estados Unidos e na América do Sul”; a notícia é abordada pelo que poderia ser o “efeito do acontecimento” (Assis, 1970, v. 13, p. 16) no contexto da recepção festiva dada aos estrangeiros, só pelo fato de o serem; entre os que acorrem ao encontro da *anarquista*, ao lado daqueles que oferecem “um camarote para a noite seguinte” ou “o último livro de versos: *Dilúvios sociais*”, está um grupo de “locatários” com problemas com os respectivos “inquilinos”. Numa organização textual que descreve a suposta conversa entre as partes, deixando implícita, no texto, a concepção do cronista sobre os contemporâneos, de que a dependência da opinião estranha é mais forte do que o discernimento sobre quem é o estrangeiro, Machado de Assis retoma o mote introduzido no capítulo 8 – *Razão contra Sandice*, de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, com os *locatários*, representantes da “União dos Proprietários”, no papel da *Razão*, buscando aconselhamento para agir contra a situação vigente no Brasil, em que “o inquilino é tudo” (Assis, 1970, v. 13, p. 20). A *anarquista*, na conversa intermediada pelo tradutor, “dando um salto”, entende que no Rio de Janeiro “a anarquia está feita, o comunismo está feito” e reage, numa

proposição que apresenta, atualizado para o novo contexto, o mesmo bordão revolucionário introduzido por Heine em *Idéias: o livro de Le Grand*. O conhecimento do cronista sobre o vocabulário político da época é evidenciado também na crônica, bem como a intencionalidade de tratar o *discurso* anarquista, indicando essa vertente política arraigada na Espanha, como crença religiosa:

– **Santa anarquia, Caballero**, – interromperá a diva, dando este **tratamento espanhol** ao chefe da comissão [dos locatários], – santa, **três vezes santa**^[1] anarquia! Que me vindes pedir, vós outros, proprietários? que vos defenda os alugueis? Mas que são alugueis? Uma convenção precária, um **instrumento de opressão**, um abuso da força. Tolerado [sic] como a tortura, a fogueira e as prisões, os alugueis têm de acabar como os demais suplícios. Vós estais **quase no fim**. Se vos ligais contra os locatários, é que a vossa perda é certa. **O governo é dos inquilinos**. Não são já os **aristocratas** que têm de ser **enforcados**: sereis vós:

Cà ira, çà ira, cà ira,

Les propriétaires à la lanterne! (Assis, 1970, v. 4, p. 20-21, sem grifo no original).

A apresentação de tipos específicos de comunicação entre os personagens, dentro do enredo, como são os casos de inserção de bilhetes de *Virgília* ou a carta *Quincas Borba*, ou, ainda, da transcrição de *máximas morais* apresentadas “entre parênteses” em *Memórias póstumas de Brás Cubas* (Assis, 1970, v. 13, p. 214; 384; 275-276; 338-339, respectivamente) encontra paralelo em inclusões de correspondências feitas nos demais textos observados, como em *Tom Jones*;² ou no extremo da adoção da forma de carta para o próprio texto literário, como em *Idéias: o livro de Le Grand*, onde o signatário é o narrador e a destinatária, a “*Madame*”, o narratário. Enquanto Carlyle (1956, p. 209-210) enumera “ARTICLES OF FAITH”, em *Sartor resartus*, no *Essay* ou poema em prosa expressamente dedicado a “Alexander von Humboldt”, elemento do texto que a edição eletrônica mantém (Poe, 2002c). *Eureka: an essay on the material and spiritual universe*;³ é constituída pela paródia de uma tese:

What terms shall I find sufficiently simple in their sublimity — sufficiently sublime in their simplicity — for the mere enunciation of my theme?

¹ Cf. o texto de Apocalipse 4⁸: “*Santo, Santo, Santo / Senhor, Deus todo-poderoso, / Aquele-que-era, Aquele-que-é e Aquele-que-vem*”; essa concepção, originária do texto de Isaías, era parte da liturgia em sinagogas e foi introduzida na liturgia cristã (Bíblia, 1980, p. 1612).

² Henry Fielding (p. 183-185; 491-512, respectivamente) registra cartas, em *Tom Jones*, inclusive nos títulos, do capítulo 12– *Em que se contém cartas de amor etc.*, do *Livro 6*; e nos capítulos 6 ao 12 do *Livro 15*, tópico especialmente trabalhado no capítulo 9 – *Em que se contém cartas de amor de vária espécie*.

³ “[...] an extract or two from a somewhat **remarkable letter**, which appears to have been found corked in a bottle and floating on the *Mare Tenebrarum* – an ocean well described by the Nubian geographer, Ptolemy, Hephestion but little frequented in modern days by the Transcendentalists and some other divers for crotchets” (Poe, 1950, v. 4, p. 134, sem grifo no original).

I design to speak of the Physical, Metaphysical and Mathematical — of the **Material and Spiritual Universe**: — of its **Essence**, its **Origin**, its **Creation**, its **Present Condition** and its **Destiny**. I shall be so rash, moreover, as to challenge the conclusions, and thus, in effect, to question the sagacity, of many of the greatest and most justly revered of men. [...]

My general proposition, then, is this: — In the **Original Unity** of the **First Thing** lies the **Secondary Cause of All Things**, with the **Germ of their Inevitable Annihilation**.

In illustration of this **Idea**, I propose to take such a survey of the Universe that **the mind may be able really to receive and to perceive an individual impression** (Poe, 950, v. 4, p. 132, sem grifo no original).

A introdução de tipos de texto com forma específica não ocorre somente dentro de enredos literários, como pode ser observado pelo trabalho apresentado nas crônicas do literato brasileiro, recurso textual que concorre para a apresentação da concepção contida no texto. Entre as crônicas do *Dr. Semana*, a primeira citada com publicação datada de dezoito anos antes de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, da *Semana Ilustrada*, aparece uma “Carta ao Sr. Christie”, escrita no “Rio, 8 de fevereiro de 1863”, e outra, de “abril de 1864”, dirigida “ao Imperador da China” (Assis, 1970, v. 1, p. 218-220; e 258-260, respectivamente). As crônicas ainda apresentam, em 15 mar. 1863, uma crítica política mordaz nas receitas “contra a fome” ou contra a “febre amarela” (Assis, 1970, v. 1, p. 222), inseridas num texto que contém uma “Parte Forense” contando com os “de Requerimento” e com os correspondentes “*Despachos*”; há, ainda, a inserção de “Proclamação”; de “Circular aos nossos Deputados”; e de “Manifesto do Dr. Semana aos assinantes do seu jornal” (Assis, 1970, v. 1, p. 220-237). Essas crônicas todas do primeiro período da atividade de Machado de Assis – de 1861 até 1864 – contêm, ainda, poemas (Assis, 1970, v. 1, p. 237-239), e outros expedientes auxiliares na exposição do tema tratado, como bilhetes, no *Diário do Rio de Janeiro* de 2 jul. 1864 (Assis, 1970, v. 1, p. 56), citações em outras línguas, citação de textos literários e reprodução de canções (Assis, 1970, v. 3, p. 102; 30; e 384, respectivamente), assim como a omissão de texto, como apresentando já a crônica de 25 nov. de 1861, do *Diário do Rio de Janeiro*, neste caso, explicitada a intencionalidade do cronista no texto:

A classe militar perdeu um membro valente; chora-o por isso, e, com ela, o país, de quem foi um honrado servidor.

.....

Esta linha de pontinhos indica que vou passar a assuntos de outro gênero, para os quais não achei uma transição capaz.

A franqueza não será das minhas menores virtudes (Assis, 1970, v. 1, p. 85).

O tema da própria linguagem é tratado por Machado de Assis em crônica de em 8 dez. 1861, contida na atividade da “Clínica cirúrgica do Dr. Semana”, na *Semana Ilustrada*, objetivando criticar a sociedade, os políticos dela e a própria cidade, na forma de “Preleções de gramática / Pelo Dr. Semana / Membro do Instituto dos surdos-mudos, e do dos meninos cegos; e de **outras** associações literárias, etc. etc. Prólogo, cavaco, ou advertência” (Assis, 1970, v. 3, p. 188). Naquele extenso trabalho pode ser observada a sátira – por exemplo, no § 6º *Do Advérbio [...] De tempo. Ex.: Daqui a cem anos teremos esgotos no Rio de Janeiro*” (Assis, 1970, v. 1, p. 195-196) – sobre as tentativas de fixação da linguagem. A “Oração”, num outro exemplo que pode ser destacado, é definida como “o amontoado de palavras chistosas com sentido completo, para fazer rir os leitores” (Assis, 1970, v. 1, p. 188-210, sem grifo no original). A contrapartida dessa liberdade no modo de operar com a linguagem, significando também uma intencionalidade do autor, pode ser observada na consideração de uma formulação apresentada em crônica d’*A Semana* (1970, v. 3, p. 384-389), quando o tema da linguagem é abordado para subsidiar a apresentação da crítica, feita por Machado de Assis,¹ ao golpe militar e ao conseqüente estado de sítio,² ocorrido em 1893. O autor, naquela crônica, mistura propositalmente a referência à realidade e a narrativa do pesadelo que teve, durante a noite em que foram ouvidos bombardeios na cidade, para estabelecer o paralelo entre os temas do autoritarismo militar e o da fixação das palavras no dicionário,³ sendo importante considerar que, na elaboração textual dessas crônicas, estão apresentados vários dos recursos utilizados também em 1880, inclusive a transcrição

¹ Diversas crônicas posteriores à de 24 set. 1893 abordam o tema. Em edições posteriores, uma delas, a de 22 out. 1893, recebeu o título, em vez de *A semana*, de *Uma semana* (Assis, 1970, v. 3, p. 435-438).

² Cf. Decreto n. 1.565, de 13 out. 1893, “prevendo restrições praticamente totais à liberdade de imprensa” (Alves, p. 256).

³ Na crônica de 24 de setembro, que inicia com a reprodução de “uma cantiga andaluza” e cita a preferência de Alexandre Magno pela poesia de Homero, “um manancial das artes bélicas”, para indicar-se, como “um Alexandre às avessas”, que procura “a lição do estilo”. Sobrepondo ao barulho do “bombardeamento” ao pesadelo da viagem que faz dirigido pela ordem do “raio da lua: ‘Monta em mim, nobre mortal, anda fazer uma viagem pelo infinito acima’”, assim o narrador descreve-se chegando ao céu, onde é recebido por *S. Pedro*, como os outros “milhares” que lá estavam, recebe o seu próprio “grosso livro fechado”. Abrindo-o, reage: “Oh! que não sei de nojo como o conte! **Era um dicionário. Era o breviário dos pedantes.** Corri as páginas à cata de uma reza, não achei nada [...]; tudo palavras, definições e exemplos. *Zapatos que remendar?*” (Assis, 1970, v. 3, p. 384-389, sem grifo no original).

de uma “cantiga andaluza” – “*Un remendero fue a misa, / Y no sabia rezar, / Y andaba por los alteres: / Zapatos que remendar?*” (Assis, 1970, v. 3, p. 384), tipo de texto referido como “*seguidilha*” (Assis, 1970, v. 13, p. 75) no capítulo 17 – *Do trapézio e outras coisas*, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. A utilização desses recursos textuais não é atípica, se eles forem observados no macrotexto dado pelo de trabalho de Machado de Assis e no contexto – brasileiro e estrangeiro – da produção de obras literárias. Ao mesmo tempo em que se constata a solidariedade entre os textos na aplicação desses recursos textuais, esse conhecimento deve ser somado ao resultado da análise da estruturação interna da obra *Memórias póstumas de Brás Cubas* para demarcar a especificidade do tema tratado nele por Machado de Assis.

Conclusão

Machado de Assis, considerada a estruturação apresentada em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, elaborou o texto literário a partir do caráter do personagem *Brás Cubas*, constituído como o narrador do enredo proposto. A estratégia do autor foi a de definir um personagem nascido em uma família endinheirada, católica, que elaborou para si mesma uma tradição nobilitante e tinha a pretensão de atuar na vida política do Brasil. O personagem é apresentado como tendo sido educado em Coimbra, formado *bacharel* na década de 1820, portanto, numa cultura portuguesa marcada pela influência do *romantismo* e num Estado dividido por lutas provocadas por um novo processo de restauração do poder imperial bragantino, depois da ocupação estrangeira dirigida pelo governo imperialista napoleônico. A caracterização indica um personagem com a condição potencial de, na ex-colônia Brasil, concretizar as expectativas afetivas e intelectuais que a família e a educação acadêmica favoreciam quanto à participação dela na formação do novo Império brasileiro, uma Nação brotada do tronco português. O contraste, na narrativa, é dado pela indicação dos atos do personagem, que expressam os interesses do indivíduo e não levam em conta as exigências do ideal afetivo ou intelectual. É a distância existente entre a concretização de um ideal, por um lado, e o domínio da vontade individual, por outro, o tema abordado no enredo, explicitado pela caracterização dessa família *Cubas* e de suas expectativas e, ainda, pela descrição do comportamento do indivíduo *Brás*, que chegamos a conhecer pela decisão de editar as *memórias*. Nestas são abordadas as questões da relação dele com as mulheres e com o desejo de descendência; com o dinheiro e o trabalho; além da ânsia por *nomeada*, que deveria ter sido obtida como resultado de empreendimentos na política – na situação ou na oposição – e na ciência.

A ênfase da narrativa, num primeiro plano, é a de indicar que não foram seguidas, pelo indivíduo, as prescrições orientadas pelas expectativas afetivas e intelectuais da família. Os tópicos que descrevem a conduta de *Brás Cubas* são os mesmos que sustentam a avaliação do narrador, quando ele, depois de *morto*, fez o balanço dos sucessos alcançados em *vida* e resolveu-se – para registro do resultado, por necessidade de desabafo e/ou aviso – pela edição das conclusões resultantes daquele cálculo. A motivação para o empreendimento do narrador é dada, na intriga, por outro contraste, que orienta um segundo plano de organização da narrativa, nesse caso enfocando duas maneiras opostas de pensar a existência. Uma dessas maneiras é a construída pelo enunciado do filósofo *Quincas Borba*, que chamou *Brás Cubas* para o discipulado de *Humanitas* na época em que o narrador chegava à *idade da ciência e do governo*, como definido por Platão. Depois de malogrados os projetos políticos que correspondiam aos propósitos do sistema de organização da *natureza* adotado para *curar os males da sociedade*, o abastado *Brás Cubas* – com tempo para o ócio, este fator favorável ao trabalho intelectual, segundo Aristóteles – passou a empenhar-se em atividade científica, ainda correspondendo aos postulados do *Humanitismo*. O personagem, que conhecera superficialmente o *mal* da *tristeza* em cerca do início da década de 1830, época do falecimento da *mãe*, dedicou-se, em meados da década de 1860, ao invento de um *remédio* definitivo para os mesmos *males sociais* provocados pelo comportamento humano que, por persistentes, tornavam a humanidade *hipocondríaca*, isto é, *melancólica* e, como tal, enferma de um dos estágios mais graves da depressão. É em plena aplicação de esforços intelectuais para intervir nesse organismo constituído pela sociedade moralmente doente, para regenerá-lo, que o *inventor* do remendo – isto é, do *emplasto* – é surpreendido pela *morte*. Imediatamente antes dela, *Brás Cubas* é confrontado com outra maneira de conceber a mesma *existência*, este objeto de sua atenção como *califa* de um *sistema filosófico*. A nova informação recebida, uma outra concepção de *existência* fundada sobre outro modo de conceber a *natureza* – este objeto de sua atividade científica como discípulo de um *filósofo* –, foi recebida em meio a uma teofania, ocorrida como parte de um *delírio* do personagem. A revelação sobrevém não como resultado de uma crença, mas em meio à perturbação do espírito resultante da doença física, inesperada, que acometeu o narrador, sendo o personagem informado pela própria *natureza*, que toma a forma da figura literária

Pandora, sobre a derrota do novo – e último – empreendimento que o mobilizava, cujo resultado científico teria sido o de dominar essa mesma *natureza* no que se refere ao comportamento humano. A *pneumonia*, a mesma que causou a morte de Descartes, no enredo proposto teve como resultado o termo da *vida* de *Brás Cubas* e evidencia, primeiro, pelo contraste entre o conteúdo das duas concepções, a impossibilidade de a *natureza* ser domada, e, logo, a tomada de consciência do narrador da inevitabilidade da situação em que se encontra, então um *defunto*. Esses são os fatores que levam aquele exemplar da espécie – justamente um que, durante a *vida*, deu curso à vontade individual – a empreender a narração dos eventos vividos, os que sustentam a contabilidade feita. Apresentado o resultado da conta como o fecho das *memórias*, ela absolutamente não favorece o *sistema*, reitor do esforço intelectual, adotado em *vida* pelo narrador.

Considerado o critério de análise indicado por Machado de Assis no texto crítico de 1873, de que o *romance* como forma de expressão literária não precisava se restringir ao acento da *cor local* na obra elaborada, mas deveria contemplar também *sólidos estudos* de *filosofia*, de *lingüística*, de *crítica histórica* e de *alta política*, como ocorria em outras regiões do mundo com formação cultural não tão recente como a brasileira, a construção do enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas* chama a atenção para a inserção expressa de tema filosófico, tornado evidente tanto pela indicação da criação de um *sistema* – o *Humanitismo* – por um dos personagens, como pelo jogo constituído pela discrepância entre a expectativa quanto ao que deveria ter sido a *vida* de outro deles e o que ela foi, aspecto demonstrado de modo expressivo na narrativa das *memórias*. Ambos tópicos do enredo chamam a atenção para o jogo elaborado pelo autor a partir do conflito estabelecido entre a pretensão de uma generalização (quando alguém aspira a que ela seja aceita como doutrina) de explicar um tipo de fenômeno de modo completo, e a evidência da fragilidade dela pelo registro da dissensão provocada por casos particulares que, observados, indicam os pontos fracos da teoria formulada como *sistema*. A abordagem da tensão existente entre a teoria e a prática é um dos assuntos que mobilizam o estudo filosófico, marcadas as ênfases opostas na formulação epistemológica que separa os estudiosos do tema em dois grupos: enquanto os metafísicos, *realistas* que definem o *real* pelo *necessário* ou pela *causa*, acentuam a teoria e os respectivos projetos de intervenção, conseqüentes ao *sistema*, em detrimento do caso particular – o *contingente* –, com um efeito para uma

linha de proposições na ciência, na política e na estética, outro segmento importante de pensadores, tendo abandonado o *realismo* (sem chegar ao extremo defendido por David Hume), dirigem sua atenção para a observação do contingente e para o fator da linguagem como áreas de estudo a serem consideradas na elaboração das conclusões apresentadas. A base epistemológica adotada por esse grupo sustenta outra prática correspondente, efetivada na área científica, na política e na estética, sendo Friedrich Schiller o expoente na última.

Constituídas como duas bases epistemológicas diferentes, num grau que estabelece o antagonismo entre ambas, elas são designadas, na Europa, pelas expressões *via antiga* e a *via moderna*, terminologia também assumida na produção literária, como o registra Swift, em *The battle of the books*. Integrando cada um desses grupos de intelectuais – os *antigos* e os *modernos* – estão pensadores das diferentes áreas do conhecimento, e um dos tópicos que facilitam a leitura da diferença entre as linhas epistemológicas adotadas por eles é demarcada pelo modo da inserção, explícita ou implícita, dos nomes de alguns dos metafísicos que, até o século XVII, produziram *sistemas* explicativos do conhecimento sobre o mundo, entre eles os *antigos* Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes e Leibniz. O outro tópico é dado pela definição de personagem, a partir do qual o enredo é constituído, tipo que se enquadra ou não no modelo moral dominante ou no pretendido por um grupo em uma cultura determinada. As obras que podem ser observadas pelo estabelecimento desses critérios também formam dois grupos, opostos na dependência do modo pelo qual é feita a referência ao *sistema* de pensamento constituído sobre base epistemológica metafísica. Essas obras podem, por isso, ser classificadas em duas categorias distintas, apresentadas, uma, na tipologia que pode ser nomeada por adotar um corte épico, por colocar a obra em função de defender um determinado projeto político, pretendendo o literato, por meio da arte, cultivar o espírito dos indivíduos para a aceitação da teoria, como ocorre, por exemplo, na *Divina comédia*. Na tipologia oposta podem ser agrupadas aquelas obras em que os literatos, pela estruturação do enredo, questionam essa possibilidade, satirizando esses *sistemas* metafísicos e os respectivos programas e projetos. Formando esse segundo grupo, tais obras podem ser consideradas como expressões literárias de corte antiépico, porque, dado o caráter do comportamento humano colocado como centro da atenção, sublinham a dificuldade da

implantação da teoria, como registrado em textos publicados entre os séculos XIII e XVII, tanto nas elaborações literárias em prosa – de Rabelais, Erasmo, e Cervantes, por exemplo – e em verso – no *Hudibras*, de Butler, por exemplo –. Ambos os tipos, aqui classificados ou como de produção textual ficcional de corte épico ou de corte antiépico, têm como característica importante, ainda, a presença do trabalho intertextual realizado pelos autores, sendo decisivo, na estruturação dos respectivos enredos, que assumem a forma da sátira dirigida aos sistemas metafísicos, o acento de determinado caso particular para expressar o questionamento quanto à efetividade dos *sistemas*, fazendo-o pela indicação de limites deles num caso exemplar.

É a prática da intertextualidade, presente em quantidade importante nos textos literários elaborados sob a norma dada por um programa estético, o meio pelo qual um autor de texto aqui classificado como de tipo épico mobiliza os dados das várias tradições de uma cultura (no caso do Brasil do Segundo Império, por exemplo, inserindo a referência ao elemento indígena e, ainda, dados da flora e da fauna local) em função da apresentação da síntese representada no projeto político que pretende hegemonia, cujo modelo mais radical é o explicitado no *Mito da caverna*, por Platão, e o modelo estético é o julgado pela adequação da forma do texto ao objetivo estabelecido, na *Poética* de Aristóteles, nesse caso correspondendo ao conceito do *belo* tornado ápice de uma hierarquia que acompanha os propósitos de outra, social, a mesma que situa a comédia no ponto mais baixo dela, como imitação do grotesco. A mesma prática é a que sustenta o trabalho do outro grupo de literatos que, estabelecendo um diálogo com as mesmas tradições, satirizam essa perspectiva épica. Examinada paralelamente ao tema filosófico abordado no enredo, essa tensão oferece a possibilidade de fundamentar a interpretação de *Memórias póstumas de Brás Cubas* como uma obra que participa desse debate. A intertextualidade como recurso para a expressão do pensamento já era elemento importante, adotado por Machado de Assis, na elaboração de crônicas e contos, quando foi aplicado ao texto de 1880. Inserido no enredo, cuja estruturação evidencia a inadequação do caso particular aos pressupostos de um determinado sistema de pensamento, esse recurso ao trabalho intertextual passa a ser uma das bases de sustentação da elaboração literária, uma vez que por ele o literato brasileiro reapresenta o tema contido no enredo, confirmando-o no diálogo estabelecido com a tradição, para

confrontar especificamente um determinado programa estético que se elucida, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, a partir do vocabulário utilizado para a exposição do *borbismo*, isto é, do *Humanitismo*. Essa conclusão pode ser sustentada pela verificação de aspectos específicos do trabalho intertextual presente em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, que indicam para a adesão do autor ao modo de utilizar recursos textuais também cultivados por outros literatos que questionam programas políticos, religiosos e/ou morais sustentados em sistemas metafísicos, podendo ser contados Swift, Lesage, Fielding, Voltaire, Sterne, de Maistre, Carlyle, Heine, Poe e, no âmbito brasileiro, Joaquim Manuel de Macedo e Manuel Antônio de Almeida, entre os que procedem desse modo. A afinidade de propósito é um fator tornado visível pela análise da recorrência na maneira pela qual esses autores, simultaneamente ou não, num determinado texto exploram as potencialidades da linguagem; criam figuras literárias; elaboram discursos disparatados, principalmente de tipo pedagógico, que são inseridos no enredo pela voz de pelo menos um dos personagens; e referem intertextualmente, de modo explícito ou implícito, determinado sistema metafísico embasado na epistemologia *realista*, que é tratado de modo jocoso no enredo proposto. Se a prática da referência a tópicos da tradição literária do Ocidente também está presente em textos que podem ser classificados pela perspectiva épica, como na *Divina comédia* e n' *Os lusíadas*, para indicar a filiação dos respectivos autores a um projeto, quando participa dos textos satíricos, a intertextualidade passa a fazer parte de um jogo mais complexo, em que a filiação do autor somente pode ser inferida pela oposição dele ao objeto da sátira, que precisa ser determinado, sendo necessário que a conclusão que especifica esse objeto se apóie também no estudo do macrotexto de que a obra faz parte. A complexidade do jogo elaborado por Machado de Assis, apresentado em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, aparece pelo caráter do narrador e pelo modo como os nomes de obras e autores, de personalidades e segmentos de texto da tradição são inseridos no enredo para, formando um conjunto, indicar o objeto da sátira. A partir da conclusão, isto é, da visão de conjunto, e só de modo indireto é que podem ser apontados os elementos que dão a indicação da base epistemológica adotada por Machado de Assis, filiação que possibilita associá-lo a outros autores, especialmente considerados os literatos que adotam o mesmo procedimento intelectual na leitura dos fenômenos observados.

O primeiro dado a ser considerado para salientar a análise do trabalho intertextual presente na estruturação do enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, que subsidia a conclusão elaborada, é o do nome do personagem e o da sua família, uma vez que ambos os termos são recorrentes na tradição literária, aparecendo o primeiro, por exemplo, em *Gil Blas*, em *Hudibras* e na referência de Camões, no *Auto de Filodemo*, a um *Brás Quadrado*, uma figura de um *auto* espanhol do mesmo nome que não se comporta de modo adequado a certo modelo moral. A recorrência traz uma possibilidade de todos terem como lastro a expressão oriunda de uma tradição europeia antiga, da idealizada *Ilha do Brasil*, uma terra imaginária, paradisíaca, que convida ao exagero; e o segundo, numa relação com obras – entre elas *A tale of a tub*, de Swift – que exploram o comportamento que a tradição atribuiu a Diógenes, o *cínico*. Na caracterização dos nomes das personagens mulheres que aparecem nos eventos amorosos da *vida* de *Brás Cubas* há um trabalho de inversão do comportamento de personagens femininas de obras literárias de Cervantes, Beaumarchais e Poe, além do papel do *guia Virgílio*, da obra de Dante. Nos capítulos que contêm a descrição do *caso* que levou o personagem à morte, onde o recurso à intertextualidade é explorado de modo intenso, a variedade de segmentos de textos de outras obras literárias organiza aquela parte do enredo, inclusive pelos títulos escolhidos para os capítulos. Dois autores importantes, pelo tratamento jocoso que dão a sistemas metafísicos *realistas*, são nomeados no texto: Pascal e Voltaire, ambos nomes trabalhados de modo que, no enredo, os personagens *Brás Cubas* e *Quincas Borba* mostram-se menosprezando posições deles expressas em textos, salientando a perspectiva de sátira adotada. O primeiro personagem, já como autor das *memórias*, radicaliza a avaliação sobre o ser humano que foi elaborada pelo *jansenista* francês, este mesmo autor de uma sátira do projeto político dos *jesuítas* para a França; o segundo personagem, em dois momentos, atribui – contra o *iluminista* francês, autor da sátira – razão ao colega de ofício, o *filósofo metafísico Pangloss*, este personagem apresentado por Voltaire como o preceptor – um *otimista* como Leibniz – do *enfeitado* e *jovem Cândido*.

Além do trabalho intertextual presente em segmentos específicos, essa mesma prática pode ser observada como constituinte do pano de fundo que, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, salienta o confronto entre as duas maneiras ou concepções opostas de pensar a existência, as que tratam da possibilidade ou

impossibilidade de intervenção do ser humano na *natureza* e que são inseridas no texto, respectivamente, pelas vozes dos personagens *Quincas Borba* e *Pandora*. O cenário em que *Brás Cubas* figura é dado pelo modelo épico como definido na *Divina comédia*, onde o personagem homônimo do autor fez um percurso de reconhecimento das conseqüências do comportamento humano por três instâncias – o *inferno*, o *purgatório* e o *paraíso* – que, considerada a doutrina metafísica de Tomás de Aquino assumida, só poderia ter sido feito por um *morto*. Esse tópico, o segundo ponto mais importante de apoio utilizado por Machado de Assis se considerado como o primeiro o da escolha da descrição da *vida* de um indivíduo para atingir o objeto efetivo da sátira, é também o que mobiliza a estruturação de *Memórias póstumas de Brás Cubas*. O personagem central do enredo elaborado por Machado de Assis não é um *vivo*, obrigado – depois de estar perdido em uma *floresta*, como o personagem *Dante* – a empreender uma *viagem* pelo *mundo dos mortos* para ser informado dos modos da danação de vários tipos de pecadores (alguns deles exemplificados por personalidades conhecidas nas cidades italianas do século XIV) e para, num êxtase místico ou *delírio*, ter a visão da salvação prometida para os *bons*, isto é, os cristãos que, como a personagem *Beatriz*, seguiram os postulados do *tomismo*. O conhecimento sobre ambas recompensas de além-túmulo, contidas naquela doutrina, advém, no texto literário do baixo medievo, da observação que o heróico caminhante faz dos diferentes graus ou de sofrimento ou de prêmio que, respectivamente, resultam do comportamento humano desobediente ou submisso ao *sistema*. Um aprendizado ocorre durante o tempo empreendido no itinerário percorrido pelo narrador em companhia de *Virgílio*, primeiro, depois de *Beatriz*, esses sim, *defuntos*, e o registro dele é feito por aquele ser extraordinário que – nada menos do que partilhando das mesmas experiências do *Enéias*, de Virgílio, e de Jesus, dos evangelistas Mateus, Marcos, Lucas e João – volta do *mundo dos mortos* com a motivação de informar os *lettore*, a quem o texto é expressamente dirigido, que, tementes à doutrina, devem educar-se nela e corrigir o próprio comportamento. Machado de Assis, constituindo um texto editado pelo narrador ele mesmo *morto*, portanto literariamente numa situação mais apropriada do que a do narrador de *Dante* para avaliar retrospectivamente as condições sociais que determinaram aquela *vida* adulta e as decisões que levaram a uma existência nada regrada, acompanhado pela amoral *Virgília*, até encontrar, em um êxtase resultante da falta de *método*, a própria *divindade* que

revelou os desígnios da *natureza*, isto é, a falta de qualquer sentido metafísico para a *vida*. A construção do anti-herói *Brás Cubas* indica, contra a expectativa de autores e seguidores de *sistemas* metafísicos, a inutilidade de qualquer processo educativo para aquela *eternidade* em que o personagem se encontra, de onde não é possível voltar e na qual – além de editar *memórias* – *não há nada para fazer*.

O tratamento do enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas* como sátira é uma possibilidade que fica acentuada se observado que os eventos da *vida* de *Brás Cubas* são construídos, não como o faz Dante, sobre fatos e personalidades do passado e da época, mas recebem a sua sustentação do trabalho intertextual praticado sobre outras intrigas e personagens da tradição literária, impedida, portanto, a leitura dos eventos do enredo como representação de fenômenos sociais observados, característica da estética *realista*. O recurso à inserção do nome da personagem *Pandora*, de *Os trabalhos e os dias*, atribuído à *divindade* que representa a *natureza*, também funciona literariamente nesse sentido quando favorece a leitura de que *Brás Cubas* edita as *memórias* numa situação semelhante àquela de *Epimeteu*, que só muito tarde apercebeu o erro cometido. A referência intertextual à obra de Hesíodo, para demarcar o *discurso* da impossibilidade de intervenção do ser humano na *natureza* para controle dela – tratando o enredo especificamente do aspecto do comportamento humano como parte dessa mesma ordem natural –, também pode ser considerada uma parte importante do trabalho intertextual que, aceita como integrante da elaboração satírica, manifesta a oposição de Machado de Assis à proposta estética dos *realistas*, a mesma apresentada na crítica literária publicada em fins da década de 1870. A poesia de Hesíodo, que mostra as paixões como parte do comportamento e o ser humano como capaz de ações boas e más, uma vez referida em *Memórias póstumas de Brás Cubas* pela indicação da personagem *Pandora* para significar a *natureza* como *mãe* e *inimiga*, faz o contraste com o determinismo de *Humanitas*. Se observada a maneira pela qual, em contos e em crônicas é tratado o nome de Platão por Machado de Assis, essa inserção pode estar relacionada ao ditame da expulsão dos poetas contida na proposta do filósofo grego, uma vez que ele expressamente enuncia a condenação daquela forma da arte praticada por Homero e Hesíodo, ambos nominalmente referidos nos *Livros 2 e 3 da República*, reprovação que dá o fundamento para a admissão da prática de censura da literatura pelos governantes, os gerais-filósofos, em função da educação correta dos jovens e

das crianças, os futuros guardiões do modelo ditatorial presumido como o Estado *republicano* adequado à realização do *Bem*, conceito denominado *Bem comum* a partir do *tomismo*.

Contrastando com as esperanças da *família* e do *califado*, a única avaliação positiva dos próprios atos do narrador, registrados como o tempo feliz da *vida* e por isso denominado *fase brilhante* no enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, são resultado da filiação dele a uma *Ordem Terceira* e da respectiva ação efetiva da caridade. Essa inversão radical de valores na relação com a ventura significada pelas expectativas formuladas teoricamente, coloca, no texto, a prática como atitude mais importante do que a elaboração de planos sistemáticos para *retificar o espírito humano, suprimir a dor, assegurar a felicidade, e encher de imensa glória o país*, os propósitos que chegam a aparecer classificados como *quimera* no confronto com *Pandora*. Essa perspectiva satírica aparece também, de modo sutil, na epígrafe inserida no primeiro capítulo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, na *Revista Brasileira*, em que o apoio do autor vem da reação de *Orlando* a *Jacques* – personagens de Shakespeare em *As you like it* –, que afirma-se antes crítico dos próprios erros do que daqueles do *mundo* e de suas *misérias*, e, de modo grave, quando a *Dedicatória* substitui a epígrafe. Considerado como o trabalho intertextual que sustenta a elaboração dessa *Dedicatória* o da referência à condenação enunciada pelo profeta Isaías aos rebeldes que não queriam aderir ao projeto político que ele defendia para a reorganização do reino de Israel, acompanhado esse discurso pela aplicação de uma pedagogia intimidativa, ao complementar a idéia do juízo com a afirmação de que os cadáveres desses teimosos, depois de mortos pela divindade, serviriam – eternamente – de espetáculo aos obedientes, então o texto inserido em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, em 1881, pode ser observado como uma inversão dos valores do profeta, feita pelo *defunto autor*, radicalizada na mesma direção do *pequeno saldo* constituído pelo não ter tido *filhos*: naquela situação semelhante à de *Epimeteu*, o narrador afirma, contra a expectativa do projeto messiânico do profeta – citado por Dante e por Antero de Quental – e da ameaça contida nele, que do seu corpo não restou nada, homenageado o *primeiro verme* a contribuir para evidenciar a falta de sustentação da doutrina.

O registro do desabafo ou aviso de *Brás Cubas*, enunciado como *memórias*, tem como objeto da sátira aquela maneira de pensar a existência proposta pelo *filósofo Quincas Borba*, *sistema* que perdeu,

dado o enredo estruturado, o confronto estabelecido com a *Natureza*. É pela análise do conteúdo do discurso de *Quincas Borba* e do exame, sob o critério da intertextualidade, do vocabulário utilizado para sua construção que se pode compreender a avaliação drástica do *defunto autor* quanto ao sistema metafísico adotado em *vida*. Os segmentos de texto que formam o discurso de *Quincas Borba*, enunciado com a finalidade de ensinar o *discípulo*, contêm uma proposta de explicação do comportamento humano e do sentido da existência que extrapola, pelo absurdo, qualquer pretensão de sistemas formulados a partir da base epistemológica *realista* até então apresentados. O *Humanitismo*, como construção satírica de explicações sociológicas *materialistas* (recebendo o conceito *matéria*, no século XIX, o sentido atribuído a ele por filósofos pré-socráticos) que adota a terminologia científica, excede todas as teorizações da época, primeiro, porque a *luta* – ou *struggle for life* – não é nem mesmo pensada em função da sobrevivência da abstração dada pelo conceito espécie, mas, tiradas as conseqüências que fazem parte do encadeamento lógico implicado, concretiza, no *borbismo*, o esquema em função da justificativa do estabelecimento do – torpe – poder daquele *ser que é um forte*, a quem tudo se subordina (inclusive o trabalho escravo e o respectivo sofrimento, como *natural evolução das coisas*); e, em segundo lugar, porque exorbita a presunção das diferentes formulações científicas *materialistas* da época, por não se limitar às explicações sobre a origem metafísica do mundo, sobre o surgimento da espécie e sobre a evolução da sociedade, mas por contemplar – antes da emergência da discussão sobre a Ecologia, no final do século XX – ainda o esclarecimento sobre o *fim* de tudo. Aquela *igreja nova* ganha, quando elaborada no discurso de *Quincas Borba*, uma característica própria de religiões apocalípticas, que acentuam, no discurso, o fator do julgamento do comportamento humano para, pela intimidação, buscar a obediência dos *fiéis*.

As conclusões de *Quincas Borba*, além disso, são afirmadas como tendo *apanhado* não só a *verdade* – seguindo o modelo do pré-socrático Parmênides –, mas também (como o queriam os sociólogos no século seguinte ao de Rousseau e Malthus) nada menos do que a *felicidade*, implicitamente indicada, no *Humanitismo*, como sendo tanto a dos *fortes* como, pela aceitação irrestrita da submissão, a dos dominados. Consideradas as diversas elaborações sociológicas *materialistas* do século XIX, até 1880, que operam com noções lógicas – estudadas como *dialética* – colocadas em função do entendimento de

processos sociais definidos por conceitos como *luta*, *evolução*, *conservação* e *regeneração*, o vocabulário utilizado por Machado de Assis para a constituição do extravagante *sistema* de *Quincas Borba* enfatiza os termos que constam no trabalho do intelectual que propunha o próprio como o *sistema* mais científico deles, no de Herbert Spencer. A presença dessa terminologia no discurso de *Quincas Borba*, acentuada a referência à Física (pela *estática*, um conceito da *mecânica*, formulado na linha iniciada pelo conceito aristotélico *enteléquia*, seguido pelo da *mônada*, de Leibniz) que consta na proposta do cientista social inglês, por si só não define o objeto da sátira de Machado de Assis, mas pode ser compreendida como tal quando considerada a recepção dessa formulação específica entre intelectuais portugueses e brasileiros, dentre os últimos destacados o sergipano Sylvio Romero e o naturalizado Carlos von Koseritz. A terminologia da física aristotélica aplicada como fundamento para a elaboração de uma teoria explicativa para o funcionamento da sociedade, e essa conclusão elaborada como *sistema*, tem como a consequência, de fato, a operacionalização do programa político dos *republicanos*, programa que contém em si uma função educativa para a Estética, nomeada *realista*. Inserida a referência desse fato, no enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, pela caracterização de dois personagens – o *sistemático* e seu *discípulo*, que nunca trabalharam – a explicitação desse *sistema* é apresentado pela síntese pretendida no termo *Humanitas*, isto é, do *princípio das coisas*. Elaborados como resultado dessa convicção, os correspondentes projetos de intervenção política – na situação ou na oposição – e científica de *Brás Cubas* no contexto brasileiro são apresentados por Machado de Assis como sátira, e constituem os elementos privilegiados que secundam uma discussão sobre Estética, mediatamente travada no próprio texto literário e apoiada no trabalho intertextual realizado. Dada a estruturação do texto, que evidencia o trabalho de levar ao extremo as consequências da relação do *materialismo* da proposta aristotélica e do *realismo* da platônica com a concepção de doutrinação e de hierarquia social assumidas pelos dois filósofos gregos, é por ela que aparece a avaliação de Machado de Assis sobre tal *sistema*. No enredo, é a caracterização do máximo de esforço intelectual do personagem *Brás Cubas* o fator que levou ao fracasso do *invento* do *emplasto*, depois de indicado o máximo de empenho do *político*, que pretendia a intervenção correspondente ao objetivo da *felicidade*, ter resultado ou na elaboração do projeto da *barretina*, que apresenta o personagem

defendendo um plano mesquinho, ficando longe de uma ação que pudesse impactar efetivamente a estrutura social pela promoção de *revolução*, ou no evento dos breves seis meses de duração da edição do jornal *oposicionista*. Este fracasso do *bacharel-editor* é apresentado expressamente, no enredo, por um *Brás Cubas* que não compreende o motivo dele, por excluir da consideração *sistemática* do político oposicionista a reflexão sobre os interesses particulares que influem na movimentação da máquina pública e podem interferir na realização de projetos.

Diferente do tratamento dado ao tema da estética *realista* na crítica literária, onde a avaliação do autor é diretamente expressa nos textos publicados durante a década de 1870, em *Memórias póstumas de Brás Cubas* o tema é discutido também pelo fato do autor ter construído os eventos da *vida* do personagem não pela referência a fenômenos observáveis, mas, sim, pelo trabalho intertextual realizado sobre outros de obras da Literatura, do mesmo modo que o fez para caracterizar o enunciado da *divindade Natureza*, que derrota o de *Quincas Borba*, este construído sobre a terminologia dos *sistemas* elaborados pelos sociólogos *materialistas* da época, os que sustentam propostas de intervenção política autoritária – como *remédio* – para a organização do Estado na direção da solução – ou *cura* – dos problemas – ou *males* – detectados no organismo social, para a *regeneração* desse corpo doente a ser obtida pelo progresso econômico, contemplados no assunto os aspectos práticos das atividades do Estado, como o *câmbio*, a *colonização* e a *necessidade de desenvolver a viação férrea*, temas desdenhados por *Brás Cubas* até quando *moribundo*.

Publicado o texto em 1880, *Memórias póstumas de Brás Cubas* satiriza o projeto político *republicano* contando com um contexto de sua radicação no ideário de intelectuais brasileiros. Quando na Europa a discussão encetada pelo *republicano* Antero de Quental, no movimento da *Geração Coimbrã*, teve como cenário a tentativa de promover a reação à decadência do império português diante das conquistas imperialistas, principalmente na Ásia e na África, dos Estados nacionais formados (como a Inglaterra e a França) e dos que se formaram então (como a Alemanha e a Itália) para participar dessa competição capitalista, no Brasil o debate é gerado no bojo da situação de dependência da economia inglesa. A ação dos *republicanos*, nesse contexto, ocorre contando com a agressividade política dos Estados Unidos para fazer frente ao domínio inglês sobre a economia latino-americana, ganhando força

com o movimento de imigração, principalmente alemã e italiana. O ideário católico *ultramontano*, fundado no *tomismo* e defendendo a supremacia do poder papal sobre os Estados, que chegou ao Brasil, nessa mesma época, com os membros das ordens religiosas expulsas da Europa por defenderem propostas antiliberais, provocou a *Questão religiosa* contra o *regalismo* do Império brasileiro, isto é, contra a prática da subordinação do clero ao Estado; no mesmo ano de 1870, o ideário *republicano* contribuiu para a eclosão da *Questão militar*, ganhando expressão, em 1872, pela publicação do *Manifesto republicano*, em São Paulo, e pela fundação, dois anos depois, do *Partido Republicano Paulista*. Num papel semelhante ao desempenhado, em Portugal, pela Universidade de Coimbra, no Brasil a Faculdade de Direito de São Paulo contribuiu para a divulgação dessas idéias políticas embasadas na epistemologia platônica e na aristotélica nas demais Províncias do Império, como na do Rio Grande do Sul, em que a presença dos imigrados favoreceu a formação do *Partido Republicano Riograndese*, em 1882, e a fundação, em 1884, do jornal *A Federação*. A Faculdade de Direito de Recife concentrou essa discussão num grupo de intelectuais que também pensavam a superação da crise brasileira da época, e o faziam acentuando o debate filosófico e estético que formou o movimento conhecido como *Escola de Recife*.

Constituindo os dois aspectos do mesmo ideário *republicano*, o programa político defendido em São Paulo e a base filosófica afirmada em Recife contavam, para sua operacionalização, com o cumprimento de três pontos de uma agenda da organização social: o da instalação de uma *ditadura* organizando o corpo *federativo* – na qual as propostas políticas menos radicais pensavam o Estado controlado por um sistema bi-partidário, enquanto os mais radicais fundavam o Estado na concepção – logicamente conflitante – do *partido único*. Nesse modelo político de Estado, a representação dos interesses dos grupos é modelada a partir da idéia da *democracia direta platônica*; nela a representação dos interesses é feita pelos líderes dos órgãos de classe, isto é, das agremiações patronais e das agremiações de trabalhadores, sendo a organização econômica favorecida pelo *cooperativismo* como o fator organizador das forças produtivas no âmbito interno e pela *federação* nas relações externas. O segundo ponto continha o programa de reorganização do ensino das crianças e jovens; enquanto o terceiro tratava da reorientação da produção literária como meio da formação moral dos membros da sociedade, esta sempre pensada

organicamente. Se a primeira das *ditaduras* brasileiras que seguem o ideário desse modelo *republicano* é instalada treze anos depois da publicação de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, provocando a reação que Machado de Assis deu a conhecer nas crônicas de setembro, outubro e novembro daquele ano de 1893, a reforma de ensino que corresponde a esse ideário tinha sido promovida já em fins de 1870, sob o empenho importante de Sylvio Romero. Por ela o programa de ensino público do Império *regalista*, que privilegiava o ensino de línguas, da Literatura clássica e da História foi substituído pelo ensino da ciência *materialista* e por um modelo educacional de *ócio*, isto é, de *escola* aristotélica, que privilegia o ensino da teoria em detrimento da observação dos fenômenos, este último modelo de ensino defendido pelos *oratorianos* e adotado no Brasil desde a *Reforma pombalina*. Não é outro o contexto da importância que ganha, desde essa mesma época, o levantamento da produção literária do Brasil-colônia e do Império, e o estudo desse material, não pensado sob o critério da crítica que vinha sendo enunciada por Machado de Assis em seus artigos, mas para determinar o que era genuinamente brasileiro sob um princípio de classificação dado pelo programa estético *republicano* e formuladas as conclusões de acordo com as respectivas vertentes teórico-científicas adotadas pelos intelectuais que se propunham a cumprir essa tarefa.

Se considerado o conteúdo do vocabulário científico-*materialista* atribuído pelo autor de *Memórias póstumas de Brás Cubas* ao personagem *Quincas Borba* e a importância do papel dele na estruturação do enredo, então a ação política da mudança do sistema de ensino, ponderada paralelamente ao empenho dos *republicanos* na formação do *Partido* e o tipo de preocupação desses *partidários* com a produção literária, todos esses procedimentos que ocorreram numa década de crises, no Brasil, podem ser pensadas como pontos importantes para determinar um dos contextos que permitem compreender a forma dada ao texto publicado em 1880, numa revista de circulação quinzenal. Outros dois aspectos a serem ponderados para o entendimento do contexto da publicação de *Memórias póstumas de Brás Cubas* são, um, o da interrupção, em fins de 1870, da publicação da crítica literária por Machado de Assis, especialmente se observada a mudança de avaliação quanto à influência dessa estética *realista* sobre os literatos brasileiros, considerada pequena no início da década, interrupção acompanhada da exposição do próprio posicionamento, especialmente quanto a *O primo Basílio*, nos textos críticos do final da década; e, outro, o registro, em

1897, da avaliação de Sylvio Romero quanto à forma de *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Duas décadas depois de publicada *A filosofia no Brasil: ensaio crítico*, o bacharel sergipano apontou, em *Machado de Assis: estudo comparativo de Literatura Brasileira*, a existência da opinião de que a *moderna atitude* de Machado de Assis nas *coisas do espírito e da arte*, analisada a renovação do modo de escrever evidenciado por *Memórias póstumas de Brás Cubas*, era resultante de *certas idéias espalhadas*, desde 1879, no Rio de Janeiro. Não sendo objeto desta Tese a investigação histórica exaustiva da presença das diversas correntes de pensamento no Rio de Janeiro, na época, para aprofundar o sentido da afirmação de Sylvio Romero, os dados levantados indicam que a mudança ocorrida é a da presença de Carlos Jansen na Corte, inclusive como preceptor da família real e como professor do Colégio Pedro II. Esse fator, isolado, no entanto, não poderia significar a entrada das chamadas *modernas atitudes* no Rio de Janeiro, mas, considerado ao lado de outros, pode ser examinado como representativo da tensão ocorrida no processo de modificação do currículo do ensino público brasileiro, na época, pelo acirramento do confronto entre ideários opostos. A mesma tradição intelectual adotada pelo brasileiro naturalizado Carlos Jansen, de origem prussiana, pode ser observada como já presente desde o início do século, no Brasil, na formação do clero *regalista* brasileiro; no modelo de ensino público patrocinado pelo Império até fins da década de 1870, que seguia diretrizes da *reforma ilustrada pombalina*; no patrocínio do monarca ilustrado Pedro II para a pesquisa histórica e científica no Brasil; na atividade das associações culturais – portuguesa e alemã, por exemplo – existentes no Rio de Janeiro que, pela manutenção de bibliotecas públicas contribuíram para a difusão dessas *modernas atitudes* na *filosofia* e na *arte*; e, ainda, pela presença de intelectuais na Corte, dentre eles o Visconde de Taunay, que, como Machado de Assis, detinham bibliotecas particulares, com acervo importante que contemplava também material de linha filosófica e científica diferente da promovida pelos *republicanos*. Nesse ambiente cultural é que podem ser encontradas as referências do material textual a que Machado de Assis recorre para a realização do trabalho intertextual que sustenta o viés satírico adotado em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, também presente em crônicas, contos e poemas. Para a discussão da presença das *modernas atitudes* na produção textual, que Sylvio Romero registrou como uma mudança ocorrida em fins de 1870, atribuída ao literato brasileiro, além da avaliação desse analista de que o modo de

escrever manifesto em *Memórias póstumas de Brás Cubas* já estava presente nas crônicas de Machado de Assis, pode ser salientado, ainda, que, quanto à produção poética, Machado de Assis já publicara a tradução de um poema de Schiller na edição de *Falenas* e que a produção teatral contemporânea daquela tradução contemplava a forma satírica, tendo como objeto o comportamento humano e os interesses individuais, com a adoção de vocabulário da Ciência na forma em que ela era patrocinada pelo Império, como ocorre em *Lição de Botânica*.

Na relação com a produção textual de Machado de Assis anterior a 1880, se uma mudança pode ser indicada na edição de *Memórias póstumas de Brás Cubas* é a de que a sátira passa a ser explorada na forma romance, contemplando a prática textual utilizada por outros literatos do século XIX, como Heine, Carlyle e Poe, que também tratam expressamente de tema da área da Filosofia na relação com o da Ciência e/ou com o da política. Nos trabalhos textuais observados, Machado de Assis, Heine, Carlyle e Poe, como literatos que fazem a mesma crítica da epistemologia platônica e da aristotélica que outros dos três séculos anteriores, tratam jocosamente os filósofos metafísicos e elaboram os respectivos textos contando com a exploração das potencialidades da linguagem e com a aplicação dos mesmos tipos de recursos textuais, elaborando, sob esses tópicos recorrentes, os temas da cultura local e da época da redação do texto. Machado de Assis tem em comum com esses literatos também o fato da preocupação teórica com a Estética e o lastro para promover esse debate, na região em que atua, dado pelo domínio da tradição clássica. Por essa afinidade de prática textual evidenciada pela análise e que pode ser atribuída a esses literatos do século XIX – Machado de Assis, Poe, Carlyle e Heine –, é possível estabelecer também a extensão desse vínculo com outros escritores de romances, como Cervantes, que também se dirigiu ao *leitor* para, pela elaboração literária satírica, fazer a crítica da cultura espanhola de sua época; como Swift, que expressamente manifestou sua *indignação* com as tentativas de estabelecimento de limites para a expressão do pensamento; e como Voltaire, que traduziu, nas obras literárias, seu *risinho de sarcasmo* quanto a propostas filosóficas e políticas de pensamento autoritário da época.

A similitude de procedimentos textuais utilizados por esses autores e do ideário adotado para estabelecer a estruturação das intrigas apresentadas em textos literários, que pode ser evidenciada pelo

exame da prática da intertextualidade, aponta também o respectivo conjunto das idéias políticas, sociais, econômicas a que eles se opõem. Dentro desse quadro é que pode ser procurada a filiação intelectual de Machado de Assis, trabalho para o qual a análise da intertextualidade presente em *Memórias póstumas de Brás Cubas* contribui, evidenciando que o literato brasileiro pensa a produção literária como mantenedora do espaço da liberdade de dizer do ser humano na sociedade, questão que aparece no debate encetado com a corrente de pensamento de base epistemológica *realista* que, naquela época, pretendia estabelecer um papel doutrinal para a produção Estética. Se esse propósito de estabelecer o espaço da liberdade de expressão do pensamento humano na Literatura, que é também o de desempenhar um papel político, pode ser relacionado, na História das Idéias, com o movimento do *Iluminismo*, ele também pode ser compreendido como manifesto noutro, dado pelo estatuto do *kohéleth*, isto é, daquele que fala para a *ecclesia*, a *assembléia de cidadãos*, movimento conhecido por Machado de Assis e referido como parte de suas leituras em carta para Joaquim Nabuco, que o literato chama de *desconsolo do Ecclesiastes*.

O conhecimento da tradição e a estruturação do enredo de *Memórias póstumas de Brás Cubas* com o concurso do trabalho intertextual favoreceram a apresentação do resultado da observação de Machado de Assis sobre aquele momento da História do Brasil naquela obra literária, e a análise do macrotexto permite percebê-la como um aprofundamento do compromisso com a Literatura que já vinha sendo produzida pelo escritor brasileiro, como lugar privilegiado do exercício da expressão livre do pensamento, liberdade que a qualidade da produção textual promove. Esse compromisso do autor de *Memórias póstumas de Brás Cubas* com a atividade literária, assumido paralelamente à atividade de funcionário público, se pensada a ênfase na liberdade de expressão como o aspecto político desse trabalho, foi concretizado por Machado de Assis no papel assumido na institucionalização da Academia Brasileira de Letras, nascida em 1897, *entre graves cuidados de ordem pública*, e no modo de pensar a Estética reafirmado na *Sessão de encerramento* daquele ano, na asseveração de que os *espíritos literários* são os que *trabalham pela extensão das idéias humanas*, os que *estendem os olhos para todos os lados, vendo claro e quieto para escrever páginas de história*, não para *fazê-la*.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. 2. ed. 6 v. Lisboa: Presença, 1977.
- ABRAMS. M. H. **The mirror and the lamp**: romantic theory and the critical tradition. Oxford, Oxford UP, 1953.
- ABREU, Maria Fernanda de. **Cervantes no romantismo português**: cavaleiros andantes, manuscritos encontrados e gargalhadas moralíssimas. Prólogo: Claudio Guillén. Lisboa: Estampa, 1994.
- ABSCHNITT, Vierter. Gottfried Wilhelm Leibniz: 1646-1716. In: VORLÄNDER, Karl. **Geschichte der Philosophie mit Quellentexten**: Neuzeit bis Kant. Band 3. Hamburg: Rowohlts Enzyklopädie, 1990. p. 65-84.
- ACTS: chapter 17. In: Sacred-texts. Disponível em: <<http://www.sacred-texts.com/bib/vul/act017.htm>>. Acesso em: 9 jan. 2004.
- AESOP. **Fables**. In: Ibiblio. Disponível em: <<http://ibiblio.org/pub/docs/books/gutenberg/etext91/aesop11.texto>>. Acesso em: 6 dez. 2003.
- AFANÁSSIEV, V. G. **Fundamentos da filosofia**. Tradução: K. Asyants. Moscou: Progresso, 1985.
- AGOSTINHO. **Confissões; De magistro**. Tradução: J. O. Santos; A. de Pina; A. Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores; 6)
- ALAIN de Lille [Alanus ab Insulis]. **Biografia**. In: The 1911 Edition: Encyclopedia LoveToKnow. Disponível em: <http://39.1911encyclopedia.org/A/AL/ALAIN_DE_LILLE.htm>. Acesso em: 20 jun. 2002.
- ALAIN de Lille [Alanus ab Insulis]. **Biografia**. In: Wikipedia: the free encyclopedia: GNU: Free Documentation License. Disponível em: <<http://brandt.kurowski.net/projects/lisa/wiki/view.cgi?doc=328>>. Acesso em: 23 jun. 2002.
- ALANUS. **Sequenz der Rose**. In: Katholisch-Theologische Fakultät: Westfälische Wilhelms-Universität Münster. Disponível em: <<http://www.fb02.uni-muenster.de/fb02/lehrer/hoye/name/alanus.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2002.
- ÁLBUM ilustrado do Partido Republicano Castilista do Rio Grande do Sul. Organização: Octacílio B. Tim; Eugênio Gonzalez. Porto Alegre: Livraria Selbach de J. R. da Fonseca & Cia., 1934.
- ALENCAR, Heron de. Aspectos de uma interpretação das “Memórias póstumas de Brás Cubas”. **Estudos Universitários**, Recife, p. 99-106. out./dez. 1962.
- ALENCAR, José de. Alma de Lázaro. In: _____. **Alfarrábios**: crônicas dos tempos coloniais. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALEXANDRE VI (Rodrigo Bórgia), papa. **Biografia**. In: UOL. Disponível em: <http://cf3.uol.com.br:8000/jubilaem/papas_texto.cfm?personagem=Alexandre+VI>. Acesso em: 8 abr. 2003.
- ALMEIDA, Luís Castanho de. Caminhos perigosos que se fecharam. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 4, p. 858-873, dez. 1848.

ALMEIDA, Luís Castanho de. Formação intelectual de Feijó e do clero de sua época. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p. 617-633, set. 1848.

ALMEIDA, Manuel Antonio de. **Memórias de um sargento de milícias**. In: Klick Educação. Disponível em: <<http://www.klickeducacao.com.br:8000/vt/vt/LI/vtli05/vtli05.htm>>. Acesso em: 8 mar. 2001.

ALMEIDA, Manuel Antônio de. **Memórias de um sargento de milícias**. Introdução: Mamede Mustafá Jarouche. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

ALPHANT, Marianne. **Pascal**: tombeau pour un ordre. Paris: Hachette Littératures, 1998.

ALTENBERG, Lynn. **Anthology**: an introduction to literature. New York: Maximilian, [s.d.].

ALVES, Constâncio. A sensibilidade romântica: melancólicos e desesperados, o desregramento e a morte prematura. **Revista da Academia Brasileira de Letras**, ano 19, v. 26, n. 73, p. 501-527, jan. 1928.

ALVES, Francisco das Neves. Imprensa caricata rio-grandina ao final do século XIX. In: ANAIS da XVI Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica; 1996. Curitiba: SBPH, 1997.

ANDRÉ, Michel (Dir.). **Histoire de l'art**: l'art en Europe au XVII^e siècle. Paris: Armand Colin, 1921.

APULEIUS. In: Katholieke Univeriteit Nijmegen: Faculteit der Letteren. Disponível em: <<http://www.let.kun.nl/~m.v.d.poel/bibliografie/apuleius.htm>>. Acesso em: 27 maio 2002.

ARARIPE Júnior, Tristão de Alencar. **Obra crítica**. 5 v. Rio de Janeiro: MEC; Casa de Rui Barbosa, 1960. (Coleção de textos da língua portuguesa moderna; 3)

ARAÚJO, Cícero. **Bentham**: el utilitarismo y la filosofía política moderna. In: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponível em: <<http://www.clasco.edu.ar/~libros/moderna/cap10.pdf>>. Acesso em: 27 jul. 2002.

ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução: Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1966.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução: Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: EdUNB, 2001.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução: H. Zucchi. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1986. (Biblioteca de filosofia)

ARISTÓTELES. **O homem de gênio e a melancolia**: o problema XXX, 1. Introdução: Jackie Pigeaud. Tradução: Alexei Bueno. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998.

ARISTÓTELES. **Poética**: ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΤΙΚΗΣ. Tradução: Eudoro de Souza. 2. ed. São Paulo: Ars Poetica, 1993.

ARMISTEAD, Samuel G. **Un préstamo sueslavo en el dialecto de los isleños de Luisiana**. In: Inter-American Agency for Cooperation and development: English. Disponível em: <http://www.iacd.oas.org/Interamer/Interamerhtml/azarhtml/az_armis.htm>. Acesso em: 3 ago. 2002.

ARMONY, Adriana. **As metamorfoses do leitor: o leitor em Machado de Assis e Ítalo Calvino**. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995.

ARNAIZ, S.J., Francisco José. **Instituto Politécnico Loyola**. In: Listin Diário: edición digital, Santo Domingo, Republica Dominicana. Disponível em: <www.listin.com.do/antes/101101/cuerpos/opinion/opi3.htm>. Acesso em: 30 jun. 2002.

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. **Balas de estalo**. Organização: Heloisa H. P. de Luca. São Paulo: Annalume, 1998.

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. **Contos completos**. Organização: Djalma Cavalcante. 2 v. Juiz de Fora, UFJF, 2003.

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. **Contos**: uma antologia. Organização: John Gledson. 2 v. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1881.

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. Revista Brasileira, Rio de Janeiro, 15 mar./1 jun.; 1. jul./1. nov.; 1 dez./15 dez. 1880.

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. Introdução e notas: Antônio Medina Rodrigues. 3. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro; MEC, 1960.

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. **Obra completa**. 14 v. Rio de Janeiro; São Paulo; Porto Alegre: Jackson, 1970.

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. **Obra completa**. 3 v. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

ATMA: self. Disponível em: <<http://www.hinduism.co.za/self.htm>>. Acesso em: 15 ago. 2003.

AUGUSTIN. **La Cité de Dieu**: 12, 22-24. In: Vatican Oficial Site. Disponível em: <http://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20000811_agostino-citta_fr.html>. Acesso em: 15 jun. 2002.

AUGUSTINE of Hippo. **Letter 23**: from Augustine to Maximin. In: New Advent. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/1102023.htm>>. Acesso em: 3 ago. 2002.

AZEVEDO, Fernando. A piety of the enlightenment: the spirituality of truth of Teodoro de Almeida. **Didaskalia**, Lisboa, v. 5, n. 1, p. 105-130, 1975.

AZEVEDO, J. Lúcio de. **História de Antônio Vieira**. v. 1, 2. ed. Lisboa: Clássica, 1931.

BARBOSA, Maria José Somerlate. Brás's delirium and G. H.'s Reverie: the quest for the origin of time. **Luso-Brazilian Review**, Madison, v. 29, n. 1, p. 19-27, jan./mar. 1992.

BARRETO, Tobias. **Estudos alemães**. Rio de Janeiro: Estado do Sergipe, 1926. (Obras completas; 8)

BARRIÈRE, Pierre. **La vida intelectual en Francia**: desde el siglo XVI hasta la época contemporánea. Tradução do francês: J. L. Perez. México: UTEHA, 1963.

BARUDIO, Günter. **La época del absolutismo y la Ilustración**: 1648-1779. 3. ed. México: Siglo Veintiuno, 1986. (Historia universal Siglo Veintiuno; 25)

BEAL, Tarcísio. As raízes do regalismo brasileiro. **Revista de História**, São Paulo, v. 44, n. 108, p. 321-340, out./dez. 1976.

BEAUMARCHAIS, Pierre-Augustin Caron de. **Biografia**. In: Bildung und Kultur Server. Disponível em: <<http://www.buk.ktn.gv.at/skseberndorf/Figaro.htm>>. Acesso em: 2 jul. 2003.

BEAUMARCHAIS, Pierre-Augustin Caron de. **Biografia**. In: Pegasos. Disponível em: <<http://www.kirjasto.sci.fi/beaum.htm>>. Acesso em: 2 jul. 2003.

BEAUMARCHAIS, Pierre-Augustin Caron de. **Biografia**. In: Starpics. Disponível em: <<http://www.starpics.com/beaumarchais/beaumarchais.html>>. Acesso em: 9 jul. 2003.

BEAUMARCHAIS, Pierre-Augustin Caron de. **Biografia**. In: Théâtre Database. Disponível em: <http://www.theatredatabase.com/18th_century/french_drama_001.html>. Acesso em: 3 jul. 2003.

BEAUMARCHAIS, Pierre-Augustin Caron de. **Calendrier électronique des spectacles sous l'Ancien Regime**: Année 1767. In: Le Théâtre de la foire à Paris: Textes et documents. Disponível em: <<http://foires.net/cal/cal1767.shtml>>. Acesso em: 2 jul. 2003.

BEAUMARCHAIS, Pierre-Augustin Caron de. **Essai sur le genre dramatique sérieux**: préface à Eugénie. In: AOL. Disponível em: <<http://members.aol.com/nielrow/dramatiq1.html>>. Acesso em: 9 jul. 2003.

BEAUMARCHAIS, Pierre-Augustin Caron de. **Le barbier de Seville**. In: Alyon.org. Disponível em: <http://www.alyon.org/litterature/livres/XVIII/esprit_salon/le_barbier_de_seville_de_beaumarchais.html>. Acesso em: 3 ago. 2002.

BEAUMARCHAIS, Pierre-Augustin Caron de. **Le barbier de Seville**. In: Jules Ferry. Disponível em: <<http://www.julesferry.com/biblio/mae/beaumabarbier.PDF>>. Acesso em: 3 ago. 2002.

BEAUMARCHAIS, Pierre-Augustin Caron de. **Oeuvres complètes**: nouvelle édition augmenté de quatre pièces de théâtre et de documents divers inédits avec una introduction de M. Édouard Fournier. Paris: Laplace, Sanchez et C^{ie}, 1876.

BEAUMARCHAIS. **Le barbier de Séville, Le mariage de Figaro, Eugénie**. Paris: Flammarion, [s.d.]. (Les meilleurs auteurs classiques: français et étrangers)

BECCARIA. **Biografia**. In: Newschool: the History of Economic Thought. Disponível em: <<http://cepa.newschooll.edu/het/profiles/beccaria.htm>>. Acesso em: 29 dez. 2003.

BELAVAL, Yvon (Dir.). **História de la Filosofia**. 11 v. México; Siglo Veintiuno, 1977.

BELLUZZO, Ana Maria de Moraes. **O Brasil dos viajantes**. São Paulo: Objetiva; Metalivros, 1999.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja frente aos Estados Liberais: 1880-1930. In: DUSSEL, Enrique (Org). **Historia Liberationis: 500 anos de História da Igreja na América Latina**. São Paulo, Paulinas, 1992.

BERNARDES, padre Manuel. **Biografia**. In: Capela Nossa Senhora da Conceição. Disponível em: <<http://www.capela.org.br/Oracao/bernardes1.htm>>. Acesso em: 4 set. 2003.

BERNARDES, padre Manuel. **Biografia**. In: Historia Universal da Literatura Portuguesa. Disponível em: <http://www.universal.pt/scripts/hlp/hlp.exe/artigo?cod=2_16>. Acesso em: 4 set. 2003.

BERTRIN, Georges. **Xavier de Maistre**. In: New Advent: The Catholic Encyclopedia: v. 9. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/06456a.htm>>. Acesso em: 5 maio 2002.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1981.

BÍBLIA sagrada contendo o velho e novo Testamento. Versão: Antônio Pereira de Figueiredo. 4 v. Lisboa: Empresa da Historia de Portugal, 1902.

BORGES, Paulo Alexandre Esteves. **Do Brasil no imaginário escatológico ao imaginário escatológico brasileiro**. In: Faculdade de Ciências e Tecnologia (UNL): Secção de Ciências da Educação. Disponível em: <<http://educom.fct.unl.pt/proj/por-mares/brasil-imaginario.htm>>. Acesso em: 21 dez. 2003.

BOSI, Alfredo. **Machado de Assis**. São Paulo: Publifolha, 2002.

BOSI, Alfredo. **O enigma no olhar**. São Paulo: Ática, 1999.

BOTTICELLI, Sandro. **Representazione di Purgatorio**: canto 12: Divina commedia. In: Mediasoft Interactive. Disponível em: <<http://www.mediasoft.it/dante/pages/imgpu12.htm>>. Acesso em: 3 ago. 2002.

BRADATAN, Costica. **Berkeley and liber mundi**. In: Revista Minerva: an internet journal of philosophy. Disponível em: <<http://www.ul.ie/~philos/vol3/liber.html>>. Acesso em: 20 jun. 2002.

BRAGA, Teófilo. **Biografia**. In: All Refer. Disponível em: <<http://reference.allrefer.com/encyclopedia/B/Braga-Te.html>>. Acesso em: 9 jan. 2004.

BRAGA, Teófilo. **Biografia**. In: Geocities. Disponível em: <<http://www.geocities.com/Area51/Dimension/7064/braga.html>>. Acesso em: 9 jan. 2004.

BRAGA, Teófilo. **Biografia**. In: Projeto Vercial. Disponível em: <<http://www.ipn.pt/opsis/litera/teofilo.htm>>. Acesso em: 9 jan. 2004.

BRAGA, Theophilo. **As modernas idéias na literatura portuguesa**. Edição: Teixeira Bastos. 2 v. Porto: Ernesto Chardron; Lugan & Genelioux, 1892.

BRAYNER, Sonia. **Labirinto do espaço romanesco**: tradição e renovação da literatura brasileira: 1880-1920. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

BRETHREN of the Common Life In: University of Calgary: Applied History Research Group: The End of Europe's Middle Ages. Disponível em: <http://www.ucalgary.ca/applied_history/tutor/endmiddle/bluedot/brethren.html>. Acesso em: 30 jun. 2002.

BRIQUET, Raul. Instrução pública na Colônia e no Império: 1500-1889. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, São Paulo: v. 2, n. 4, p. 5-20, 1944.

BROSE, Elizabeth Robin Zenkner. Memória e narrativa em Dom Casmurro. In: V SEMINÁRIO Internacional de História da Literatura. Porto Alegre, PPG Letras/PUCRS. Comunicação: Mesa 23 - Machado de Assis e a crítica. Apresentação em 9 out. 2003.

BUFFON. **Biografia**. In: Bioscope. Disponível em: <http://www.fundp.ac.be/bioscope/1749_buffon/buffon.html>. Acesso em: 29 nov. 2003.

BURKHARD, Fred Bud. **Priests and jesters**: Henri Lefebvre, the “Philosophies” circle and marxism in inter-war France. In: Morgan State University. Disponível em: <<http://jewel.morgan.edu/~bud/sample2.html>>. Acesso em: 24 abr. 2003.

BURTON, Robert. **Anatomie de la mélancolie**: résumé. In: Les éditions José Corti. Disponível em: <<http://www.jose-corti.fr/titresetrangers/antomie-melancolie.html>>. Acesso em: 1 maio 2002.

BUTLER, Samuel. **Hudibras in three parts, written in the time of the late wars**: with large annotations and a preface by Zachary Grey. 3 v. London: Vernor, Hood and Sharpe, 1806.

BUTLER, Samuel. **The poetical works of Samuel Butler**: from the texts of Dr. Grey and Mr. Thyer, with the life of the author and notes. 3 v. Edinburgh: Apollo Prels, 1777.

BUTLER, Samuel. **The poetical works**. Edimburg: Apollo Prels, 1777.

BUTT, John. **Fielding**. London: Longmans, Green & Co., 1954. (Bibliographical series; 57)

BYRON, George Gordon. **The Byron chronology**. In: The Lord Byron Ring. Disponível em: <<http://www.englishhistory.net/byron/chronol.html>>. Acesso em: 13 jul. 2003.

CALAFATE, Pedro. **Antero de Quental**. In: Instituto Camões. Disponível em: <<http://www.instituto-camoes.pt/cvc/filosofia/rep5.html>>. Acesso em: 9 jun. 2002).

CALKINS, N. A. **Primeiras Lições de coisas**: manual de ensino elementar para uso dos paes e professores. Tradução: Ruy Barbosa. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886.

CALLIPO, Daniela Mantarro. **As recriações de Lelio**: a presença francesa nas crônicas machadianas: Gazeta de Notícias, Balas de estalo, julho de 1883 a março de 1886. Dissertação (Mestrado em Letras) Universidade de São Paulo, 1998.

CÂMARA, Tânia Maria Nunes de Lima. **As múltiplas faces do ser machadiano**: proposta de uma leitura antroponímica. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1998.

CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: EdUNESP, 1999.

CAMÕES, Luís de. Auto de Filodemo. In: Instituto Camões. Disponível em: <<http://www.instituto-camoes.pt/escritores/camoes/filodemo.htm>>. Acesso em: 25 jan. 2003.

CAMÕES, Luís de. **Os lusíadas** canto 6. In: Instituto Camões. Disponível em: <<http://www.instituto-camoes.pt/escritores/camoes/canto6.htm>>. Acesso em: 5 fev. 2002.

CAMÕES, Luís de. **Os lusíadas** canto 9. In: Instituto Camões. Disponível em: <<http://www.instituto-camoes.pt/escritores/camoes/canto9.htm>>. Acesso em: 5 fev. 2002.

CAMÕES, Luís de. **Os lusíadas**. Edição: Emanuel Paulo Ramos. Porto: Porto Editora, 1997.

CANDELORO, Rosana Jardim. **Machado de Assis e Schopenhauer**: uma metafísica da vontade. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1991.

CÂNDIDO, Antônio. Dialética da malandragem. In: _____. **O discurso e a cidade**. São Paulo: Duas Cidades, 1993. p. 19-54.

CARLYLE, Thomas. **Sartor resartus**. In: The Universal Library. Disponível em: <http://www.ulib.org/webRoot/Books/Gutenberg_Etext_Books/etext97/srtrs10.txt>. Acesso em: 16 maio 2002.

CARLYLE, Thomas. **Sartor resartus**: la philosophie du vêtement. Tradução: Louis Cazamian. Paris: Aubier, 1973. (Collection bilingue des classiques étrangers)

CARLYLE, Thomas. **Sartor resartus**; On heroes and hero worship. Introdução: W. H. Hudson. London; New York: Dent & Sons, Dutton, 1956.

CARLYLE, Thomas. **Sartor resaturs**: vida y opiniones de Herr Teufelsdröckh. Tradução: Joaquín Ojeda. Notas: Jorge Luis Borges. Buenos Aires: Emecé Ed., 1945.

CARNEIRO, José Fernando. **Karl von Koseritz**. Porto Alegre: SEC/Divisão de Cultura; Instituto Estadual do Livro, [s.d.]. (Cardenos do Rio Grande)

CARONE, Edgard. **O Marxismo no Brasil**: das origens a 1964. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986.

- CARROLL, Lewis. **Alice's adventures in Wonderland**. London: Penguin Books, 1994. (Penguin popular classics)
- CARROLL, Lewis. **Through the looking glass**. London: Penguin Books, 1994. (Penguin popular classics)
- CARROLL, Lewis. **Through the looking glass: and what Alice found there**. London: Macmillan, 1872.
- CARTAS de Miguel de Novaes a Machado de Assis. **Folha de São Paulo**, Suplemento Literário, p. 2-4, 20 jun. 1964.
- CATROGA, Fernando. **Antero de Quental: história, socialismo, política**. Lisboa: Editorial Notícias, 2001.
- CERVANTES Saavedra, Miguel de. **Dom Quixote de la Mancha**. Tradução: Viscondes [sic] de Castilho e Azevedo; Tradução de notas: Fernando Nuno Rodrigues. São Paulo: Nova Cultural, 2003.
- CHACON, Vamireh. Jansenismo e galicanismo no Brasil. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 23, n. 91, p. 269-287, jul./ago./set. 1973.
- CHACON, Vamireh. Machado de Assis e Renan. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 20, n. 78, p. 147-156, abr./maio/jun. 1970.
- CHALOUB, Sidney. **Machado de Assis: historiador**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- CHATEAUBRIAND, François-René. **Mémoire d'outre-tombe**. Paris: [s.l.], 1680.
- CLARETIE, Leo. **Historia de la literatura francesa**. V. 2. Tradução: M. J. de Sosa. Buenos Aires: Americalee, 1945.
- CLOPESTON, Frederick. **Historia de la filosofía: de Maine de Biran a Sartre**. Barcelona: Ariel, 1984. (Ariel Filosofía; 9)
- COLLEÇÃO de notícias para a História e Geografia das Nações Ultramarinas, que vivem nos domínios portugueses, ou lhes são vizinhas: publicada pela Academia Real das Sciencias. Tomo 3, parte 1. Com licença de Sua Magestade. Lisboa: Typografia da Academia Real das Sciencias, 1825.
- COMMON Life, Brothers and Sisters of the. In: XRefer. Disponível em: <<http://www.xrefer.com/entry/251938>>. Acesso em: 30 jun. 2002.
- CONFERÊNCIAS do Casino In: Universidade Nova de Lisboa: Centro de Investigação para Tecnologias Interactivas. Disponível em: <http://www.citi.pt/cultura/literatura/romance/eca_queiroz/conferencias_casino.html>. Acesso em: 12 ago. 2002.
- CONSTANTINO. **Biografia**. In: **ArteHistória**. Disponível em: <<http://www.artehistoria.com/historia/contextos/745.htm>>. Acesso em: 6 abr. 2003
- CORNEILLE, Pierre. **Le Cid: tragi-comédie**. Paris: Larousse, [s.d.]. (Nouveau classiques Larousse)
- COUTINHO, Afrânio dos Santos. Introdução geral. In: _____ (Org.). **A literatura no Brasil**. v 1. Rio de Janeiro: Sul Americana, 1955.
- COUTINHO, Afrânio. **A filosofia de Machado de Assis e outros ensaios**. Rio de Janeiro: São José, 1959.
- COUTINHO, Afrânio. **A filosofia de Machado de Assis**. Rio de Janeiro: Vecchi, 1940.
- COUTINHO, Afrânio. **Artigos**. In: Universidade Federal do Rio de Janeiro: Crítica Literária Brasileira: Pólo de Pesquisa & Informação. Disponível em: <<http://acd.ufrj.br/pacc/literaria/afranioart.html>>. Acesso em: 24 abr. 2003.
- COUTINHO, Afrânio. **Bibliografia**. In: Universidade Federal do Rio de Janeiro: Crítica Literária Brasileira: Pólo de Pesquisa & Informação. Disponível em: <<http://acd.ufrj.br/pacc/literaria/bibliosobreautor.html>>. Acesso em: 24 abr. 2003.
- COUTINHO, Afrânio. **Biografia**. In: Universidade Federal do Rio de Janeiro: Crítica Literária Brasileira: Pólo de Pesquisa & Informação. Disponível em: <<http://acd.ufrj.br/pacc/literaria/cvafranio.html>>. Acesso em: 24 abr. 2003.
- COUTINHO, Afrânio. **Machado de Assis na literatura brasileira**. 2. ed. Rio de Janeiro: São José, 1966.
- CRONOLOGIA. In: UNICAMP: Instituto de Estudos da Linguagem. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/iel/memoria/Ensaios/Sapateiro/crono.htm>>. Acesso em: 10 jan. 2004.
- CUNHA, Neyde Vieira da. As manifestações do inconsciente no capítulo VII das Memórias póstumas de Brás Cubas. **Caleidoscópio**, São Gonçalo, v. 8, n. 8, p. 181-187, 1988.

CUNHA, Patrícia Lessa Flores da. **Machado de Assis: um escritor na capital dos trópicos**. Porto Alegre; São Leopoldo: IEL; UNISINOS, 1998.

CURTIUS, Ernst Robert. **Literatura européia e idade media latina**. Rio de Janeiro: INL, 1957. (Biblioteca científica brasileira; série B-V)

CYPESS, Sandra Messinger. Machado de Assis vs. Brás Cubas: the narrative situation of Memórias póstumas de Brás Cubas. **Kentucky Romance Quarterly**, Lexington, KY, n. 25, p. 355-370, 1978.

DANDREU, Patrick. Molière et la maladie imaginaire ou de la mélancolie hypocondriaque. Paris: Klincksieck, 1998.

DANTE Alighieri. **Divina Commedia**. In: Itálica. Disponível em: <<http://www.italica.rai.it/principali/dante/strumenti/testi.htm>>. Acesso em: 31 jan. 2002.

DANTE Alighieri. **La divina comedia**: Purgatorio: canto 1. In: The World. Disponível em: <<http://world.std.com/~wij/dante/purgatorio.html>>. Acesso em: 3 ago. 2002.

DANTE. Tradução: José V. de Pina Martins. Lisboa: Verbo, 1972. (Gigantes da literatura universal).

DARWIN, Charles Robert. **Biografia**: seleção de idéias. In: Bartleby: great books on line. Disponível em: <<http://www.bartleby.com/100/450.html>>. Acesso em: 27 nov. 2003.

DE MAISTRE, Xavier. **Viagem ao redor do meu quarto; Expedição noturna ao redor do meu quarto**. Tradução: A. Trevisan. Introdução: M. Backes. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1998. (Clássicos Mercado Aberto)

DÉFOURNEAUX, Marcelin. Jansénisme et réganisme dans l'Espagne du XVIII^e siècle. **Caravelle**. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien, Toulouse, n.11, p. 163-179, 1968.

DEHON, Pierre-Jacques. Les recommandations de la déesse Parménide, fr. 1, 28-32. **Revue de Philosophie Ancienne**, Bélgica, v. 6, n. 2, p. 271-289, 1988.

DELILLE, Maria Manuela Gouveia. **A recepção literária de H. Heine no romantismo português: de 1844 a 1871**. Coimbra: Casa da Moeda, 1984.

DESCARTES, René. **Discours de la methode pour bien conduire sa raison et chercher la verite dans les sciences**. In: ABU. La bibiothèque universelle. Disponível em: <<http://abu.cnam.fr/cgi-bin/go?methode3,21,40>>. Acesso em: 30 maio 2002.

DESCARTES, René. **Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas**. Tradução: J. Guinsburg; Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

DESCARTES, René. **Les méditations metaphysiques**: touchant la Première Philosophie. In: Wright State University, Dayton, OH.: College of Liberal Arts. Disponível em: <<http://philos.wright.edu/DesCartes/Meditations.html>>. Acesso em: 23 set. 2003.

DESCARTES, René. **Les méditations**. In: ABU. La bibiothèque universelle. Disponível em: <<http://abu.cnam.fr/cgi-bin/go?medit3>>. Acesso em: 30 maio 2002.

DESCARTES, René. **Méditation cinquième**. In: Philonet. Disponível em: <<http://mper.chez.tiscali.fr/oeuvres/Descartes/Medita/Med5.html>>. Acesso em: 30 maio 2002.

DESCARTES, René. **Méditation cinquième**: de l'essence des choses matérielles; et, derechef, de Dieu; qu'il existe. In: Philonet. Disponível em: <<http://mper.chez.tiscali.fr/oeuvres/Descartes/Medita/Med5.html>>. Acesso em: 30 maio 2002.

DESCARTES, René. **Méditation quatrième**: du vrai et du faux. In: Philonet. Disponível em: <<http://mper.chez.tiscali.fr/oeuvres/Descartes/Medita/Med4.html>>. Acesso em: 30 maio 2002.

DESCARTES, René. Meditations on the first philosophy in which the existence of god and the distinction between mind and body are demonstrated. In: DESCARTES, SPINOZA. Edição: William Benton. Chicago; London; Toronto: Encyclopædia Britannica, 1952. p. 75-103

DICCIONARIO de filosofia. Edição: Walter Brugger. Tradução: J. M. Vélez Cantabell; R. Gabás. Barcelona: Herder, 1983.

DICCIONARIO de filosofía. Tradução: O. Razinkov. Moscou: Progreso, 1984.

DICCIONARIO Espasa mitología griega y romana. Edição: René Martin. 2. ed. Madrid: Espasa, 1996.

- DICCIONARIO mitológico universal. Ed. Federico Carlos Sainz de Robles. Madrid: Aguilar, 1958.
- DICIONÁRIO Aurélio, Novo: século XXI. São Paulo: Nova Fronteira; Lexikon Informática, 2000. 1 CD-ROM.
- DICIONÁRIO de Literatura. Edição: Jacinto do Prado Coelho. 2. v. 3. ed. Figueirinhas; Porto: José Aguilar, 1973.
- DICIONÁRIO dos filósofos. Organização: Denis Huisman. São Paulo Martins Fontes: 2001.
- DICTIONARY of philosophy. Edição: Simon Blackburn. 2. ed. Oxford; New York: Oxford University Press, 1996.
- DICTIONARY: Cambridge paperback guide to Literature in English. Edição: Ian Ousby. Cambridge: Cambridge U. P., 1966.
- DICTIONARY: Concise companion to English literature. Edição: Margaret Drabble; Jenny Stringer. Oxford; New York: Oxford U. P., 1996.
- DICTIONARY: Concise dictionary of Sociology. Edição: Gordon Marshall. Oxford; New York: Oxford U. P., 1994.
- DICTIONARY: Oxford Advanced Learner's Dictionary of current English. Edição: A. S. Hornby et all. London: Oxford U. P., 1974.
- DICTIONNAIRE: Petit Larousse de la peinture. Edição: Michel Laclotte. v. 2. Paris, Larousse, 1979.
- DIOGENES. **Biografia.** In: Blupete: Biographies. Disponível em: <<http://www.blupete.com/Literature/Biographies/Philosophy/Diogenes.htm>>. Acesso em: 3 mar. 2002).
- DIOGENES: the homeless philosopher. In: Edmonton Public Library: Edmonton Community Network. Disponível em: <<http://fn2.freenet.edmonton.ab.ca/~blissa/diogenes.html>>. Acesso em: 3 mar. 2002.
- DOSSE, François. **História do estruturalismo.** 2 v. São Paulo: Ensaio, 1993.
- DOUGHERTY, Jude P. **Jacques Maritain:** an intellectual profile. Disponível em: <<http://cuapress.cua.edu/viewbook.cfm?Book=DOJM>>. Acesso em: 25 abr. 2003.
- DREHER, Luís H. O “Liberalismo” e a situação religiosa: notas a partir da vida e da obra de Carl von Koseritz. **Estudos Leopoldenses**, São Leopoldo, série histórica, v. 3, n. 2, p. 87-102, 1999.
- DREHER, Martin N. (Org). **Hermann Gottlieb Dohms:** textos escolhidos. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2001. (Pensadores gaúchos; 8)
- DUFFY, Mary Terese Ávila. Symbolism in Esaú e Jacó with emphasis on biblical implications: a tentative study. **Revista de Letras**, Assis, v. 5, p. 98-116, 1964.
- DÜLMEN, Richard van. **Los incicios de la Europa moderna:** 1550-1648. 3. ed. México: Siglo Veintiuno, 1986. (Historia universal Siglo Veintiuno; 24)
- DÜRER et le nouveau symbolisme de la mélancolie In: University of Bucharest. Disponível em: <<http://www.unibuc.ro/eBooks/filologie/melancolie/2-5.htm>>. Acesso em: 30 ago. 2003.
- DÜRER, Albrecht. **Melencolia I.** In: Université de Lausanne. Disponível em: <<http://www.unil.ch/fra/HistLitt/Cours/Periode%20medievale/Duerer.htm>>. Acesso em: 2 maio 2002.
- ECHEVERRÍA, Lúcia Neghume. Uma imagem quixotesca em Machado de Assis. **Colóquio Letras**, Lisboa, n. 31, p. 41-48, maio 1976.
- ECO, Umberto. Ironia intertextual e níveis de leitura. In: _____. **Sobre a Literatura.** Tradução: Eliana Aguiar. 2. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2003. p. 199-218
- ECO, Umberto. **La recherche de la langue parfaite.** Paris: Seuil, 1994.
- ECO, Umberto. **O nome da rosa.** Tradução: A. F. Bernardini; H. F. de Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- ELEUTÉRIO, Sílvia. **Machado de Assis e a presença do analista.** Tese (Doutorado em Letras). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995.
- ELS BORGIA al monestir de Ripoll. In: Lycos. Disponível em: <<http://usuarios.lycos.es/allagostera/weborgia/borja.htm>>. Acesso em: 8 abr. 2003.

- ELTON, G. R. **A Europa durante a Reforma**: 1517-1559. Lisboa: Presença, 1982.
- ENCICLOPÉDIA riograndense. Organização: Klaus Becker. 2 v. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 1968.
- ENCYCLOPAEDIA judaica. Jerusalém : Keter, 1972.
- ENCYCLOPAEDIA Judaica. v. 4B. Jerusalem: Keter Publishing House, 1972.
- ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring**: 7: Filosofia de la naturaleza: el mundo orgánico. In: Universidad Complutense de Madrid. Disponível em: <<http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/78ad/78AD107.htm>>. Acesso em: 29 nov. 2003.:
- ERASMO de Rotterdam. **Elogio da loucura**. Prefácio: Pierre de Nolhac. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ERASMO de Rotterdam. **Laus stultitiae**. In: Fachhochschule Augsburg. Disponível em: <http://www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost16/Erasmus/era_enc2.html>. Acesso em: 27 abr. 2002.
- ERASMO, Desiderius. **Moriae encomium**: the praise of folly. Tradução do latim: John Wilson. In: 4Literature. Disponível em: <http://www.4literature.net/Desiderius_Erasmus/Praise_of_Folly>. Acesso em: 20 set. 2002.
- ESCALANTE, Fernando. Voltaire mira el terremoto de Lisboa (1). **Cuadernos Hispano-Americanos**, Madrid, v. 600, p. 69-82, jun. 2000.
- ESCALANTE, Fernando. Voltaire mira el terremoto de Lisboa (2). **Cuadernos Hispano-Americanos**, Madrid, v. 601-602, p. 139-152, jul./ago. 2000.
- ETIEMBLE. De la pensée chinoise aux « philosophes français ». **Revue de Littérature comparée**, Paris, v. 120, n. 4, p. 465-478, out./dez. 1956.
- FALCON, Francisco José Calazans. As práticas do reformismo ilustrado pombalino no campo jurídico. **Biblos**, Rio Grande, n. 8, p. 73-87, 1996.
- FALLA, Manuel de. **Siete canciones populares españolas**. v. 2. In: The REC Music Foundation. Disponível em: <<http://www.recmusic.org/lieder/merge.cgi?285>>. Acesso em: 3 ago. 2002.
- FAORO, Raymundo. **Machado de Assis**: a pirâmide e o trapézio. 3. ed. Rio de Janeiro, Globo, 1988.
- FEBVRE, Lucien. **El problema de la incredulidad en el siglo XVI**: la religión de Rabelais. México: UTEHA, 1959.
- FEBVRE, Lucien. **Erasmus**: la contrarreforma y el espíritu moderno. Tradução: Carlos Piera. Barcelona: Martínez Roca, 1970.
- FENTON, Joseph Clifford. Duas correntes do pensamento católico contemporâneo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 4, p. 785-794, dez. 1948.
- FERNÁNDEZ de Lizardi, José Joaquim. **Vida y hechos del famoso Caballero Don Catrín de la Fachenda**. México: Editorial Cultura, 1944. (Clásicos de América)
- FIELDING, Henry. Book III. Containing the Most Memorable Transactions Which Passed in the Family of Mr. Allworthy, from the Time When Tommy Jones Arrived at the Age of Fourteen, Till He Attained the Age of Nineteen. In This Book the Reader May Pick up Some Hints Concerning the Education of Children. In: _____. **The history of Tom Jones**. v. 1. In: Bartleby: great books on line. Disponível em: <<http://www.bartleby.com/301/302.html>>. Acesso em: 13 jul. 2003.
- FIELDING, Henry. Book III. Containing the Most Memorable Transactions Which Passed in the Family of Mr. Allworthy, from the Time When Tommy Jones Arrived at the Age of Fourteen, Till He Attained the Age of Nineteen. In This Book the Reader May Pick up Some Hints Concerning the Education of Children: III. The Character of Mr. Square the Philosopher, and of Mr. Thwackum the Divine; with a Dispute Concerning——. In: _____. **The history of Tom Jones**. In: Bartleby: great books on line. Disponível em: <<http://www.bartleby.com/301/303.html>>. Acesso em: 13 jul. 2003.
- FIELDING, Henry. Book III. Containing the Most Memorable Transactions Which Passed in the Family of Mr. Allworthy, from the Time When Tommy Jones Arrived at the Age of Fourteen, Till He Attained the Age of Nineteen. In This Book the Reader May Pick up Some Hints Concerning the Education of Children: VII. In Which the Author Himself Makes His Appearance on the Stage. In: _____. **The history of Tom Jones**. In: Bartleby: great books on line. Disponível em: <<http://www.bartleby.com/301/307.html>>. Acesso em: 16 maio 2002.

FIELDING, Henry. Chapter the Last: In Which the History Is Concluded. In: _____. **The history of Tom Jones**. In: Bartleby: great books on line. Disponível em: <<http://www.bartleby.com/302/1901.html>>. Acesso em: 8 maio 2002.

FIELDING, Henry. Índice. In: _____. **The history of Tom Jones**. In: Bartleby: great books on line. Disponível em: <<http://www.bartleby.com/301/>>. Acesso em: 16 maio 2002.

FIELDING, Henry. **Tom Jones**. São Paulo: Abril Cultural, 1971.

FLORESTA, Nísia. **Itinerário de uma viagem à Alemanha**. Introdução: Constância Lima Duarte. Santa Cruz do Sul; Florianópolis: EdUNISC; Ed. Mulheres, 1998.

FONSECA, Gondim da. **Machado de Assis e o hipopótamo: uma revolução biográfica**. 2. ed. São Paulo: Fulgor, 1960.

FONSECA, Mariano José Pereira da Fonseca (Marquês do Maricá). Máximas, pensamentos e reflexões. In: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01159063433148354099924/index.htm>>. Acesso em: 10 jan. 2004.

FRAILE, Guillermo. **Historia de la filosofia**. 3 v. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1966.

FRANÇA, José-Augusto. **O romantismo em Portugal: estudo de factos socioculturais**. Lisboa: Horizonte, 1999.

FRANCESCA di Rimini. In: Bartleby: great books on line. Disponível em: <<http://www.bartleby.com/65/fr/FrancescR.html>>. Acesso em: 22 jun. 2002.

FRANCO, Sérgio da Costa. **Júlio de Castilhos e sua época**. 2. ed. Porto Alegre: EdUFRGS, 1988.

FREUD, Sigmund. **Obra psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, [s.d.]. 2 CD-ROM.

GAI, Eunice Piazza. **Sob o signo da incerteza: o ceticismo em Montaigne, Cervantes e Machado de Assis**. Santa Maria: EdUFSM, 1997.

GARCIA, Ana Lúcia Gazolla de. Schopenhauer e Machado de Assis. **Romance Notes**, Chapel Hill, NC, n. 19, v. 3, 1979. p. 327-334.

GARDNER, Edmund G. **Dante Alighieri**. In: New Advent: The Catholic Encyclopedia. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/04628a.htm>>. Acesso em: 22 jun. 2002.

GAUER, Ruth Maria Chittó. **A modernidade portuguesa e a Reforma Pombalina de 1772**. Porto Alegre: EdPUCRS, 1996.

GERTZ, René (Org.). **Karl von Koseritz: seleção de textos**. Porto Alegre, EdPUCRS, 1999. (Pensadores gaúchos, 4)

GETTELL, Raymond. **Historia de las ideas políticas**. v. 2. Tradução: T. G. García. Barcelona; Buenos Aires: Labor, 1930. (Colección Labor, 9)

GILSON, Étienne. **La filosofía en la Edad media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV [1952]**. Tradução: Arsenio Pacios; Salvador Caballero. 2. ed. Madrid: Gredos, 1965. (Biblioteca Hispánica de Filosofía)

GLEDSON, John. Machado de Assis views of Brazilian history: the determining factor in evolution of his later fiction. In: BALDERSTON, Daniel (Ed.). **The historical novel in Latin America**. Gaithersburg, MD: Hispamerica, 1986.

GLEDSON, John. **Machado de Assis: impostura e realismo: uma interpretação de Dom Casmurro**. Tradução: Fernando Py. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GLEISER, Marcelo. **A dança do universo: dos mitos da criação ao Big-Bang**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GOLDMANN, Lucien. **El hombre y lo absoluto: el dios oculto**. Tradução: Juan Ramón Capella. 2. ed. Barcelona: Península, 1985.

GOMES, Eugênio. **Influências inglesas em Machado de Assis**. Salvador: Regina, 1939.

GOMES, Eugenio. **Machado de Assis**. Rio de Janeiro: São José, 1958.

GOMES, Eugênio. Swift. In: SWIFT, Jonathan. **Viagens de Gulliver**. Tradução de Octávio Mendes Cajado. Porto Alegre: Globo, 1961. (Biblioteca dos séculos)

GONÇALVES, Rebelo. As humanidades clássicas e a Universidade de Coimbra. **Humanitas**, Coimbra, v. 1, p. 11-28, 1947.

GREGOROVIVS, Ferdinand Gregorovius. **Biografia**. In: ICA-D. Disponível em: <<http://www.geschichte.2me.net/bio/cethegus/g/gregorovius.html>>. Acesso em: 3 ago. 2002.

GRIECO, Agrippino. **Machado de Assis**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

GRIMAL, Pierre. **La formación del imperio romano**: el mundo mediterráneo en la edad antigua: II. 8. ed. México: Siglo Veintiuno, 1984. (Historia universal Siglo XXI; 7)

GRON, Arne. Struktur und Sprache. In: HÜGLI, Antón; LÜBCKE, Poul (Hg.). **Philosophie im 20. Jahrhundert**: Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie. v. 1. 3. Auf. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1998. (Rowohlts Enzyklopädie; 455)

GRUND, Sônia de Almeida Barbosa. **Intertextualidades em Memórias póstumas de Brás Cubas**: as múltiplas vozes em Machado de Assis. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2003.

GUIZOT, François. **Biografia**. In: Académie Française. Disponível em: <<http://www.academie-francaise.fr/immortels/base/academiciens/fiche.asp?param=372>>. Acesso em: 12 dez. 2003.

GUIZOT, François. **Biografia**. In: Bartleby: the great books on line. Disponível em: <<http://www.bartleby.com/65/gu/Guizot-F.html>>. Acesso em: 12 dez. 2003.

GUIZOT, François. **Biografia**. In: Encyclopedia.com. Disponível em: <<http://www.encyclopedia.com/printable/05504.html>>. Acesso em: 12 dez. 2003.

GUIZOT, François. **Biografia**. In: Wikipedia. the free encyclopedia. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/François_Pierre_Guillaume_Guizot>. Acesso em: 12 dez. 2003.

HARTMANN. **Biografia**. In: The Internet Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<http://www.utm.edu/research/iep/h/hartmann.htm>>. Acesso em: 18 maio 2003.

HATHAWAY, Robert L. ““A quien se humilla...””: ¿la homilia del Quijote? **Cervantes**. Bulletin of the Cervantes Society of América, [s.l.], v. 17, n. 2, p. 59-79, 1997.

HAUSER, Arnold. **Historia social de la literatura y el arte**: desde el rococó hasta la época del cine. Madrid: Debate, 1998.

HAZARD, Paul. **El pensamiento Europeo en el siglo XVIII**. Tradução: Julián Marías. Madrid: Revista de Occidente, 1946.

HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la lógica**. Tradução: Augusta y Rodolfo Mandolfó. v. 2. Buenos Aires, Solar; Hachette, 1968.

HEINE. Heinrich. **Das memórias do senhor de Schnabelewopski**. Tradução: Marcelo Backes. São Paulo: Pompéia, 2001.

HEINE. Heinrich. **Ideen**: das Buch Le Grand. In: Heinrich Heine Universität Düsseldorf: Philosophische Fakultät. Disponível em: <http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/germ/germ4/heine/hhleg_01.htm>. Acesso em: 27 fev. 2002.

HEINE. Heinrich. **Idéias**: o livro de Le Grand. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1995.

HELVETIUS. **Biografia**. In: Bartleby: great books on line. Disponível em: <<http://www.bartleby.com/65/he/Helvetiu.html>>. Acesso em: 29 dez. 2003.

HELVETIUS. **Biografia**. In: Newshool: the history of Economic Thought. Disponível em: <<http://cepa.newschool.edu/het/profiles/helvetius.htm>>. Acesso em: 29 dez. 2003.

HELVETIUS. **Biografia**. In: The Internet Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<http://www.utm.edu/research/iep/h/helvetiu.htm>>. Acesso em: 29 dez. 2003.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Tradução: Mary de C. M. Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HESÍODO. **Works and Days**. In: VeritelNet:Brasil. Disponível em: <<http://www.veritel.com.br/gutenberg/etext95/homer10txt>>. Acesso em: 3 mar. 2002.

HIGHET, Gilbert. **La tradición clásica**: influencias griegas y romanas en la literatura occidental. 2 v. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. (Lengua y estudios literarios)

HISTORY of Christian Church. In: Calvin College: Classic Christian books in electronic format. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc2.v.xiv.i.html>>. Acesso em: 12 jan. 2004.

HOBBS, Thomas. **Biografia**. In: Universidade Técnica de Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas. Disponível em: <<http://www.iscsp.utl.pt/~cepp/autores/ingleses/hobbes.htm>>. Acesso em: 19 jan. 2003.

HOLBACH, Dietrich de. **Systeme de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral**. In: Bibliothèque Nationale de France: Gallica. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/Fonds_Textes/T0088620.htm>. Acesso em: 2 abr. 2002.

HOLMES, George. **Europa**: jerarquia y revuelta: 1320–1450. 4. ed. México: Siglo Veintiuno, 1984. (Historia de Europa)

HOMERO. **Iliada**. Manágua: Nueva Nicaragua, 1982.

HOMERO. **Iliada**: canto 19: Aquileo renuncia a la cólera. Tradução: Luis Segala y Estalella. Disponível em: <http://www.iliada.com.mx/Texto_y_comentarios/CANTO_XIX.html>. Acesso em: 4 dez. 2003.

HOMERO. **Odisea**. Manágua: Nueva Nicaragua, 1984.

HOORNAERT, Eduardo. **O cristianismo moreno no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1991.

HORACE. **Satires; Epistles; Ars poetica**. Tradução: H. Rushton Fairclough. London; Cambridge: William Heinemann; Harvard University Press, 1955.

HORÁCIO; OVÍDIO. **Sátiras; Os fastos**. Prefácio: João Batista Melo e Sousa. Tradução: António Luís Seabra; António Feliciano de Castilho. Rio de Janeiro; São Paulo; Porto Alegre: W. M. Jackson, 1956.

HUFTON, Olwen. **Europa**: privilegio y protesta: 1730 – 1789. México: Siglo Veintiuno, 1983. (Historia de Europa)

HUGO, Victor Marie. **El autor de la semana**. In: Universidad de Chile: Facultad de Ciencias Sociales. Disponível em: <<http://rehue.csociales.uchile.cl/rehuehome/facultad/publicaciones/autores/vhugo/vhugo.htm>>. Acesso em: 24 fev. 2002.

HUTCHEON, Linda. **Teoria e política da ironia**. Belo Horizonte, UFMG, 2000.

ILDEFONSO, San. In: Semanario Cristiano de formación e información. Disponível em: <http://www.mercaba.org/SANTORAL/Vida/01/01-23_ILDEFONSO.htm>. Acesso em: 9 dez. 2001.

IN HOC signo vincis. In: Roma: Storia e civiltà della Città Eterna. Disponível em: <http://www.mclink.it/n/citrag/roma/doc/legend/lg_007.htm>. Acesso em: 3 ago. 2002.

INFLUENCE of Helvetius on Bentham: excerpts from Bentham by John Stuart Mill. In: University of Idaho: College of Letters, Arts & Social Sciences. Disponível em: <<http://www.class.uidaho.edu/mickelsen/texts/helvetius%20influence.htm>>. Acesso em: 29 dez. 2003.

INTERTEXTUALIDADES. Coimbra: Almedina, 1979.

IULLI forensi chronica. In: NOOS. Disponível em: <<http://mapage.noos.fr/Anaxagore/chronica/chronica0202.htm>>. Acesso em: 8 nov. 2003.

JANSEN, Carlos. **Neuestes praktisch-theoretisches Lehrbuch der Portugiesischen Sprache**. 3. ed. Rio de Janeiro: Lämmert & Cia, 1899.

JANSEN, Carlos. **O patuá**: novela gauchesca. Introdução: Dante de Laytano. Porto Alegre: Gabinete de Pesquisa Histórica; IFCH, 1974.

JANSENIO y el jansenismo. In: Enciclopedia Católica. Disponível em: <<http://www.encyclopediacatolica.com/j/jansenio.htm>>. Acesso em: 12 dez. 2001.

JANUS. **O Papa e o Concílio**. Versão: Rui Barbosa [1877]. 3. ed. Rio de Janeiro: Elos, [s.d.].

JUNQUEIRO, Guerra et al. **Viagem à roda da Parvônia**: relatório em quatro atos e seis quadros pelo commendador Gil Vaz. Teatro do Ginásio Dramático, 17 jan. 1879.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1985.

KAYSER, Wolfgang. A posição do narrador no “Brás Cubas” de Machado de Assis. In: _____. **Análise e interpretação da obra literária**. 2 v. Coimbra: A. Amado, 1967. p. 223-228.

KECK, Karen Era. **Alanus ab Insulis** (Alain de Lille). In: University of Evansville: the ecole iniciativa. Disponível em: <<http://www2.evansville.edu/ecoleweb/glossary/alain.html>>. Acesso em: 23 jun. 2002.

KENNY, Anthony. Descartes to Kant. In: KENNY, Anthony (Ed.). **The Oxford Illustrated history of Western Philosophy**. Oxford: Oxford UP, 1994. p. 107-191

KLOPSTOCK, Friedrich Gottlieb. **Biografia**. In: Biographish-Bibliographisches Kirchenlexikon. Disponível em: <<http://www.bautz.de/bbkl/k/Klopstock.shtml>>. Acesso em: 21 ago. 2002.

KLOPSTOCK, Friedrich. **Biografia**. In: Spiegel on line projekt Gutenberg. Disponível em: <<http://gutenberg.spiegel.de/autoren/klopstoc.htm>>. Acesso em: 21 ago. 2002.

KOCH, Ana Maria. Aqui há sentido: contos em Machado de Assis. Monografia (Disciplina Seminário de autor brasileiro: Machado de Assis, Letras) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, jul. 2000.

KOCH, Ana Maria. Era uma mosca azul... Monografia (Disciplina Tópicos de Teoria da Literatura, Letras) Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2000.

KOCH, Ana Maria. Machado de Assis: ditadura e dicionário. Apresentação de trabalho (XXI Seminário Brasileiro de Crítica Literária; XX Seminário de Crítica do Rio Grande do Sul - *Novos Paradigmas nos Estudos Literários*). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, dez. 2003.

KOCH, Ana Maria. O espelho de Machado de Assis: sátira do Mito da caverna. In: TRANS/VERSÕES comparatistas. Anais I. Colóquio Sul de Literatura Comparada e Encontro do GT de Literatura Comparada da ANPOLL. Org.: Gilda Neves da Silva Bittencourt. Porto Alegre: UFRGS, Instituto de Letras, PPG/Letras, 2002. p. 435-443.

KOCH, Ana Maria. **Ocidente cristão em Golbery do Couto e Silva**. Dissertação (Metrado em História) Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 1999.

KONDER, Leandro. **A derrota da Dialética**: a recepção das idéias de Marx no Brasil até o começo dos Anos Trinta. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

KUHN, Thomas S. Estructura de las revoluciones científicas. México: FCE, 1991.

LA MÉLANCOLIE. In: Académie de Rouen. Disponível em: <<http://www.ac-rouen.fr/pedagogie/equipes/lettres/romantik/themes/lamelanc.html>>. Acesso em: 2 maio 2002.

KUHN, Thomas S. Estructura de las revoluciones científicas. México: FCE, 1991.

LA MÉLANCOLIE. In: Académie de Rouen. Disponível em: <<http://www.ac-rouen.fr/pedagogie/equipes/lettres/romantik/themes/lamelanc.html>>. Acesso em: 2 maio 2002.

LA ROCHEFOUCAULD; VAUVENARGUES. **Reflexões, sentenças e máximas morais**: obras escolhidas. Tradução: J. Oiticica. Rio de Janeiro; Paris: Livraria Garnier, 1923.

LACH, Donald F. China and the Era of Enlightenment. **Journal of Modern History**, Iowa, v. 14, p. 209-223, 1942.

LAMB, Charles. **My relation**: Essay of Elia. In: Angelfire. Disponível em: <<http://www.angelfire.com/nv/mf/elial/relation.htm>>. Acesso em: 30 dez. 2003.

LAN, Conrado Eggers; JULIÁ, Victoria. **Los filósofos presocráticos**. 3 v. Madrid: Gredos, 1986.

LAPLACE, Pierre Simon. **Biografia**. In: Université de Caen: Département de Mathématiques et Mécanique. Disponível em: <<http://www.math.unicaen.fr/~reysat/laplace/>>. Acesso em: 15 set. 2002.

LAPLACE, Pierre-Simon. **Biografia**. Disponível em: <<http://www.math.unicaen.fr/~reysat/laplace/>>. Acesso em: 15 set. 2003.

LAPLACE, Pierre-Simon. **Biografia**. In: NFS: Norwegian Physical Society. Disponível em: <<http://www.norskfysikk.no/nfs/epsbiografer/LAPLACE.PDF>>. Acesso em: 15 set. 2003.

LAWTON, Aaron. Propos sur Memórias póstumas de Brás Cubas. **Caravelle**. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien, Toulouse, n. 22, p. 91-104, 1974.

LAYTANO, Dante de. **O linguajar do gaúcho brasileiro**. Porto Alegre: S. L. Brindes, 1981.

LEDRU-Rollin, Alexandre Auguste. **Biografia**. In: Bartleby: great books on line. Disponível em: <<http://www.bartleby.com/65/le/LedruRol.html>>. Acesso em: 12 dez. 2003.

LEFEVRE, André. **La philosophie**. Paris: Reinwald, 1979.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **La Monadologie**. In: Université of Bourgogne. Disponível em: <http://www.u-bourgogne.fr/PHILO/EDUCASUP/html/out/out_27.html>. Acesso em: 15 jan. 2002.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Tradução: Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores)

LÉNINE, V. I. **Materialismo e empiriocriticismo**: notas críticas sobre uma filosofia reaccionária. Moscou; Lisboa: Progresso; Avante, 1982.

LEON, Virgínia. **La Europa ilustrada**. Madrid: Istmo, 1989. (La história en sus textos)

LEPAPE, Pierre. **Voltaire**: nascimento dos intelectuais no século das luzes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LESAGE, Alain René. **Histoire de Gil Blas de Santillane**. In: ABU. La bibiothèque universelle. Disponível em: <<http://www.abu.cnam.fr/BIB/auteurs/lesagea.html>>. Acesso em: 13 jan. 2002.

LESAGE, Alain-René. **História de Gil Blás de Santillana**. Tradução: Bocage; Luiz Caetano de Campos. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1999.

LIEBERKNECHT, Otfried. **Dante's reception in music**: Pyotr Il'yich Tchaikovsky: Francesca di Rimini. In: **ORB Online Encyclopedia: Dante Alighieri**. Disponível em: <http://the-orb.net/encyclop/culture/lit/italian/da_mu.htm>. Acesso em: 10 jan. 2004.

LIMA, Herman. **História da caricatura no Brasil**. 4 v. Rio de Janeiro: José Olympio, 1963.

LINHARES Filho, José. Ironia, "humour" e latência nas Memórias póstumas. **Revista de Letras**, Curitiba, v. 14, n. 1-2, p. 83-117, 1989.

LOCUTIO.com: expressions et citations latines. In: Locutio.com: expressions et citations latines. Disponível em: <http://www.locutio.com/expressions-pages-roses/proses_asinus_asinum.htm>. Acesso em: 8 nov. 2003.

LOPE DE VEGA y Carpio, Félix. **Arte nuevo de hacer comedias y la discreta enamorada**. Buenos Aires; México: Espasa-Calpe, 1948. (Colección Austral).

LOURES, Carlos. **Antero de Quental**: biografia. In: Vidas lusófonas. Disponível em: <http://www.vidaslusofonas.pt/antero_de_quental.htm>. Acesso em: 6 mar. 2002.

LÖVY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia**: o romantismo na contramão da modernidade. Tradução de G. J. de F. Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1995.

LUCIAN of Samosata. **Biografia**. In: The unknown ancient hellenic history. Disponível em: <<http://www.ancientgr.com/archaeonia/arts/literature/lucian.htm>>. Acesso em: 26 maio 2002.

LUCIAN of Samosata. **Biografia**: introduction and manuscripts. In: The Tertullian project. Disponível em: <http://www.tertullian.org/rpearse/lucian/lucian_intro.htm>. Acesso em: 26 maio 2002.

LUCIAN with an english translation. Tradução: M. D. MacLeod. 8 v. Londres; Cambridge: William Heinemann; Harvard UP, 1961.

LUCRETTI Cari, T. **De rerum natura; De la naturaleza**. Tradução: Eduard Valentí Fiol. Barcelona: Bosch, 196 [-].

LUDGERO, San. **Biografia**. In: Magnificat, Canadá. Disponível em: <<http://magnificat.qc.ca/cal/esp/03-26.htm>>. Acesso em: 9 dez. 2001.

LUIS XIII. **Biografia**. In: Infoplease. Disponível em: <<http://www.infoplease.com/ce6/people/A0830395.html>>. Acesso em: 12 jun. 2002.

LYNCEUS. In: Natiomaster.com. Disponível em: <<http://www.nationmaster.com/encyclopedia/Lynceus>>. Acesso em: 6 nov. 2003.

- MACADAM, Alfred J. Machado de Assis: an introduction to Latin American Satire. **Revista Hispánica Moderna**, Nova Iorque, v. 37, p. 180-187, 1972/1973.
- MACEDO, Joaquim Manuel de. **A carteira de meu tio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.
- MACEDO, Joaquim Manuel de. **Memórias do sobrinho de meu tio**. Organização: Flora Süssekind. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- MACEDO, Ubiratan de. As origens do empirismo do pensamento luso-brasileiro. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 23, n. 92, p. 425-448, out./nov./dez. 1973.
- MAGALHÃES Júnior, Raimundo. **Ao redor de Machado de Assis**: pesquisas e interpretações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1958.
- MAGALHÃES Júnior, Raimundo. **Machado de Assis desconhecido**. São Paulo: Irradiante, 1957.
- MAGALHÃES Júnior, Raimundo. **Machado de Assis e Charles Lamb**. Revista do Livro, Rio de Janeiro, v. 3, n. 11, p. 121-129, 1958.
- MAGALHÃES Júnior, Raimundo. **Machado de Assis**: funcionário público. Rio de Janeiro: Ministério da Viação e Obras Públicas, 1958.
- MAGALHÃES Júnior, Raimundo. Prefácio. In: MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. **Crônicas de Lélío**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1958. p. 1-5.
- MAGALHÃES Júnior, Raimundo. **Vida e obra de Machado de Assis**. 4 v. Rio de Janeiro; Brasília: Civilização Brasileira; INL, 1981. (Coleção Vera Cruz; 320)
- MAIA Neto, José R. Pascal e as grandes questões do seu tempo. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, s. 3, v. 5, n. 1-2, p. 205-220, jan./dez. 1995.
- MAISTRE, Xavier de. **Biografia**. In: LoveToKnow: free on line encyclopedia. Disponível em: <http://1.1911encyclopedia.org/M/MA/MAISTRE_XAVIER_DE.htm>. Acesso em: 1 set. 2002.
- MAISTRE, Xavier de. **Voyage autour de ma chambre**. In: ABU. La bibiothèque universelle. Disponível em: <<http://abu.cnam.fr/cgi-bin/go?chambre2>>. Acesso em: 4 maio 2002.
- MALFATTI, Selvino. **Gênese do democratismo luso-brasileiro**. Santa Maria: EdUFMS, 1995.
- MALTHUS, Thomas Robert. **An essay on the principle of population**, as it affects the future improvement of society, with remarks on the speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet and other writers. In: In: McMaske University: Canada. Disponível em: <<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/malthus/popu.txt>>. Acesso em: 29 nov. 2003.
- MALTHUS, Thomas Robert. **An essay on the principle of population**; or, A view of its past and present effects on Human Happiness; with an Inquiry into our prospects respecting the future removal or mitigation of the evils which it occasions: Book 3, chapter VIII: Of the agricultural system. In: The Library of Economics and Liberty. Disponível em: <<http://www.econlib.org/library/Malthus/malPlong19.html>>. Acesso em: 29 nov. 2003.
- MARGERIE, Amédée de. **Philosophie contemporaine**. 2. ed. Paris: Didier, 1870.
- MARITAIN, Jacques. **Biografia**. In: Malaspina Great Books. Disponível em: <http://www.malaspina.com/site/person_811.asp>. Acesso em: 25 abr. 2003.
- MARITAIN, Jacques. **Biografia**. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/maritain/>>. Acesso em: 24 abr. 2003.
- MARITAIN, Jacques. **French philosopher**, thomist and political thinker. In: Philosophers. Disponível em: <<http://www.trincoll.edu/depts/phil/philo/phils/maritain.html>>. Acesso em: 24 abr. 2003.
- MARTINS, Joaquim Pedro de Oliveira. **Biografia**. In: Centro Virtual Camões. Disponível em: <<http://www.instituto-camoes.pt/cvc/filosofia/rep2.html>>. Acesso em: 11 abr. 2003.
- MARTINS, Oliveira. **Política e História**: dispersos, 1868–1878. v.1. Lisboa: Guimarães & Filhos, 1957. (Obras completas)
- MARTINS, Roberto de Andrade. O vácuo e a pressão atmosférica, da antiguidade a Pascal. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, s. 2, v. 1, n. especial, p. 9-48, jan./dez. 1989.

- MARTINS, Vilson. **História da inteligência brasileira: 1877-1896**. v. 4. 2. ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 1996.
- MARTINS, Vilson. **História da inteligência brasileira: 1897-1914**. v. 5. 2. ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 1996.
- MARX, Carlos. **El capital: crítica de la economía política**. 3. v. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1986.
- MARX, Karl. **Introdução à Contribuição para a Crítica da Economia Política**. In: Political Economy Archive: Marxist Internet Archive. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1859/concritconpoli/prefacio.htm>>. Acesso em: 12 out. 2003.
- MASSA, Jean-Michel. La bibliothèque de Machado de Assis. **Revista do Livro**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 21-22, p. 195-238, mar./jun. 19061.
- MASSI, Fernanda. Franceses e Norte-Americanos nas Ciências Sociais Brasileiras: 1930-1960. In: MICELI, Sérgio (Org). **História das Ciências Sociais no Brasil**. v. 1. São Paulo: Vértice; Ed. Revista dos Tribunais; IDESP, 1989.
- MAURO, Frédéric. **Expansão européia: 1600-1870**. Tradução: Maria Luiza Marcílio. São Paulo: Pioneira, 1980.
- MAYA, Alcides. **Machado de Assis: algumas notas sobre o "humour"**. Rio de Janeiro: Jacintho Silva, 1912.
- MAZARIN, Cardeal. **Breviário dos políticos**. Apresentação: Bolívar Lamounier; prefácio: Umberto Eco. 4. ed. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- MCEVEDY, Colin. **Atlas da História Antiga**. São Paulo: Lisboa: Verbo, 19[-].
- MEGENBERG, Konrad von. **Buch der Natur**. In: *World Treasures of the Library of Congress*. Disponível em: <<http://www.loc.gov/exhibits/world/heavens.html>>. Acesso em: 25 jun. 2002.
- MELANCOLIE: Thèmes d'histoire littéraire: Période médiévale. In: Université de Lausanne. Disponível em: <<http://www.unil.ch/fra/HistLitt/Cours/Periode%20medievale/12-14.Melancolie.htm>>. Acesso em: 2 maio 2002.
- MELLO, Ana Maria Lisboa de. A noção de hipertexto e sua contribuição para os estudos literários. In: BITTENCOURT, Gilda Neves da Silva (Org.). **Literatura comparada: teoria e prática**. Porto Alegre: Sagra; DC Luzzato, 1996. (CPG Letras/UFRGS. Ensaios; 8)
- MENDONÇA, Carlos Sussekind de. **Silvio Romero: sua formação intelectual: 1851-1880**. São Paulo; Rio de Janeiro: Recife; Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1938. (Brasiliiana; 114)
- MERQUIOR, José Guilherme. Gênero e estilo das "Memórias póstumas de Brás Cubas". **Colóquio**. Letras, Lisboa, n. 8, p. 12-20, jul. 1972.
- METZGER, Martin. **História de Israel**. São Leopoldo: Sinodal, 1972.
- MEYER, Augusto. **A chave e a máscara**. Rio de Janeiro: Gráfica O Cruzeiro, 1964.
- MILLAR, Fergus (Comp.). **El imperio romano y sus pueblos limítrofes: el mundo mediterráneo en la edad antigua: IV**. 6. ed. México: Siglo Veintiuno, 1982. (Historia Universal Siglo Veintiuno; 8)
- MILTON, John. **Paradise lost: book 4**. In: Illinois State University: Departament of English. Disponível em: <<http://www.englishilstu.edu/strickland/milton/plbk4.html>>. Acesso em: 3 mar. 2002.
- MODERN, Rodolfo E. **História de la Literatura alemana**. México: Fondo de Cultura Económica, 1995. (Breviarios; 159)
- MOISÉS, Massaud. **As estéticas literárias em Portugal: séculos XVIII e XIX**. v. 2. Lisboa: Caminho, 2000.
- MOLE, Louis-Mathieu. **Biografia**. In: Le Conseil d'Etat: les grandes figures. Disponível em: <http://www2.conseil-etat.fr/ce/histoi/index_hp_gf04.shtml>. Acesso em: 30 ago. 2003.
- MOLIÈRE. **Le Tartuffe ou l'Imposteur**. In: Chicago Cultural Center: the file room. Disponível em: <<http://www.thefileroom.org/html/79.html>>. Acesso em: 30 jun. 2002.
- MOLIÈRE. **Le Tartuffe ou l'Imposteur**. In: Site-Molière. Disponível em: <<http://www.site-moliere.com/pièces/tartuf47.htm>>. Acesso em: 2 jul. 2002.
- MONROE, Paul. **História da educação**. 7. ed. São Paulo: Nacional, 1968.
- MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**: livro 3. Tradução: S. Milliet. Rio de Janeiro; Porto Alegre; São Paulo: Globo, 1961 (Biblioteca dos séculos)

- MONTAIGNE, Michel de. **Biografia**. In: University of Nevada, Reno: Philosophy Department. Disponível em: <<http://unr.edu/homepage/nickles/wthonors/montaigne.htm>>. Acesso em: 24 abr. 2003.
- MONTELLO, Josué. **Os inimigos de Machado de Assis**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- MOORE, John. **Visitors to Ferney**: a selection of accounts In: The Voltaire Society of América. Disponível em: <<http://humanities.uchicago.edu/homes/VSA/Moore.html>>. Acesso em: 5 out. 2003.
- MORAIS, Fernando. **Chatô: o rei do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MORALISTAS espanhóis. Tradução: Acácio França. Rio de Janeiro; São Paulo; Porto Alegre: W. M. Jackson, 1956. (Clássicos Jackson; 11)
- MORDENTI, Raul. **Corso di Semiotica del testo**. In: Università di Roma Tor Vergata. Disponível em: <<http://www.uniroma2.it/didattica/semiotica/deposito/semiotica.doc>>. Acesso em: 26 out. 2003.
- MOREIRA, Thiers Martins. Machado versus Boynton. **Revista da Sociedade dos Amigos de Machado de Assis**, Rio de Janeiro, n. 8, p. 6-10, 1968.
- MORETTI, Franco. **Atlas of European novel: 1800-1800**. Tradução: Douglas Heingertner. New York: Verso, 1997.
- MOTA, Arlete José; Rebello, Ivone da Silva. A paródia na corte de Domiciano: Sátira IV de Juvenal. **Terceira Margem**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 113-117, 1994.
- MURRY, Middleton. **Swift**. London: Longmans, Green, 1955.
- MYERS, Edward. **George of Trebizond**. In: New Advent: Catholic Encyclopedia, v. 6. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/06456a.htm>>. Acesso em: 15 set. 2002.
- NABUCO, Joaquim. **Minha formação**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, [s.d.]. (Coleção Itinerários)
- NERY, Fernando. **Correspondência de Machado de Assis**. Rio de Janeiro: Bedeschi, 1932.
- NEWTON, Isaac; LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Princípios matemáticos; Óptica; O peso e o equilíbrio dos fluídos; A monadologia; Discurso de Metafísica e outros textos**. Tradução: Carlos Lopes de Mattos et al. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores)
- NICOLL, Murray Graeme Mac. Silvio Romero and Machado de Assis: a one-sided rivalry (1870-1914). **Revista Interamericana de Bibliografia**, [s.l.], v. 31, n. 3, p. 366-377, 1981.
- NIHILISM. In: New Advent. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/11074a.htm>>. Acesso em: 22 ago. 2003.
- NOSE of wax. In: Hyperdictionary. Disponível em: <<http://www.hyperdictionary.com/dictionary/nose>>. Acesso em: 8 set. 2002.
- NOVAIS, Fernando A. O reformismo ilustrado luso-brasileiro: alguns aspectos. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 4, n. 7, p. 105-118, mar. 1984.
- NUNES, Bendito. **No tempo do niilismo e outros ensaios**. São Paulo: Ática, 1993.
- O'CONNOR, J. J.; ROBERTSON, E. F. **Matrices and determinants**. In: University of St Andre: School of Mathematical and Computational Sciences. Disponível em: <http://www-gap.dcs.st-and.ac.uk/~history/HistTopics/Matrices_and_determinants.html>. Acesso em: 15 set. 2002.
- OBERACKER Júnior, Carlos H. **A contribuição teuta à formação da nação brasileira**. Rio de Janeiro: Presença, 1968.
- OBERACKER Júnior, Carlos H. **Carlos von Koseritz**. [S.l.]: Anahmbi, 1961.
- OBERACKER, Karl H. **Freunde der deutschen Kultur in Brasilien**. São Leopoldo: Federação dos Centros Culturais 25 de julho, 1982.
- OCTAVIO, Rodrigo. **Minhas memórias dos outros**: nova série. Rio de Janeiro: José Olimpio, 1935.
- OGG, David. **La Europa del antiguo régimen: 1715 1783**. 6. ed. México: Siglo Veintiuno, 1987. (Historia de Europa)
- OMNIA mutantur. In: Stichwörter zur Antike ein Projekt des Lateinforums von Peter Rehfeld: Göttingen. Disponível em: <<http://www.lateinforum.de/thesauri/WdAntike/O/omniamut.htm>>. Acesso em: 3 ago. 2002.

- OSBORNE, Charles. **Norma**: de Vincenzo Bellini. In: The Dictionary of the Opera. Disponível em: <<http://www.artsworld.com/music-dance/works/v-z/norma-vincenzo-bellini.html>>. Acesso em: 25 jun. 2002.
- OTTINO, Georges. Pascal et Dostoïevsky. **La Nouvelle Revue Française**, Paris, v. 10, n. 17, p. 545-548, set. 1962.
- PACE, Edward. **Pantheism**. In: Our Lady's Warriors. Disponível em: <<http://www.ourladywarriors.org/dissent/defpanth.htm>>. Acesso em: 27 nov. 2003.
- PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1996.
- PARAIN, Brice (Dir.). **La filosofía griega**. v. 2. 13. ed. México: Siglo Veintiuno, 1984. (Historia de la filosofía; 2)
- PARAIN, Brice (Dir.). **La filosofía medieval en occidente**. v. 4. 4. ed. México: Siglo Veintiuno, 1982. (Historia de la filosofía; 4)
- PASCAL, Blaise. **Les provinciales**. Paris: Larousse, 1970. (Nouveau classiques Larousse)
- PASCAL, Blaise. **Les provinciales**: ou les Lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites. In: Bibliothèque Nationale de France: Gallica. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/scripts/ConsultationTout.exe?O=101478&T=2>>. Acesso em: 1 dez. 2001.
- PASCAL, Blaise. **O pensamento vivo de Pascal**. Organização: François Mauriac. Tradução: Sérgio Milliet. v. 3. São Paulo: Martins Fontes, 1956 (Biblioteca do pensamento vivo)
- PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- PASCAL, Blaise. **Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets**. In: ABU. La bibiothèque universelle. Disponível em: <http://abu.cnam.fr/cgi-bin/donner_html?penseesXX1>. Acesso em: 6 jan. 2002.
- PASCAL, Blaise. **Pensées**. Tradução: W. F. Trotter. In: 4Literature: section 1: Thoughts on mind and on style. Disponível em: <http://www.4literature.net/Blaise_Pascal/Pensees/>. Acesso em: 1 dez. 2001.
- PASCAL, Blaise. **The provincial letters; Pensées; Scientific treatises**. Chicago; London; Toronto: Encyclopaedia Britannica, 1952. (Great books of the western world)
- PASCAL, Blaise. **Tratados de pneumática**. Organização: Alberto Elena. Madrid: Alianza, 1984. (El libro de bolsillo)
- PASCAL. **Biografia**. In: Oregon State University. Disponível em: <<http://www.orst.edu/instruct/phl302/philosophers/pascal.html>>. Acesso em: 16 dez. 2001.
- PASCAL. São Paulo: Abril Cultural, [s.d.]. (Os pensadores)
- PASSOS, Gilberto Pinheiro. Diálogo machadiano com Stendhal em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. In: CONGRESSO ABRALIC. Anais. v. 3. Belo Horizonte: ABRALIC, 1991. p. 475-479.
- PEREIRA, Astrogildo. Consciência nacional de Machado de Assis. **Revista do Livro**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 11, p. 71-94, set. 1958.
- PEREIRA, Lafayette Rodrigues (Labieno). **Vindiciae**: o sr. Sílvio Romero crítico e philosopho do seu tempo. Rio de Janeiro: Livraria Cruz Coutinho, 1898.
- PÉREZ Royo, María del Carmen; RAMOS Morell, María Luisa. **Latín**: lengua y literatura. Sevilla: La Ñ, 1996. In: CULTURACLASICA.com: asociación cultural. Disponível em: <http://www.culturaclasica.com/literatura/satira_y_epigrama.htm>. Acesso em: 11 ago. 2002.
- PERSII Flacci, Aulis. **Satura**. In: Fachhochschule Augsburg. Disponível em: <http://www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronlogia/Lspost01/Persius/per_satu.html>. Acesso em: 10 jul. 2002.
- PETRARCA, Francesca. **Canzoniere**: 254-300: in morte di Madonna Laura. Rerum Vulgarium Fragmenta, codice Vaticano 3195. In: Fausernet. Disponível em: <<http://www.fausernet.novara.it/fauser/biblio/petrarca/petrarc7.htm>>. Acesso em: 3 ago 2002.
- PIJOÁN, José. **Summa artis**: Historia general del arte. 1. ed. v. 15. Madrid: Espasa Calpe, 1952.
- PINA, Patrícia (Org.). **Vindiciae**: em defesa de Machado de Assis. Rio de Janeiro: UERJ; Instituto de Letras, 1998. (Caderno da Pós/Letras; 20)

PINA, Patrícia Kátia da Costa. **Machado de Assis: a crítica da literatura e o desvio da polêmica**. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1995.

PINASSI, Maria Orlanda. **Três devotos, uma fé, nenhum milagre**: Nitheroy Revista Brasiliense de Ciências e Artes. São Paulo: EdUNESP, 1998.

PINHEIRO, J. C. Fernandes. Os padres do Patrocínio ou o Porto Real de Itú. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, v. 33, n. 2, p. 137-148, 1870.

PINTO, Marcos. **A Parvônia**: recordações de viagem. Lisboa: Typographia de M. de Jesus Coelho, 1868.

PIRANDELLO, Luigi. El humorismo. In: _____. **Obras escogidas**. v. 1. 6. ed. Madrid: Aguilar, 1963.

PIRES, Heliodoro. A teologia na Biblioteca Nacional e na História Brasileira. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 333-345, jun. 1849.

PIRES, Heliodoro. Uma teologia jansenista no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 327-340, jun. 1848.

PLATÃO. **A República**. Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

PLATÃO. **Diálogos**: O banquete; Fédon; Sofista; Político. Tradução: J. C. de Souza; J. Paleikat; J. Cruz Costa. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)

PLATO. **Republic**: 32 (535a-541b). In: Exploring Plato's dialogues. Disponível em: <<http://plato.evansville.edu/texts/jowett/republic32.htm>>. Acesso em: 9 ago. 2002.

PLATO. **Theaetetus**. In: Ibiblio. Disponível em: <<http://ibiblio.org/gutenberg/etext99/thtus10.txt>>. Acesso em: 6 dez. 2003.

POE, Edgar Allan. **Bon-Bon**. In: Eserver.org: accessible writing. Disponível em: <<http://eserver.org/books/poe/bon-bon.html>>. Acesso em: 14 abr. 2002.

POE, Edgar Allan. **Diddling**. In: Eserver.org: accessible writing. Disponível em: <<http://eserver.org/books/poe/diddling.html>>. Acesso em: 14 abr. 2002.

POE, Edgar Allan. **Eulalie**. In: Pambytes. Disponível em: <<http://www.pambytes.com/poe/poemseulalie.html>>. Acesso em: 14 mar. 2002.

POE, Edgar Allan. **Eureka**: a prose poem. In: Eserver.org: accessible writing. Disponível em: <<http://eserver.org/books/poe/eureka.html>>. Acesso em: 14 abr. 2002.

POE, Edgar Allan. **Eureka**: a prose poem. In: Pambytes. Disponível em: <<http://www.pambytes.com/poe/stories/eureka1.html>>. Acesso em: 14 mar. 2002.

POE, Edgar Allan. **Marginalia**. In: Eserver.org: accessible writing. Disponível em: <<http://eserver.org/books/poe/marginalia.html>>. Acesso em: 14 abr. 2002.

POE, Edgar Allan. **The works of Edgar Allan Poe**. 8 v. New York: Arcadia House, 1950.

POLITZER, Georges. **Curso de filosofía**: principios fundamentales. La Habana: Ediciones los Comuneros, [s.d.].

POPE, Alexander. **Essay on man**. In: The Pennsylvania State University: Penn State Hazleton. Disponível em: <<http://www.hn.psu.edu/faculty/jmanis/a~pope/onman.pdf>>. Acesso em: 19 maio 2002.

POPE, Alexander. **The rape of the lock**: an heroi-comical poem. In: ALTENBERG, Lynn. Anthology: an introduction to literature. New York: Maximilian, [s.d.].

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria**. Tradução: Francisco P. y Margall. v. 1. Madrid: Jucar, 1975.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **The evolution of capitalism**: chapter 5: Third period: competition. In: World Wide School. Disponível em: <<http://www.worldwideschool.org/library/books/socl/economics/TheEvolutionofCapitalism1/chap5.html>>. Acesso em: 29 mar. 2002.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **The Evolution of Capitalism**: chapter 8: The responsibility of Man and God, under the Law of Contradiction, or a solution of the problem of Providence. In: World Wide School. Disponível em:

<<http://www.worldwideschool.org/library/books/soc/economics/TheEvolutionofCapitalism1/chap8.html>>. Acesso em: 29 mar. 2003.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **The evolution of capitalism**: system of economical contradictions or, The philosophy of misery. In: Project Gutenberg: free on line literature. Disponível em: <<http://www.gutenberg.net/etext96/pmisr10.txt>>. Acesso em: 29 mar. 2002.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **The philosophy of poverty**: Chapter Economic Evolutions: First Period: The Division of Labor. In: Political Economy Archive: Marxists Internet Archive. Disponível em: <<http://www.marxists.org/reference/subject/economics/proudhon/philosophy/ch03.htm>>. Acesso em: 29 mar. 2002.

PUJOL, Alfredo. **Machado de Assis**. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1934.

QUEIRÓS, Eça de. **O mandarim**. Introdução: Carlos Reis. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1993. (Edição crítica das obras de Eça de Queirós)

QUEIRÓS, Eça de. **O primo Basílio; O mandarim**. Introdução: José de Nicola; notas: Christina Binato. São Paulo: Scipione, 1994.

QUEIRÓS, Eça de. **Obras completas**. Organização: Augusto Pissara. São Paulo: Brasiliense, 1961.

QUENTAL, Antero de. Arte e Verdade. In: _____. **Prosas**. v. 1. Coimbra: Editora da Universidade, 1923.

QUENTAL, Antero de. **Odes modernas**. Organização: António Sérgio. v. 2. Lisboa: Couto Martins, 1943.

QUENTAL, Antero de. **Prosas escolhidas**. Organização: Fidelino de Figueiredo. Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1942.

QUENTAL, Antero de. **Prosas sócio-políticas**. Organização: Joel Serrão. Lisboa: Imprensa Nacional, 1982.

QUENTAL, Antero de. **Testamento filosófico**. Organização: Sant'Anna Dionísio. Lisboa: Seara Nova, 1946.

QUESTÃO religiosa, A. In: HISTÓRIA geral da civilização brasileira: Brasil monárquico: declínio e queda do Império. Organização: Sérgio Buarque de Holanda; Pedro Moacyr Campos. v. 4, tomo 2. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

QUEZADA Macchiavello, Óscar. **El concepto-signo natural em Ockham**. Disponível em: <<http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/Filosofia/Ockham/indice.htm>>. Acesso em: 26 out. 2003.

QUOTES: the Latin site. In: Geocities.com. Disponível em: <<http://www.geocities.com/thelatin/site/classic/quotes.html>>. Acesso em: 3 ago. 2002.

RABELAIS, François. **Gargantua and Pantagruel**. In: Encyclopedia of the Self Disponível em: <<http://encyclopediaindex.com/b/ggpnt10.htm>>. Acesso em: 30 maio 2002.

RABELAIS, François. **Gargantua et Pantagruel**. Introdução: Henri Clouzot. 3 v. Paris: Bibliothèque Larousse, [s.d.].

RABELAIS, François. **Gargantua**. Tradução: Alicia Yllera. Madrid: Cátedra, 1999. (Letras universales; 272)

RABELAIS, François. **Œuvres Complètes**. Introdução: Jacques Coment Boulenger. Bruges: NRF, 1942.

RABELAIS, François. **Œuvres**: augmentées et précédées d'une notice historique sur la vie et les ouvrages de Rabelais. Organização: Louis Barré. Paris: Garner Frères, [1856].

RABELLO, Sylvio. **Itinerário de Silvio Romero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. (Retratos do Brasil; 58)

RAFAEL [Raffaello Sanzio]. **Biografia**. In: Fortunecity. Disponível em: <http://members.fortunecity.es/2675563/4_20.htm>. Acesso em: 19 out. 2003.

RAFFAELLO Sanzio. **St. Cecília**: oil transferred from panel to canvas, 220 x 136 cm. Acervo: Pinacoteca Nazionale, Bologna In: Web Gallery of Art. Disponível em: <<http://www.kfki.hu/~arthp/html/r/raphael/5roma/2/06cecil.html>>. Acesso em: 7 set. 2003.

REALE, Miguel. **A filosofia na obra de Machado de Assis**: antologia filosófica de Machado de Assis. São Paulo: Pioneira, 1982.

- REALE, Miguel. **Biografia**. Disponível em: <http://www.quartahumanidade.hpg.ig.com.br/miguel_reale/miguel_reale_noventaanos.htm> Acesso em: 1 maio 2003).
- REALE, Miguel. **Biografia**. In: Academia Brasileira de Letras. Disponível em: <<http://www.academia.org.br/cads/14/miguel.htm>>. Acesso em: 1 maio 2003.
- RÉAUMUR, René-Antoine Ferchault de. **Biografia**. In: Wolfram Research. Disponível em: <<http://scienceworld.wolfram.com/biography/Reaumur.html>>. Acesso em: 4 set. 2002)
- REGO, Enylton José de Sá. Machado de Assis e a sátira menipéica: um diálogo com os textos de Luciano. **Letterature d'America**, Rome, v. 4, n. 18, p. 15-38, 1983.
- REGO, Enylton José de Sá. **O calundu e a panacéia**: Machado de Assis, a sátira menipéica e a tradição luciânica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- REGO, Enylton José de Sá. The epic, the comic and the tragic: tradition and innovation in three late novels of Machado de Assis. **Latin American Literary Review**, Pittsburgh, v. 14, n. 27, p. 19-34, jan./jun. 1986.
- REIS, Carlos. **O conhecimento da literatura**: introdução aos estudos literários. 2. ed. Coimbra: Almedina, 1999.
- RENAN, Ernest. **Drames philosophiques**. Paris: Calmann-Lévy, 188[-].
- RENAN, Ernesto. **Vida de Jesus**: origens do cristianismo. v. 1. 8. ed. Porto; Lisboa : Lello & Irmão; Aillaud & Lellos, [s.d.]. (História das origens do cristianismo)
- REVERBEL, Carlos. Jansen e seu almanack. **Correio do Povo**, Porto Alegre, 27 fev. 1982. Caderno Letras/Livros, p. 5.
- RIBOT, Th. **La philosophie de Schopenhauer**. 12. ed. Paris: Félix Alcan, 1909.
- RIOS Júnior, Sebastião. Além do realismo. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v.133/134, p. 95-112, abr./set. 1998.
- RIOS, Sebastião. **Intertextualität als Überwindung des französischen Realismus im Brasilien des 19. Jahrhunderts**: der Spielerische Umgang mit der abendländischen literarischen Tradition im Werk des Machado de Assis. In: TransInternet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften. Disponível em: <<http://www.inst.at/trans/2Nr/rios.htm>>. Acesso em: 27 jul. 2002.
- ROBINSON, Thomas M. Parmenides and Heraclitus on what can be known. **Revue de Philosophie Ancienne**, Bélgica, v. 7, n. 2, p. 157-167, 1989.
- RODRIGUES, Antonio Basílio. **História da arte**: maneirismo II. In: HC Gallery. Disponível em: <<http://www.hcgallery.com.br/hist3.htm>>. Acesso em: 19 out. 2003.
- ROMANO, Ruggiero; TENENTI, Alberto. **Los fundamentos del mundo moderno**: Edad Media tardía, Reforma, Renacimiento. 12. ed. México: Siglo Veintiuno Editores, 1981. (Historia Universal Siglo Veintiuno; 12).
- ROMÉRO, Sílvio. **Ensaio de sociologia e literatura**. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1901.
- ROMÉRO, Sílvio. **Machado de Assis**: estudo comparativo de literatura brasileira. São Paulo: EdUNICAMP, 1992. (Coleção Repertórios)
- ROMÉRO, Sylvio. **A phylosophia no Brasil**: ensaio critico: apontamentos para a Historia da Litteratura brasileira no seculo XIX. Porto Alegre: Typographia da Deutsche Zeitung, 1878.
- ROMÉRO, Sylvio. **A prioridade de Pernambuco no movimento espiritual brasileiro**. Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, n. 3, p. 455-462, jul./set. 1955.
- ROMÉRO, Sylvio. **Doutrina contra doutrina**: o evolucionismo e o positivismo na República do Brasil. Rio de Janeiro: J. B. Nunes, 1894.
- ROMÉRO, Sylvio. **Obra filosófica**. Introdução: Luís Washington Vita. Rio de Janeiro; São Paulo: José Olympio; EdUSP, 1969. (Coleção documentos brasileiros; 139)
- ROSE, Ernst. China as a symbol of reaction in Germany: 1830-1880. **Comparative Literature**, Eugene (Oregon), v. 3, n. 1, p. 57-76, jan./mar. 1951.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Émile ou de l'éducation**. Paris: Garnier Frères, [s.d.].

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Julie ou la nouvelle Héloïse ou lettres de deux amans*. In: _____. **Œuvres complètes**. 4v. Paris: Sociétés des Publications Illustrées, 1846.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Julie ou la nouvelle Héloïse**: ou lettres de deux amans. In: Bibliothèque Nationale de France: Gallica. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/Fonds_Frantext/T0101488.htm>. Acesso em: 24 abr. 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social e outros escritos**. Introdução: Rolando Roque da Silva. São Paulo: Cultrix, 1965. (Clássicos Cultrix)

ROWBOTHAM, Arnold. H. *China in the esprit des lois: Montesquieu and Mgr. Fouquet*. **Comparative Literature**, Eugene (Oregon), v. 2, n. 4, p. 354-359, out./dez. 1950.

SAFRANSKY, Rüdiger. **Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía**. Tradução: José Plannells Puchades. Madrid: Alianza, 1991.

SALLES, Alberto. **Catechismo Republicano**. São Paulo: Leroy King Boodwalter, 1885.

SALOMÃO, Sônia N. A ironia como interdiscursividade em Machado de Assis: as Memórias póstumas de Brás Cubas. **Confronto Letterario**, Bergamo, PV, v. 12, n. 24, p. 473-503, nov. 1995.

SAMPAIO, Albino Forjaz de. **História da Literatura Portuguesa ilustrada dos séculos XIX e XX**. Porto: Livraria Fernando Machado, 1942.

SANTORAL: onomástica. In: El almanaque. Disponível em: <<http://www.elalmanaque.com/santoral/enero/23-1-ildefonso.htm>>. Acesso em: 9 dez. 2001.

SANTORAL: onomástica. In: Semanario Cristiano de formación e información. Disponível em: <<http://www.mercaba.org/SANTORAL/ENERO/23-1.htm>>. Acesso em: 9 dez. 2001.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Descartes e a concepção moderna de analogia. **Revista da Faculdade de Letras**, Lisboa, n. 13-14, s. 5, p. 231-243, dez. 1990.

SANTOS, Maria Nazaré Gomes. Machado de Assis como precursor da modernidade literária: estratégias metaficcionais em Memórias póstumas de Brás Cubas e Quincas Borba. **Revista da Faculdade de Letras**, Lisboa, n. 21-22, 1995/1996. p. 289-299.

SARAIVA, António José. **História da literatura portuguesa**. Porto: Porto Ed., 1985.

SARAIVA, Juracy Assmann. **O circuito das memórias em Machado de Assis**. São Leopoldo: UNISINOS, 1993. (Campi; 14)

SATIRE. In: University of Virginia Library: The Dictionary of the History of Ideas. Disponível em: <<http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv4-29>>. Acesso em: 12 maio 2002.

SCARRON, Paul. **Le Virgile travesty en vers burlesque**. Paris: Garnier Frères, [s.d.].

SCHILLER, Friedrich. **Cartas sobre a educação estética da humanidade**. São Paulo: Herder, 1963.

SCHILLER, Friedrich. **Wilhelm Tell**. Disponível em: <<http://literatur.geschichte-schweiz.ch/friedrich-schiller-drama-tell.html>>. Acesso em: 1 maio 2003.

SCHLESINGER, Alfred Cary. Identification of parodies in Aristophanes. **American Journal of Philology**, Baltimore, v. 58, n. 3, p. 294-305, July 1937.

SCHNEIDER, Regina Portella. **A instrução pública no Rio Grande do Sul: 1770 – 1889**. Porto Alegre; São Leopoldo: EdUFRGS; EST Edições, 1993.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Aforismos sobre el arte del saber vivir**. Introdução: Luis Fernando Moreno Claros. Barcelona: Debate editorial, 2000.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Aphorimes sur la sagesse dans la vie**. Tradução: J. A. Cantacuzène. Paris: Librairie Germer, Baillière, 1880.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Dores do mundo**. Tradução: A. F. de Sampaio. 4. ed. Lisboa: Empresa Literária Fluminense, [s.d.]. (Biblioteca de ciências contemporâneas)

SCHOPENHAUER, Arthur. **Écrivains et style**. Introdução: Auguste Dietrich. Paris: Félix Alcan, 1905.

- SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica de las costumbres**. Introdução: Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Debate; CSIC, 1993. (Clásicos del pensamiento)
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Obras**. Tradução: Eduardo González Blanco. 2 v. Buenos Aires: El Ateneo, 1950. (Clásicos inolvidables)
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Parerga et paralipomena: écrivains et style**. Introdução: Auguste Dietrich. Paris: Félix Alcan, 1905.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SCHWARZ, Roberto. **Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro**. 5. ed. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.
- SCHWARZ, Roberto. **Criando o romance brasileiro**. Argumento. Revista Mensal de Cultura, Rio de Janeiro, n. 4, p. 19-47, 1974.
- SCHWARZ, Roberto. **Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis**. 4. ed. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.
- SCULLY, Vincent. **Thomas à Kempis**. In: New Advent: The Catholic Encyclopedia, Volume XIV. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/14661a.htm>>. Acesso em: 30 jun. 2002.
- SECCHIN, Antônio Carlos; ALMEIDA, José Maurício Gomes de; SOUZA, Ronaldo de Melo e (Org.). **Machado de Assis: uma revisão**. Rio de Janeiro: In-Fólio, 1998.
- SELLIN, E.; FOHRER, G. **Introdução ao antigo testamento**. Tradução: D. Mateus Rocha. v. 2. São Paulo: Paulinas, 1977. (Nova coleção bíblica; 5-6)
- SHAKESPEARE, William. **Antony and Cleopatra**. In: The Tech: the world's first newspaper on the web. Disponível em: <<http://the-tech.mit.edu/Shakespeare/cleopatra/cleopatra.1.4.html>>. Acesso em: 5 jan. 2002.
- SHAKESPEARE, William. **As you like it**. In: The Tech: the world's first newspaper on the web. Disponível em: <<http://the-tech.mit.edu/Shakespeare/asyoulikeit>>. Acesso em 14 ago. 2003.
- SHAKESPEARE, William. **Como gostais; Noite de Reis: comédias**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 19[70]. (Obras completas; 5)
- SHAKESPEARE, William. **Hamlet**. In: Enotes. Disponível em: <<http://www.hamlet.org>>. Acesso em: 3 ago. 2002.
- SHAKESPEARE, William. **Macbeth**. In: Renaissance Editions. Disponível em: <<http://darkwing.uoregon.edu/~rbear/shake/macbeth.html>>. Acesso em: 21 ago. 2002.
- SHAKESPEARE, William. **The tragedy of Macbeth**. In: The Tech: the world's first newspaper on the web. Disponível em: <<http://the-tech.mit.edu/Shakespeare/macbeth/full.html>>. Acesso em: 21 ago. 2002.
- SILVA, Alberto da Costa e. Antero no Brasil. **Colóquio**. Letras, Lisboa, n. 123-124, p. 237-246, jan./jun. 1992.
- SILVA, Antônio Ozai da. **História das tendências no Brasil: origens, cisões e propostas**. 2. ed. São Paulo: Edição do autor, [s.d.].
- SILVA, Franklin Leopoldo e. **Descartes: a metafísica da modernidade**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1993. (Coleção logos)
- SILVA, Maria de Fátima. O tema da sátira política na comédia de Aristófanes. **Terceira Margem**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 4, p. 9-19, 1996.
- SILVERMAN, Malcolm. **Moderna sátira brasileira**. Tradução: Richard Goodwin. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- SKINNER, Quentin. **Los fundamentos del pensamiento político moderno: el Renacimiento**. Tradução: Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. (Sección de obras de política y derecho)
- SKINNER, Quentin. **Los fundamentos del pensamiento político moderno: la Reforma**. Tradução: Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. (Sección de obras de política y derecho)

SMITH, D. W. **A bibliography of the writings of Helvétius**. In: C18 International Society for Eighteenth-Century Studies. Disponível em: <<http://centre.c18.org/pu.helvetius.html>>. Acesso em: 29 dez. 2003.

SÓCRATES. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

SOUSA, José Galante de. Cronologia de Machado de Assis. **Revista do Livro**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 11, p. 141-181, set. 1958.

SOUZA, Roberto Acízelo de. **O Império da eloquência**. Rio de Janeiro: EdUERJ; EdUFF, 1999.

SPECK, Paula K. Narrative time and the “defunto autor” in *Memórias póstumas de Brás Cubas*. **Latin American Review**, Pittsburgh, v. 9, n. 18, p. 7-15, 1981.

SPENCER, Herbert. **Biografia**. In: Iespana: natureza educativa. Disponível em: <http://www.iespana.es/natureduca/biog_spencer.htm>. Acesso em: 19 dez. 2003.

SPENCER, Herbert. **Biografia**. In: The Internet Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<http://www.utm.edu/research/iep/s/spencer.htm>>. Acesso em: 30 mar. 2002.

SPENCER, Herbert. **First principles**. In: Harves Fields: Canada. Disponível em: <<http://www.harvestfields.netfirms.com/etexts1/02/03/00.htm>>. Acesso em: 11 jan. 2004.

SPENCER, Herbert. **First Principles**. In: McMaske University: Canada. Disponível em: <<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/spencer/firprin.html>>. Acesso em: 11 jan. 2004.

SPENCER, Herbert. **First principles**. London: Williams & Norgate, 1904. (A system of synthetic Philosophy; 1)

SPENCER, Herbert. **Social Statics; The Man versus the State**. London; Edinburgh: Williams and Norgate, 1892.

SPENCER, Herbert. **The man versus the State**. Baltimore: Penguin Books, 1969.

SPENCER. **Biografia**. In: Minesota State University. Disponível em: <http://www.mankato.msus.edu/emuseum/information/biography/pqrst/spencer_herbert.html>. Acesso em 11 jan. 2004.

STERNE, Laurence. **A vida e as opiniões do cavalheiro Tristram Shandy**. Tradução: José Paulo Paes. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

STERNE, Laurence. **The life and opinions of Tristram Shandy**, gentleman. In: Ibiblio. Disponível em: <<http://ibiblio.org/pub/docs/books/gutenberg/etext97/shndy10.txt>>. Acesso em: 14 maio 2002.

STÖRIG, Hans Joachim. **Historia universal de la filosofía**. Tradução do alemão: A. G. Ramos. Madrid: Tecnos, 1995.

STOYE, John. **El despliegue de Europa: 1648-1688**. 5. ed. México: Siglo Veintiuno, 1991. (Historia de Europa)

SUÁREZ Ferreiro, Enrique. **La sátira romana: lo griego como contemporáneo cultural**. In: Favonet. Disponível em: <<http://www.favonet.com.ar/mathesis/Enrique.htm>>. Acesso em: 26 maio 2002.

SULLY, J. **Le pessimisme: histoire et critique**. In: Bibliothèque Nationale de France Gallica. Disponível em <<http://gallica.bnf.fr/scripts/ConsultationTout.exe?O=0077215>>. Acesso em: 29 abr. 2003.

SWAMMERDAM, Jan **Biografia**. In: University of Pennsylvania: Department of English. Disponível em: <<http://www.english.upenn.edu/~jlynch/Frank/People/swammer.html>>. Acesso em: 4 set. 2002.

SWAMMERDAM, Jan. **Biografia**. In: Wikipedia: the free encyclopedia. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Jan_Swammerdam>. Acesso em: 4 set. 2002.

SWIFT, Jonathan. **A tale of a tub and other satires**. Introdução: Lewis Melville. London: J. M. Dent & Sons, 1955. (Everyman's Library; 347)

SWIFT, Jonathan. **A Tale of a Tub**, to which is added the Battle of the Books and the Mechanical Operation of the Spirit. In: Rutgers Newark on line. Disponível em: <<http://newark.rutgers.edu/~jlynch/Texts/battle.html>>. Acesso em: 28 nov. 2001.

SWIFT, Jonathan. **Biografia**. In: Wikipedia: the free encyclopedia. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Jonathan_Swift>. Acesso em: 28 nov. 2001.

SWIFT, Jonathan. **Quotations**. In: EIRData. Disponível em: <http://www.pgil-eirdata.org/html/pgil_datasets/authors/s/Swift,Jonathan/quotes.htm>. Acesso em: 11 set. 2003.

- SWIFT, Jonathan. **Satiren**. Introdução: Martin Walser. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1965.
- SWIFT, Jonathan. **The battle of the books: a full and true account of the battle fought last Friday**, between the Ancient and the Modern books in St. James's Library. In: Rutgers Newark on line. Disponível em: <<http://newark.rutgers.edu/~jlynch/Texts/battle.html>>. Acesso em: 28 nov. 2001.
- SWIFT, Jonathan. **Verses on the death of Doctor Swift**. Disponível em: <<http://www.geocities.com/soho/nook/7255/death.html>>. Acesso em: 3 set. 2002.
- TAINÉ, Hippolyte-Adolphe. **Filosofia del arte**. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1945.
- TAINÉ, Hippolyte-Adolphe. **L'idéalisme anglais: étude sur Carlyle**. Paris: G. Baillière, 1864.
- TEIXEIRA, Ivan. **Mecenato pombalino e poesia neoclássica**. São Paulo: EdUSP, 1999.
- TENNENBAUM, Jonathan. **The Transfinite Principle of Light: The Saga of the 'Poisson Spot'**. In: The Schiller Institute. Disponível em: <http://www.schillerinstitute.org/fid_97-01/993poisson_jbt.html>. Acesso em: 15 set. 2002.
- TERTULIANO. **Biografia**. In: CF3. Disponível em: <http://cf3.uol.com.br:8000/jubilaem/prottest_texto.cfm?personagem=Tertuliano>. Acesso em: 3 ago. 2002.
- THE CHRISTIAN hall of shame: Augustine of Hippo. In: The Christian heritage. Disponível em: <<http://www.geocities.com/iconoclastes.geo/shame.html>>. Acesso em: 12 jan. 2004.
- THE PHILOSOPHY of Thomas Robert Malthus. In: Outline of great books: v. 1. Disponível em: <http://www.publicbookshelf.com/public_html/Outline_of_Great_Books_Volume_I/thomasrob_bji.html>. Acesso em: 29 nov. 2003.
- THÈMES d'histoire littéraire: Période médiévale. In: Université de Lausanne. Disponível em: <<http://www.unil.ch/fra/HistLitt/Cours/Periode%20medievale/12-14.Melancolie.htm>>. Acesso em: 2 maio 2002.
- THIBAUDET, Albert. **História da literatura francesa: de 1789 a nossos dias**. Tradução: Vinícius Meyer. São Paulo: Martins Ed., 1951.
- THOMAE Aquinatis. **Summae Theologiae: prima pars: quaestio XVIII: De vita Dei**. In: The Classics Homepage. Disponível em: <<http://www.gmu.edu/departments/fld/CLASSICS/aquinas.q1.18.html>>. Acesso em: 9 jan. 2004.
- TIEGHEN, Philippe van. **Beaumarchais par lui-même**. Paris: Seuil, [s.d.]. (Écrivains de Toujours; 51)
- TOLENTINO, Nicolau. **Sátiras**. Introdução: Rodrigues Lapa. 2. ed. Lisboa: Luciano Cordeiro, 1960.
- TRULLEMANS, Ulla M. **Huellas de la picaresca en Portugal**. Madrid: Insula, 1968.
- UNAMUNO, Miguel de. **A agonia do cristianismo**. São Paulo: Cultura, 1941. (Os mestres do pensamento; 7)
- VEDAN, André. **O ceticismo filosófico**. Tradução: J. Conte. Florianópolis: EdUFSC, 1998.
- VELDKAMP, Jan. **Samuel Butler: the author of Hudibras**. Hilversum: De Atlas, 1923.
- VELLOSO, Elisa Cristina Serpa. O narrador cético na versão B de Quincas Borba. **Palimpsesto**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 52-66, jan./dez. 2002.
- VENTURA, Roberto. **Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil: 1870-1914**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- VERDI, Giuseppe. **Ernani**. In: Standford Thjeatre Schedule. Disponível em: <<http://rick.stanford.edu/opera/Verdi/Ernani/act1.html>>. Acesso em: 3 dez. 2001.
- VERDI, Giuseppe. **Ernani: dramma lírico in four parts**. In: Naxos: the world's leading classical musical label. Disponível em: <<http://www.hnh.com/NewDesign/fintro.files/bintro.files/operas/Ernani.htm>>. Acesso em: 3 ago. 2002.
- VERRI. **Biografia**. In: Newsholl: the history of Economic Thought. Disponível em: <<http://cepa.newschool.edu/het/profiles/verri.htm>>. Acesso em: 29 dez. 2003.
- VESSELS, Gary M. O cinismo e a prosa cínica nas Memórias póstumas de Brás Cubas. **O Espelho**. Revista Machadiana. Porto Alegre; West Lafayette, Letras/UFRGS; Pardue University, n. 2, p. 49-64, 1996.
- VEYNE, Paul. **Como se escreve la Historia: ensayo de Epistemología**. Madrid: Fragua. 1972. (Colección F)

- VEYNE, Paul. **O inventário das diferenças**: História e Sociologia. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- VIANA Filho, Luís. **A vida de Eça de Queirós**. Rio de Janeiro; Brasília: Nova Fronteira; INL, 1984.
- VIANA Filho, Luiz. A vida de Machado de Assis. **Revista da Sociedade dos Amigos de Machado de Assis**, Rio de Janeiro, n. 8, 1968.
- VIANA Filho, Luiz. **A vida de Machado de Assis**. São Paulo: Martins, 1965.
- VIEIRA, Maria Augusta da Costa. Las relaciones de poder entre narrador y lector: estudios acerca de Don Quijote, Viagens na minha terra y Memórias póstumas de Brás Cubas. **Cuadernos Hispanoamericanos**, Madrid, n. 570, p. 59-71, dez. 1997.
- VINCENT de Beauvais. **Bibliothèque du monde**. In: Classes BnF: intégrer un réseau d'initiation à la recherche. Disponível em: <<http://classes.bnf.fr/dossism/gc85-48.htm>>. Acesso em: 25 jun. 2002.
- VIRGÍLIO. **Enéida**. Tradução: David Jardim Júnior. Rio de Janeiro: TecnoPrint, [s.d.]. (Coleção Universidade de bolso; 90399)
- VIRGILIUS Maro. **The Aeneid**. In: The University of Texas at Austin: Linguistics Research Center. Disponível em: <<http://www.utexas.edu/cola/depts/lrc/eieol/latol-10.html>>. Acesso em: 28 ago. 2003.
- VOLTAIRE (François Marie Arouet). **Candide ou l'optimisme**. In: Florida Atlantic University. Disponível em: <<http://www.fau.edu/divdept/lang/french/candid5.htm>>. Acesso em: 26 maio 2002.
- VOLTAIRE (François Marie Arouet). **Cândido y otros cuentos**. Madrid: Alianza Editorial, 1974. (El libro de bolsillo)
- VOLTAIRE (François Marie Arouet). **Cândido, ou o otimismo**. Tradução: Miécio Táci. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964. (Biblioteca Universal Popular; 29)
- VOLTAIRE (François Marie Arouet). **Carta de Voltaire a Rousseau**. Arca. Revista Literária Anual, Florianópolis, v. 2, p. 55-57, 1994.
- VOLTAIRE (François Marie Arouet). **Cartas inglesas, Tratado de metafísica, Dicionário filosófico, O filósofo ignorante**. Tradução: Marilena Chauí; Bruno da Ponte; João Lopes Alves. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores)
- VOLTAIRE (François Marie Arouet). **Diccionario filosófico**: alma. In: Filosofia.org. Disponível em: <<http://www.filosofia.org/enc/vol/e01084.htm>>. Acesso em: 30 jan. 2002.
- VOLTAIRE (François Marie Arouet). **Dictionnaire philosophique**: Nature, dialogue entre le philosophe et la nature. In: Accueil. Disponível em: <<http://www.voltaire-integral.com/20/nature.htm>>. Acesso em: 10 jun. 2003.
- VOLTAIRE (François Marie Arouet). **Dictionnaire philosophique**: polythéisme. In: Accueil. Disponível em: <<http://www.voltaire-integral.com/20/polytheisme.htm>>. Acesso em: 9 jan. 2004.
- VOLTAIRE (François Marie Arouet). **Micromégas**: histoire philosophique. Disponível em: <<http://www.micromegas.com/html/textes/micromegas.html>>. Acesso em: 13 jan. 2002.
- VOLTAIRE (François Marie Arouet). **Nature**: dialogue between the Philosopher and Nature. Tradução: H. I. Woolf. In: Hanover College Department of History: Hanover Historical Texts Project. Disponível em: <<http://users.compaqnet.be/cn111132/Voltaire/volnatur.htm>>. Acesso em: 10 jun. 2003.
- VOLTAIRE (François Marie Arouet). **O ingênuo**: história verdadeira, tirada dos manuscritos do padre Quesnel. Disponível em: <<http://jahr.org.nel/ingenuo/index.html>>. Acesso em: 13 jan. 2002.
- VOLTAIRE (François Marie Arouet). **O touro branco**. In: Ebooksbrasil. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.com/eLibris/touro.html>>. Acesso em: 13 jan. 2002.
- VOLTAIRE (François Marie Arouet). **Zadig ou la destinée**: histoire orientale. In: Jules Ferry. Disponível em: <<http://www.julesferry.com/biblio/voltairezadig.pdf>>. Acesso em: 13 jan. 2002.
- VOVELLE, Michel. **Jacobinos e jacobinismo**. Bauru: EdUSC, 2000. (Coleção História)
- WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento**: manual de metodologia. São Leopoldo; São Paulo: Sinodal; Paulus, 1998.
- WEISS, J.-J. **Essais sur l'Histoire de la Littérature Française**. Paris: Michel Lévy Frères, 1865.

WELLEK, René. The concept of “romanticism” in Literary History. **Comparative Literature**, Eugene (Oregon), v. 1, n. 2, jun./set. 1949.

WELLS, H. G. **Historia universal**: a era das grandes potências. v. 3. Tradução: Anísio Teixeira. São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre: Editora Nacional, 1939.

WERNECK, Maria Helena. **O homem encadernado**: Machado de Assis na escrita das biografias. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

WILSON, Étienne. **La filosofía en la edad media**: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV. 2. ed. Madrid: Gredos, 1965. (Biblioteca Hispánica de Filosofía)

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigaciones filosóficas**. Tradução: Alfonso García Suárez; Ulises Moulines. México; Barcelona: Instituto de Investigaciones Filosóficas; Crítica, 1988. (Clásicos)

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Logisch philosophische Abhandlung**. In: Technische Universität Hamburg. Disponível em: <http://www.tu-harburg.de/rzt/rzt/it/witt/section3_1.html>. Acesso em: 15 nov. 2003.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tratado lógico-filosófico**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

WORDSWORTH, William. **Biografia**. In: All about Literature-classic. Disponível em: <http://www.fortunecity.com/tinpan/quickstep/1103/wordsworth_william.htm>. Acesso em: 4 ago 2002.

WORDSWORTH, William. **Biografia**. In: Fortune city. Disponível em: <http://www.fortunecity.com/tinpan/quickstep/1103/wordsworth_william.htm>. Acesso em: 4 ago 2002.

WORDSWORTH, William. **My heart leaps up when I behold**. In: Bartleby: great books on line. Disponível em: <<http://www.bartleby.com/106/286.html>>. Acesso em: 4 ago. 2002.

XENOFONTE. **Ciropedia**. Introdução: A. Nascentes. Tradução: J. F. Pereira. 2 v. Rio de Janeiro; São Paulo; Porto Alegre: W. M. Jackson, 1949.

ZILBERMAN, Regina. Memórias póstumas de Brás Cubas: diálogos com a tradição literária. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 133/134, p. 155-170, abr./set. 1998.

Relação de autores

	Aenesidemus , de Cnossos (século 1 a.C.)
	Agostinho de Hippona (354–430)
	Alain , de Lille (ou: Alanus ab Insulis, ca. 1114–1202)
	Alberto Magno (ca. 1200–1280)
José de	Alencar (1829–1877)
	Alexandre Magno (356–323)
(Rodrigo Borgia)	Alexandre VI , papa de 1492–1503 (1431–1503)
Manuel Antonio de	Almeida (1831–1861)
	Anaximandro , da Ásia Menor (611–549)
	Anselmo (1033/4–1109)
	Antístenes (444–370 a.C)
	Apuleio (ca. 125–160)
Tomás de	Aquino (1225–1274)
Tristão de Alencar	Araripe Júnior (1848–1911)
Bartolomé Leonardo de	Argensola (1562–1631)
	Aristófanes (448?–380?)
	Aristóteles (384?–322?)
Francis	Bacon (1561–1626)
Alexander	Bain (1818–1903)
Mikhail	Bakhtin (1895–1975)
Hinooré de	Balzac (1799–1850)
Tobias	Barreto de Menezes (1839–1889)
Claude Frédérick	Bastiat (1801–1850)
Charles	Baudelaire (1821–1867)
Alexandre Gottlieb	Baumgarten (1714–1762)
Pierre–Augustin Caron de	Beaumarchais (1732–1799)
August	Bebel (1840–1913)
Cesare Bonesana Marchese di	Beccaria (1738–1794)
Vincenzo	Bellini (1801–1835)
Jeremy	Bentham (1748–1832)
Cyrano de	Bergerac (1619–1655)
Henri	Bergson (1859–1941)
George	Berkeley (1685–1753)
Manuel	Bernardes , padre (1644–1710)
	Bernardo (1090–1153)
Marcelino	Berthelot (1827–11907)

	Bessarion (1395?–1472)
Xavier	Bichat (1771–1802)
Otto von	Bismarck–Schönhausen (1815–1898)
Manuel Maria Barbosa de	Bocage (1765–1805)
Anicius Manlius Severinus Boethius	Boécio (480–525)
Jakob	Boehme (1575–1624)
	Bonaventura (ou: Boaventura, 1217/21–1274)
Jorge Luis	Borges (1899–1986)
César	Bórgia (1745–1507)
Joaquim Teófilo Fernandes	Braga (1843–1924)
Franz	Brentano (1838–1917)
Thomas	Browne (1605–1682)
Friedrich Karl Christian Ludwig	Büchner (1824–1899)
Jorge–Louis Leclerk	Buffon , conde de (1707–1788)
Auguste	Burdeau (1851–1894)
Gottfried August	Bürger (1747—1794)
Robert	Burton (1576–1640)
Samuel	Butler (1612–1680)
George Gordon Noel	Byron , 6 th Baron Byron (1788 – 1824)
Etienne	Cabet (1788–1856)
Pedro	Calderón de la Barca (1600–1681)
Luis Vaz de	Camões (1524?–1580)
Tomas	Campanella (1568–1639)
João	Capistrano de Abreu (1853–1927)
Thomas	Carlyle (1795–1881)
Sadi	Carnot (1796–1832)
(Charles Lutwidge Dodgso)Lewis	Carroll (1832–1898)
Camilo	Castelo Branco (1825–1890)
Antonio Feliciano de	Castilho (1800–1875)
Júlio Prates de	Castilhos (1860–1903)
	Catão (234–149)
(Camilo Benso)	Cavour , conde de (1810–1861)
Miguel de	Cervantes Saavedra (1547–1616)
François–René	Chateaubriand (1768–1848)
Geoffrey	Chaucer (ca. 1343–1400)
Matthias	Claudius (1740–1815)
Rudolph	Clausius (1822–1888)
José Maria Latino	Coelho (1825–1891)
Samuel Taylor	Coleridge (1772–1834)
George	Colman , the younger (1762–1836)
João Amós	Comenius (1592–1670)
	Cômmodo (imperador de 180–192)
Auguste	Comte (1798–1857)
	Concílio de Trento (1545/1563)
	Concílio Vaticano I (1870)
Étienne Bonnot, abade de	Condillac (1715–1780)
	Congresso de Viena (1814–1815)
Pierre	Corneille (1606–1684)

Victor	Cousin (1792–1867)
Afrânio	Coutinho (1911–2000)
Antônio Alvarez da	Cunha , Conde da (vice-rei em 1763–1764; 1700–1791)
	Dante Alighieri (1265–1321)
Charles	Darwin (1809–1882)
Xavier	De Maistre (1763–1852)
René	Descartes (1596–1650)
Charles John Huffham	Dickens (1812–1870)
Denis	Diderot (1713–1784)
Wilhelm	Dilthey (1833–1911)
	Diógenes de Sínope, o cínico (40?–323)
Tito Flavio	Domiciano , imperador romano em 81 (51–96)
Gustave	Doré (1832–83)
Eugen	Dühring (1833–1921)
	Dulcino de Novarra, frei (†1307)
Albrecht	Dürer (1471–1528)
Umberto	Eco (*1932)
	Emerenciana (século IV)
Friedrich	Engels (1820–1895)
	Ênio (239–169)
	Epícuro (341–270)
	Epiteto (50?–120)
Desidério	Erasmus , de Rotterdam (1469–1536)
John Scot Eriugena	Erigena (ca. 810–ca. 877)
Baruc	Espinosa (1632–1677)
John	Evelyn (1620–1706)
Manuel de	Falla (1876–1946)
Raymundo	Faoro (1925–2003)
Lucien	Febvre (1878–1956)
Jose Joaquim	Fernández de Lizardi (1776–1827)
Ludwig	Feuerbach (1804–1872)
Johann Gottlieb	Fichte (1762–1814)
Henry	Fielding (1707–1754)
	Filopemen (252–ca. 183)
Gustave	Flaubert (1821–1880)
Nísia	Floresta Brasileira Augusta (1809–1885)
Daniel de	Foe (1660–1731)
Mariano José Pereira da	Fonseca , marques de Maricá (1773–1848)
Gottlob	Frege (1848–1925)
Almeida	Garrett (1799–1850)
	Goethe (1749–1832)
	Górgias de Leontini, de Sicília (480?–375?)
Baltasar	Gracián , S. J. (1601–1658)
	Gregório Magno (540–604)
Ferdinand Adolf	Gregorovius (1821–1891)
Hans Jakob Christoph von	Grimelshausen (1620–1676)
Gerard	Groote (1340–1384)
Gregório de Matos	Guerra (1623–1696)

François Pierre Guillaume	Guizot (1787–1874)
Ernst Heinrich Philipp August	Häckel (1834–1919)
Karl Robert Eduard Von	Hartmann (1842–1906)
Georg Wilhelm Friedrich	Hegel (1770–1831)
Martin	Heidegger (1889–1976)
Heinrich	Heine (1797–1856)
(Claude Adrien)	Helvetius (1715–1771)
Louis	Hennequin (1832–1908)
Johann Gottfried von	Herálito , de Éfeso (ca. 535–465)
	Herder (1744–1803)
	Hesíodo (século VIII ou VII a.C.)
	Hipócrates , de Cós (460–377)
Thomas	Hobbes (1588–1679)
Barão Dietrich de	Holbach (1723–1789)
	Horácio (65–8 a.C.)
Victor	Hugo (1802–1885)
Johan	Huizinga (1872–1945)
David	Hume (1711–1776)
John	Huss (1369 – 1415)
Thomas	Huxley (1825–1895)
Hermann von	Ihering (1850–1930)
	Ildfonso , bispo de Toledo (em 667)
	Instituto Brasileiro de Filosofia (1952)
Lev Ivanovich	Ivanov (1834–1901)
Friedrich Heinrich	Jacobi (1743–1819)
Carlos Jacob Antônio Cristiano	Jansen (1829–1889)
(Cornelio Jansen, bispo de Ypres) Cornelius	Jansenius Yprensensis (1585–1638)
(Johann Joseph Ignaz von Döllinger)	Janus (1799–1890)
	John of the Cross (1542–11591)
Samuel	Johnson (1709–1795)
	Jorge de Trebizonda (1395–1486)
	Jorge III (1738–1820; rei em 1760)
Théodore	Jouffroy (1796–1842)
	Juan , el Limosnero, patriarca de Alexandria (em 618)
	Júlio César, imperador romano (100–44)
Décimo Júnio	Juvenal (60–136?)
Immanuel	Kant (1724–1804)
Thomas à	Kempis (ca. 1380–1471)
Friedrich Gottlieb	Klopstock (1724 – 1803)
[Karl] Carlos von	Koseritz (1834?–1890)
Jean de	La Fontaine (1621–1695)
François, duc de	La Rochefoucauld (1613–1680)
(Lafayette Rodrigues Pereira)	Labieno (1834–1917)
Lean Batiste de	Lamarck (1744–1829)
Alphonse de	Lamartine (1790–1869)
Charles	Lamb (1755–1834)
Julien Offray de	Lametrie (1709–1751)
Pierre Simon	Laplace (1749–1827)

Alexandre Auguste
 Gottfried Wilhelm
 Vladimir Ilych
 Górgias de
 Giacomo
 Alain-René
 Émile
 John
 Félix

 fray
 Joaquim Manuel de
 Joaquim Maria
 Thomas Robert
 Marco Valerio

 D.
 Juan de
 Jacques
 Pierre Carlet de Chamblain de
 Karl
 Gregório de
 Alcides
 Cardeal Jules

 Jean de
 John
 Comte Louis-Mathieu
 Jacob
 (Jean-Baptiste Poquelin)
 Luis de
 Miguel de
 Maria
 Thomas
 Tomas
 Alfred de
 Joaquim
 Michel
 Guilherme de
 Jacques
 Joaquim Pedro de
 Ramalho
 Publio

Ledru-Rollin (1807–1874)
Leibniz (1646–1716)
Lénine (1870–1924)
Leontium (485–380)
Leopardi (1798–1837)
Lesage (1668–1747)
Littré (1801–1881)
Locke (1632–1704)
Lope de Vega y Carpio (1562–1635)
Louis XIII (rei de França de 1610–43)
Luciano de Samosata (ca. 120–180)
Lucilio (ca. 150–102)
Lucrecia Bórgia (1480–1519)
Ludgero, bispo (745–809)
Luis de Granada (1505–1588)
Macedo (1820–1882)
Machado de Assis (1839–1908)
Malthus (1766–1834)
Marcial (40–103?)
Marco Aurélio (imperador de 161–180)
Margarida, rainha de Navarra (1492–1549)
Maria I (1734–1816, rainha de Portugal em 1777)
Mariana, S. J. (1536–1624)
Maritain (1882–1973)
Marivaux (1688–1763)
Marx (1818–1883)
Matos Guerra (1623–1696)
Maya (1877–1944)
Mazzarin (1602–1661)
Menipo, de Gádara (†270)
Meung (279–305)
Milton (1608–1674)
Molé (1781–1855)
Moleschott (1857–1892)
Molière (1622–1673)
Molina, S. J. (1535–1600)
Molinos, S. J. (1628–1692)
Montessori (1870–1952)
More, Sir (1477?–1535)
Moro (1478–1535)
Musset (1810–1857)
Nabuco (1849–1910)
Nicolas (1810–1886)
Ockham (ou: Occam, 1285–1349)
Offenbach (1819–1880)
Oliveira Martins (1845–1894)
Ortigão (1836–1915)
Ovidio Nasone (43 a.C.–17/18 d.C.)

Émile	Paladilhe (1844–1926)
	Parmênides (ca. 510–470)
Blaise	Pascal (1623–1662)
(Aulis Persii Flacci)	Pérsio (34 d.C.–62)
Francesco	Petrarca (1304–1374)
	Petrônio (morte: 66 d.C)
	Platão (427?–347?)
	Plutarco (50, Beocia–125)
Edgar Alan	Poe (1809–1849)
Alexander	Pope (1688–1744)
Eduardo Paulo da Silva	Prado (1860–1901)
	Protágoras , de Abdera (480–410)
Pierre–Joseph	Proudhon (1809–1865)
Francis	Quarles (1592–1644)
José Maria Eça de	Queirós (1845–1900)
Antero de	Quental (1842–1891)
Francis	Rabelais (1483?–1553)
	Rafael Sanzio (1483–1520)
Miguel	Reale (*1910)
René–Antoine Ferchault de	Réaumur (1683–1757)
Ernest	Renan (1823–1892)
Edouard	Reuss (1804–1892)
M. Albert	Réville (1801–1881)
	Richard of St. Victor (1123–1173)
(Silvio Vasconcelos da Silveira Ramos)	Roméro (1851–1914)
Sylvio	
Jean–Jaques	Rousseau (1712–1778)
	Rufus , de Éfeso (98–117)
Hans	Sachs (1494–1576)
Étienne Geoffroy	Saint Hillaire (1772–1844)
Claude–Henri de Rouvroy	Saint–Simon , conde de (1760–1825)
Paul	Scarron (1510–1660)
Friedrich Wilhelm	Schelling (1775–1854)
Edmond Henri Adolphe	Scherer (1815–1889)
Johann Christoph Friedrich von	Schiller (1759–1805)
Arthur	Schopenhauer (1788–1860)
Walter	Scott (1771–1832)
	Sêneca de Córdoba, em Hispânia (1?–65?)
William	Shakespeare (1564–1616)
Percy Bysshe	Shelley (1792–1822)
Tobias George	Smollet (1721–1771)
Herbert	Spencer (1820–1903)
(Marie Henry Beyle)	Stendhal (1783–1842)
Laurence	Sterne (1713–1768)
Max	Stirner (1806–1856)
David Friedrich	Strauss (1808–1874)
John	Stuart Mill (1806–1837)
(Suetoni Tranquilli)	Suetônio (70–150)

James	Sully (1842–1923)
William Graham	Summer (1840–1910)
Jan	Swammerdam (1637–1680)
Jonathan	Swift (1667–1745)
Hippolyte–Adolphe	Taine (1828–1893)
	Tamerlão (1366–1405)
Alessandro	Tassoni (1565–1635)
Piotr	Tchaikovsky (1840–1893)
	Terêncio (190–159)
Quinto Septímio Florente	Tertuliano (155/160, Cartago – ca. 230)
William	Thompson (1824–1907)
Nicolau	Tolentino (1740–1811)
Miguel de	Unamuno (1865–1936)
Alfonso de	Valdés (1490–1532)
Marco Terêncio	Varrão (116–27)
Miguel de	Vasconcelos (†1640)
Giuseppe	Verdi (1813–1901)
Conte Pietro	Verri (1728–1797)
	Vespasiano , imperador romano (7–79)
Antônio	Vieira , S. J. (1608–1697)
Cristóbal de	Villalón (1505?–1558?)
(Publius Vergilius Maro)	Virgílio (70–19 a.C.)
Francisco de	Vitoria , dominicano († 1546)
(François–Marie Arouet)	Voltaire (1694–1715)
Richard	Wagner (1813–1883)
Ludwig	Wittgenstein (1889–1951)
Christian	Wolff (1679–1745)
William	Wordsworth (1770–1850)
William	Wotton (1666–1726)
	Xenófanes (570–528)
	Zenon de Citio, em Chipre (ca. 336–264)
Florian	Znaniecki (1882–1958)
Émile	Zola (1840–1902)

Relação de obras

- A arte como função* (1885), Tristão de Alencar Araripe Júnior
A carteira do meu tio (1855), Joaquim Manoel de Macedo
A concepção monística do universo (1874), Sylvio Romero
A cristã nova (publicado em *Americanas*, 1875), Joaquim Maria Machado de Assis
A dignidade das letras e as literaturas oficiais (1865), Antero de Quental
A divina comédia (*Divina Commedia* 1317), Dante Alighieri
A Filosofia no Brasil (1878), Sylvio Romero
A filosofia no ensino secundário (1886), Sylvio Romero
A Grã-duquesa de Gerolstein (1867), Jacques Offenbach
À História (1865), Antero de Quental
A Idéia (1864/1871), Antero de Quental
A igreja do diabo (1883), Joaquim Maria Machado de Assis
A ilustração e o operário (1860), Antero de Quental
A independência dos jornais (1958), Manuel Antônio de Almeida
A literatura brasileira e a crítica moderna (1880), Sylvio Romero
A mi hijo ([17-]), Matthias Claudius
A mulher de preto (1868), Joaquim Maria Machado de Assis
A nova geração (1879), Joaquim Maria Machado de Assis
A obra de François Rabelais e a Cultura Popular na Idade Média e Renascença (elaborada sobre a tese *Rabelais na História do Realismo*; 1965), Mikhail Bakhtin
A origem da obra de arte (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935/36), Martin Heidegger
A poesia como pensamento e surpresa (1855), Manuel Antônio de Almeida
A poesia das Falenas (1870), Sylvio Romero
A política do socialismo (1872), Antero de Quental
A prioridade de Pernambuco no movimento espiritual brasileiro (1879), Sylvio Romero
A reforma pelo jornal (1859), Joaquim Maria Machado de Assis
A República (1870), Antero de Quental
A República (387 a.C.), Platão
A Sátira. Suas origens. Os verdadeiros satíricos (1893), Tristão de Alencar Araripe Júnior
A sereníssima república: conferência do cônego Vargas (1882), Joaquim Maria Machado de Assis
A terra e o homem à luz da moderna ciência (1878), Carlos von Koseritz.
A vida e as opiniões do cavalheiro Tristram Shandy (*The life and opinions of Tristram Shandy, gentleman*, 1760), Laurence Sterne
A vulgar eloquência (*De la vulgare eloquentia*, ca. 1307), Dante Alighieri
Acerca da Natureza (ca. 570 a.C.), Anaximandro
Adágios (1508), Desidério Erasmo
Alice's adventures in Wonderland (1865), Lewis Carroll
Americanas (1875), Joaquim Maria Machado de Assis

- An essay on the principle of population: or, a view of its past and present effects on human happiness, with an inquiry into our prospects respecting the future removal or mitigation of the evils which it occasions* (1789), Thomas Robert Malthus
- Anatomia da melancolia* (ca. 1610), Robert Burton
- Anti-Dühring* (1878), Friedrich Engels
- Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo, dirigido a la academia de Madrid* (1609), Félix Lope de Vega y Carpio
- As duas democracias* (1872), Antero de Quental
- As nuvens* (423 a.C.), Aristófanes
- As provinciais* (*Les provinciales*, 1656), Blaise Pascal
- As you like it* (1623), William Shakespeare
- Auto de Filodemo* (1555), Luís Vaz de Camões
- Behemot* (1679), Thomas Hobbes
- Bom-senso e bom gosto: carta ao Excelentíssimo Senhor Antonio Feliciano de Castilho* (1865), Antero de Quental
- Bon-Bon* (1850), Edgar Allan Poe
- Breviário dos políticos* (1684), cardinal Mazarin
- Cândido ou o otimismo* (*Candide ou l'optimisme*, 1767), Voltaire
- Canterbury tales* (1387), Geoffrey Chaucer
- Canzonere* (1469), Francesco Petrarca
- Cartas ou Testamentos escritos no Inferno* (ca. 1640), Miguel de Vasconcelos
- Casa, não casa* (1875), Joaquim Maria Machado de Assis
- Casada e viúva* (1864), Joaquim Maria Machado de Assis
- Catéchisme positiviste* (1852), Auguste Comte
- Catechismo Republicano* (1885), Alberto Salles
- Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos* (1865), Antero de Quental
- Ciência da lógica* (*Wissenschaft der Logik*, 1812), Georg Wilhelm Friedrich Hegel
- Cinco minutos* (1856), José de Alencar
- Coloquio de los perros* (1612?), Miguel de Cervantes Saavedra
- Concordia del libre albedrío con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas* (1585), Luis de Molina
- Confissão de Augsburga* (1530)
- Conservación, révolution et positivisme* (1852), Emile Littré
- Consolación de la Filosofía* ([5-]), Boécio
- Conto de um tonel* (*A tale of a tub*; redação: 1697; publicação: 1704), Jonathan Swift
- Contos fluminenses* (1870), Joaquim Maria Machado de Assis
- Crisálidas* (1864), Joaquim Maria Machado de Assis
- Criticón* (1651-1657), Baltasar Gracián, S. J.
- Da interpretação filosófica na evolução dos fatos históricos* (1880), Sylvio Romero
- De l'amour* (1822), Stendhal
- De l'Esprit* (1758), Claude Adrien Helvetius
- De l'Homme* (1773), Claude Adrien Helvetius
- De l'homme, de ses facultés intellectuelles, et de son education* (1772), Helvetius
- De l'idéal dans l'art* (1867), Hyppolite Taine
- De planctu natura* (*O querelante da natureza*, 1160-1175), Alain de Lille
- De vita Caesarum* (ca. 120 d.C.), Suetônio
- Decamerão* (ca. 1348--1353), Boccaccio
- Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948), Organização das Nações Unidas
- Dédalo* (159[-]), Bartolomé Leonardo de Argensola
- Defesa da Carta Encíclica de sua Santidade Pio IX contra a chamada opinião liberal* (1865), Antero de Quental

Demócrito (159[-]), Bartolomé Leonardo de Argensola
Der abenteuerliche Simplicissimus Teutsch (1667), Hans Jakob Christoph von Grimmelshausen
Der Ring des Nibelungen (1876), Richard Wagner
Der Ring des Nibelungen (1974, Kassell), produção por Ulrich Melchinger
Der Ring des Nibelungen (1976, Bayreuth), produção por Patrice Chéreau
Der Ring des Nibelungen (1988, Bayreuth), produção por Harry Kupfer
Des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieures à l'ère chrétienne (1860), M. Michel Nicolas
Diálogo de las cosas ocurridas en Roma (152[-]), Alfonso de Valdés
Diálogo de las transformaciones de Pitágoras (153[-]), atribuído a Cristóbal de Villalón
Diálogo de Mercurio y Carón (1529), Alfonso de Valdés
Diálogo de Mercurio y la Virtud (159[-]), tradução: Bartolomé Leonardo de Argensola
Diálogo dos mortos (ca. 160 d.C.), Luciano de Samosata
Dialogue des morts (188[-]), Ernest Renan
Dicionário filosófico (1752), Voltaire
Didática magna (1657), João Amós Comenius
Didling: considered as one of the Exact Sciences (1850), Edgar Allan Poe
Die romantische Schule (1836), Heinrich Heine
Discours sur l'ensemble du positivisme (1848), Augusto Comte
Discours sur l'Inégalité (1755), Jean-Jacques Rousseau
Discurso do método (Discours de la methode pour bien conduire sa raison et chercher la verite dans les sciences, 1637), René Descartes
Do espírito geométrico: da arte de persuadir (1658), Blaise Pascal
Dom Casmurro (1899), Joaquim Maria Machado de Assis
Dom Quixote (Don Quijote, 1605-1614), Miguel de Cervantes
Doutrina contra Doutrina: o Evolucionismo e o Positivismo na República do Brasil (1894), Sylvio Romero
Du princip fédératif (1863), Pierre-Joseph Proudhon
Educação das mulheres (1859), Antero de Quental
Educação do príncipe cristão (1516), Desidério Erasmo
El cubo robado (La secchia rapita, 1622), Alessandro Tassoni
El discurso de la Verdad (ca. 520 a.C.), Parmênides
Elogio da loucura [sandice] (Moriae Encomium, 1511), Desidério Erasmo
Elogio da mosca (The fly, ca. 160 d.C.), Luciano
Elogio da vaidade (1878), Joaquim Maria Machado de Assis
Eneida (Aeneis, 19 a.C.), Virgílio (Publius Vergilius Maro)
Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas (Essai sur l'inégalité des races, 1853-1855), Joseph Arthur de Gobineau.
Ensaio sobre as bases da Moral ou Filosofia da Liberdade: A Idéia de Ser; A missão fundamental da metafísica; A primordial antinomia; Ser e Devir; Absoluto e Realidade; A Idéia de Realidade; Análise da Idéia de Realidade (manuscrito no espólio, 189[-]), Antero de Quental
Ensaio sobre o entendimento humano (Essay concerning human understanding, 1690), John Locke
Ensaio de crítica parlamentar (1883), Sylvio Romero
Ensaio de Filosofia do Direito (1895), Sylvio Romero
Ensaio de Filosofia do Direito: por Silvio Romero (1898), (Labiéno) Lafayette Rodrigues Pereira
Ensaio de Sociologia e Literatura (1901), Sylvio Romero
Ernani (1843), Giuseppe Fortunino Francesco Verdi
Esau e Jacó (1904), Joaquim Maria Machado de Assis
Essai d'arithmétique morale (1777), Comte de Buffon
Essai sur le genre dramatique serieux (1767), Pierre-Augustin Caron de Beaumarchais
Essay on man (1733), Alexander Pope
Essays of Elia: My relations (1823), Charles Lamb

- Estática social* (*Social Statics, or the Conditions Essential to Human Happiness*, 1851), Herbert Spencer
- Estudos de Literatura contemporânea* (1884), Sylvio Romero
- Estudos sobre a reforma em Portugal: de J. F. Henriques Nogueira* (186[-]), Antero de Quental
- Etudes critiques sur l'Évangile de Saint Matthieu* (1862), M. Albert Réville
- Eugênia Grandet* (1833), Honoré de Balzac
- Eugénie: drame en cinq actes en prose* (1767), Pierre-Augustin Caron de Beaumarchais
- Eulalie* (1845), Edgar Allan Poe
- Eureka: an essay on the material and spiritual universe* (1848), Edgar Allan Poe
- Evolução* (1884), Joaquim Maria Machado de Assis
- Ex cathedra* (1884), Joaquim Maria Machado de Assis
- Expedição noturna ao redor do meu quarto* (*Expédition nocturne autour de ma chambre*, 1794), Xavier de Maistre
- Exposition du système du monde* (1796), Pierre Simon Laplace
- Falenas* (1870), Joaquim Maria Machado de Assis
- Felicidade pela Agricultura: de Antônio Feliciano de Castilho* (186[-]), Antero de Quental
- Filosofia de um par de botas* (1878), Joaquim Maria Machado de Assis
- Filosofia do inconsciente* (*Philosophie des Unbewußten*, 1869), Eduard von Hartmann
- Filósofos franceses do século XIX* (1856), Hyppolite Taine
- First principles* (1862), Herbert Spencer
- Francesca de Rimini: fantasia after Canto V of the Inferno* (oct./nov 1876), Piotr Tchaikovsky
- Gargantua e Pantagruel* (1532-1564), Francis Rabelais
- Gargantua, terceiro livro* (1535?), Francis Rabelais
- German Romance* (1827), Thomas Carlyle
- Germinal* (1885), Émile Zola
- Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. Vom V. bis zum XVI. Jahrhundert*, 8 Bände (1859-1872), Ferdinand Adolf Gregorovius
- Guerra de classes* (1872), Antero de Quental
- Guzmán de Alfarache* (1599-1604), Mateus Alemão
- Hamlet* (*The tragedy of Hamlet, prince of Denmark*, 1604), William Shakespeare
- Henrique V* (1599), William Shakespeare
- Henriqueta Renan* (1899), Joaquim Maria Machado de Assis
- Hernani* (1830), Victor Hugo
- Histoire de la littérature anglaise* (*História da Literatura Inglesa*, 1877-1878), Hyppolite Taine
- Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* (1852), Edouard Reuss
- Histoire naturelle* (1749-1788), Comte de Buffon
- História da Literatura Brasileira* (2v. 1888), Sylvio Romero
- História das novelas portuguesas de cavalaria* (1873), Theophilo Braga
- História de Gil Blas de Santillhana* (*Histoire de Gil Blas de Santillane*, 1715-1735), Alain-René Lesage
- História do futuro* (1654), Antônio Vieira, S.J.
- Homo ludens* (1938), Johan Huizinga
- Hudibras in three parts, written in the time of the late wars* (1662), Samuel Butler
- Humanisme intégral: problemes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté* (1936), Jacques Maritain
- Iaiá Garcia* (1878), Joaquim Maria Machado de Assis
- Ideal do crítico* (1865), Joaquim Maria Machado de Assis
- Idée general de la Révolution au XIXe siècle* (1849), Pierre-Joseph Proudhon
- Idéias de canário: Que é o mundo?* (1895), Joaquim Maria Machado de Assis
- Idéias e sandices do ignaro Rubião* (1893), Tristão de Alencar Araripe Júnior
- Idéias: o livro de Le Grand* (*Ideen: das Buch Le Grand*, 1826), Heinrich Heine
- Iliada* (1715-1720), Alexander Pope
- Inteligência* (1870), Hyppolite Taine

Introdução à Contribuição para a Crítica da Economia Política (1859), Karl Marx
Introdução à História da Literatura brasileira (1882), Sylvio Romero
Irene (1778), Voltaire
Julie ou la nouvelle Héloïse (1761), Jean-Jacques Rousseau
Kraft und Stoff (1855), Ludwig Büchner
L'Etourdi (1653), Molière
L'homme machine (1748), Julien Offray de Lamettrie
L'idéalisme anglais: étude sur Carlyle (1864), Hyppolite Taine
La città del sole (1623), Tommaso Campanella
La statique des végétaux (168[-]), John Evelyn
La surprise de l'amour (1722), Marivaux
La vida es sueño [16-], Pedro Calderón de la Barca
Lazarillo de Tormes (1554), anônimo
Le barbier de Séville (1782), Pierre-Augustin Caron de Beaumarchais
Le Bonheur (1772), Claude-Adrien Helvetius
Le Cid: tragi-comédie (1637), Corneille
Le menteur (1750), Goldoni
Le pessimisme : histoire et critique (1882; tradução de Pessimism (1877), James Sully
Le prince travesti (1724), Marivaux
Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: la religion de Rabelais (1942), Lucien Febvre
Le Virgile travesty en vers burlesque (1648 a 1652), Paul Scarron
Lectures on the History of Literature (1838), Thomas Carlyle
Lei Saraiva (1881)
Leituras populares (1860), Antero de Quental
Lelio bandito (1620), Andreini
Les époques de la Terre (1779), Comte de Buffon
Les esclaves fugitifs (ca. 160 d.C), Luciano de Samosata
Les origines de la France contemporaine (1878-1879), Hyppolite Taine
Les Scythes (1867), Voltaire
LeTartuffe ou l'Imposteur (1664-1669), Molière
Leviatã (Leviathan: or the matter, form, and power of a Commonwealth, ecclesiastical and civil, 1651; em latim: 1668), Thomas Hobbes.
Liber spectaculorum (entre 70 e 103), Marcial
Lição de botânica (ca. 1870), Joaquim Maria Machado de Assis
Logisch-Philosophische Abhandlung (1921), Ludwig Wittgenstein
Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1886), Friedrich Engels
MacBeth (1623), William Shakespeare
Machado de Assis: algumas notas sobre o humour (1912), Alcides Maya
Machado de Assis: estudo comparativo de Literatura Brasileira (1897), Sylvio Romero
Man and state (1951), Jacques Maritain
Mandolinata à l'Opéra-Comique (1872), Émile Paladilhe
Manifesto e programa do Partido Republicano Português (1891), Theophilo Braga
Manuel Republicain de l'homme et du citoyen (1848), Charles Bernard Renouvier
Marginalia: Democratic Review (Nov. 1844), Edgar Allan Poe
Materialismo empiriocriticismo: notas críticas sobre uma filosofia reaccionária (1908), V. I. Lênine
Melancholia (1856), Victor Hugo
Mémoire d'outre tombe (1848), François-René Chateaubriand
Memorial de Aires (1908), Joaquim Maria Machado de Assis
Memórias d'além da campa de um juiz eleito (1856), Miguel de Cervantes Saavedra, tradução de Camilo

Castelo Branco

- Memórias de um sargento de milícias* (1852-1853), Manuel Antônio de Almeida
- Memórias do senhor de Schnabelewopski* (*Die Memoiren des Herrn von Schnabelewopski*, 1831), Heinrich Heine
- Memórias do sobrinho de meu tio* (1867-1868), Joaquim Manoel de Macedo
- Memórias póstumas de Brás Cubas* (1880, folhetim; 1881, livro; 1896, 3. ed.)
- Menipo litigante* (159[-]), Bartolomé Leonardo de Argensola
- Messíada* (*Der Messias*, 1748-1873), Friedrich Gottlieb Klopstock
- Metafísica* (diversos *Tratados* ordenados por Antrônico, ca. 50 d.C), Aristóteles
- Micromégas: histoire philosophique* (1752), Voltaire
- Miséria da filosofia* (1847), Karl Marx
- Miss Dollar* (1869), Joaquim Maria Machado de Assis
- Modernas idéias na Literatura portuguesa* (1892), Theophilo Braga
- Monadologia* (*La monadologie*, 1714), Gottfried Wilhelm Leibniz
- Monarquia* (*Monarchia*, ca. 1307), Dante Alighieri
- Moysés e Laplace* (publicado em *Vários escritos*, 1900), Tobias Barreto
- My hearth leaps up* (1802), William Wordsworth
- Não consulte médico* (ca. 1870), Joaquim Maria Machado de Assis
- Não é mel para a boca do asno* (1868), Joaquim Maria Machado de Assis
- Nature: dialogue entre le Philosophe et la Nature* (*On Nature*, 1771), Voltaire
- Noite do Castelo* (1836), Antônio Feliciano de Castilho
- Norma* (ópera, 1883), Vincenzo Bellini
- Notas sobre o ensino público* (1890), Sylvio Romero.
- Notícias da atual Literatura Brasileira: instinto de nacionalidade* (1873), Joaquim Maria Machado de Assis
- Nouveaux essais de critique et d'histoire* (1866), Hyppolite Taine
- Novos ensaios sobre o entendimento humano pelo autor do sistema da harmonia preestabelecida* (1765; redação: 1701-1704), Gottfried Wilhelm Leibniz
- Novum organon* (1620), Francis Bacon
- O asno* (ca. 160 d.C), Luciano de Samosata
- O asno de ouro* (ca. 150 d.C.), Apuleio
- O caráter nacional e as origens do povo brasileiro* (1871), Sylvio Romero
- O cônego ou metafísica do estilo* (1885), Joaquim Maria Machado de Assis
- O culto do dever* (1865), Joaquim Manoel de Macedo
- O culto do dever por J. M. de Macedo* (1866), Joaquim Maria Machado de Assis
- O espírito novo em Filosofia* (1874), Sylvio Romero
- O grande mistério* (*Mysterium magnum*, 1623), Jakob Boehme
- O ingênuo: história verdadeira, tirada dos manuscritos do padre Quesnel* (*L'Ingénu*, 1768), Voltaire
- O jornal e o livro: ao Sr. Dr. Manuel Antônio de Almeida* (1859), Joaquim Maria Machado de Assis
- O lapso* (1883), Joaquim Maria Machado de Assis
- O Livro da Natureza* (*Bibliae Naturae*, 1737), Jan Swammerdam
- O mundo como vontade e representação* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1. ed., 1819), Artur Schopenhauer
- O mundo como vontade e representação: segunda edição com Apêndices* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2. ed. aumentada, 1844), Artur Schopenhauer
- O nome da rosa* (1980), Umberto Eco
- O Papa e o Concílio* (1869), Janus
- O patuá: novela gauchesca* (*Revista Brasileira*: 1879/1880), Carlos Jansen
- O primo Basílio* (1878), José Maria Eça de Queirós
- O primo Basílio, por Eça de Queirós* (1878), Joaquim Maria Machado de Assis
- O problema histórico das raças* (1874), Sylvio Romero
- O que é a idéia?* (1710), Georg Wilhelm Friedrich Hegel

O que é a Internacional (1871), Antero de Quental
O riso (1854), Manuel Antônio de Almeida
O romance pedagógico e sua significação na História do Realismo (entre 1936 e 1938), Mikhail Bakhtin
O trabalho e a crítica: a vaidade entre espelhos (185[6 ou 7]), Manuel Antônio de Almeida
O velho senado (1899), Joaquim Maria Machado de Assis
Ocidentais (1901), Joaquim Maria Machado de Assis
Oliver Cromwell's Letters and Speeches (1845), Thomas Carlyle
On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History (1841), Thomas Carlyle
Onda (1867), Joaquim Maria Machado de Assis
Operette morali (1826 ou 1827), Giacomo Leopardi
Oráculo manual y arte de prudencia (1647), Baltasar Gracián, S. J.
Os fastos (entre 2-8 d.C), Ovídio
Os lusíadas (1572), Luís Vaz de Camões
Os princípios fundamentais da Evolução (1874), Sylvio Romero
Os trabalhos e os dias (*Works and days*, 53-105), Hesíodo
Otimismo (1886), Joaquim Pedro de Oliveira Martins
Páginas recolhidas (1899), Joaquim Maria Machado de Assis
Pantagruel (1532), François Rabelais
Panteísmo (publicado em *Odes modernas*, 1865), Antero de Quental
Papéis avulsos (1882), Joaquim Maria Machado de Assis
Paraíso perdido (*Paradise lost*, 1667), Milton
Paraíso recuperado (*Paradise regained*, 1671), Milton
Parerga et paralipomena (*Aforismos para a sabedoria da vida*, 1851; *Écrivains et style*, 1905, tradução: Auguste Dietrich), Arthur Schopenhauer
Past and Present (1843), Thomas Carlyle
Pensées détachées et souvenirs (ca. 1901), Joaquim Nabuco
Pensées, maximes et fragments (*Douleurs du monde*, 1880; tradução: M. Jean Bourdeau), Arthur Schopenhauer
Pessimismo (1891), Joaquim Pedro de Oliveira Martins
Philosophie de l'art (1872), Hyppolite Taine
Philosophies for sale (ca. 160 d.C), Luciano de Samosata
Programas da cadeira de Filosofia do colégio Pedro II (1880), Sylvio Romero
Questão de botânica (1906), Joaquim Maria Machado de Assis
Questão de vaidade (1864), Joaquim Maria Machado de Assis
Quincas Borba (12; e 16 jan. 1892), Tristão de Alencar Araripe Júnior
Quincas Borba (1886, folhetim; 1891, livro), Joaquim Maria Machado de Assis
Rabelais na História do Realismo (tese de ca. 1940. Reescrita como *A obra de François Rabelais e a Cultura Popular na Idade Média e Renascença*; 1965), Mikhail Bakhtin
Realismo e Idealismo (1872), Sylvio Romero
Réflexion sur la loi d'attraction (1748), Comte de Buffon
Reforma Pombalina de Educação (1770)
Religio Médici (1643), de Thomas Browne
Religion and Philosophy in Germany (1986), Heinrich Heine
Relíquias da casa velha (1906), Joaquim Maria Machado de Assis
Rerum novarum (1891)
Retórica eclesiástica (1576), frei Luis de Granada
Roman de la rose (1275), Jean de Meung
Ruy Blas (1838), Victor Hugo
Sabina (1875), Joaquim Maria Machado de Assis
Sartor resartus (1836), Thomas Carlyle

- Sátiras* (16[-]), Gregório de Matos Guerra
Sátiras (I a.C.), Horácio
Satírica (entre I a.C. e I d.C.), Petrónio
Se a Economia Política é uma ciência (1873), Sylvio Romero
Ser e tempo (*Sein und Zeit*, 1827), Martin Heidegger
Sganarelle (1660), Molière
Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria (*The evolution of capitalism: system of economical contradictions or, the philosophy of misery*, 1847.), Pierre-Joseph Proudhon Proudhon
Sobre a filosofia do inconsciente (1874), Tobias Barreto
Sobre as bases filosóficas das Humanidades (entre 1936 e 1938), Mikhail Bakhtin
Social statics: or, the Conditions essential to Human Happiness specified, and the first of them developed (1851), Herbert Spencer
Socialismo e Filantropia (1885), Antero de Quental
St Cecília (1514), Rafael
Suma teológica (1265-1273), Tomás de Aquino
Sylva, or A discourse of forest-trees, and the propagation of timber in His Majesties dominions (2. ed.: 1670), John Evelyn
Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral (1773), Barão Dietrich de Holbach.
Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'Humanité (1851-1854), Auguste Comte
Système des contradictions économiques ou la philosophie de la misere (1846), Pierre-Joseph Proudhon
Teeteto (ca. 400 a.C.), Platão
Tendências gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX (1890), Antero de Quental
Teoria della Terra, prima teoria catastrofista (1749), Comte de Buffon
Teoria do medalhão: diálogo (1881), Joaquim Maria Machado de Assis
Teoria do socialismo: evolução política e econômica das sociedades européias (1872), Joaquim Pedro de Oliveira Martins
The Astronomer (ca. 1650), Jean de La Fontaine
The battle of the books: a full and true account of the battle fought last friday, between the Ancient and the Modern books in St. James's Library (redação: 1697; publicação: 1704), Jonathan Swift
The consonants at law (ca. 160 d.C.), Luciano de Samosata
The fly (ca. 160 d.C.), Luciano de Samosata
The forgotten man (1883), William Graham Summer
The Heir-at-Law (1797), George Colman, the younger
The life of Schiller (1825), Thomas Carlyle
The man versus the state (ca. 1870), Herbert Spencer
The method of sociology (1934), Florian Znaniecki
The philosophy of composition (1850), Edgar Allan Poe
The rape of the lock (1714), Alexander Pope
The ship, or the wishes (ca. 140 d.C.), de Luciano
Through the looking glass (1872), Lewis Carroll
Tlön, Uqbar, Orbis Tertius (1941), Jorge Luis Borges
Tom Jones (The history of Tom Jones, a foundling, 1749), Henry Fielding
Traité des sensations (1754), Étienne Bonnot, abade de Condillac
Treatise concerning the principles of human knowledge (1710), George Berkeley
Trovador (Il Trovatore, 1853), Giuseppe Verdi
Utopia (1516), Thomas More
Valsa do Beijo (ca. 1860), Lev Ivanovich Ivanov
Várias histórias (1896), Joaquim Maria Machado de Assis
Verses on the death of doctor Swift (ca. 1730), Jonathan Swift
Verso e reverso: comédia (1857), José de Alencar

Viagem ao redor do meu quarto (Voyage autour de ma chambre, 1794), Xavier de Maistre
Viagens de Gulliver (Gulliver's travels, 1726), Jonathan Swift
Viaje a Icaria (1840), Etienne Cabet
Vida de Jesus (Leben Jesu, 2 v., 1835-36. Tradução francesa: Vie de Jésus ou examen critique de son histoire, 1839-1840, por M. Littré), David Friedrich Strauss
Vida de Jesus (Vie de Jésus, 1863), Ernest Renan
Vida y hechos del famoso Caballero Don Catrín de la Fachenda (1832), José Joaquim Fernández de Lizardi
Vida y poesía (Das Erlebnis und die Dichtung, 1905), Wilhelm Dilthey
Vindiciae: o sr. Silvío Romero, crítico e filósofo (1898), Labieno - Lafayerre Rodrigues Pereira
Vita nuova (1292 ou 1293), Dante Alighieri
Viúvinha (1857), José de Alencar
Viver! (1886), Joaquim Maria Machado de Assis
Welträtsel (1899), Ernst Hæckel
Wilhelm Meister's apprenticeship: a novel from the German of Goethe (1824), Thomas Carlyle
Wilhelm Tell (1804), Friedrich Schiller
Zadig ou la destinée, histoire orientale (1748), Voltaire
Zur Geschichte der neueren schönen Literatur in Deutschland (1833), Heinrich Heine

Índice

Agradecimentos.....	3
Resumo.....	2
Abstract.....	3
Lista de ilustrações.....	4
Sumário.....	5
Introdução.....	8
1 Da obra Memórias póstumas de Brás Cubas.....	16
1.1 O contexto das edições de Memórias póstumas de Brás Cubas.....	17
1.2 As edições de Memórias póstumas de Brás Cubas.....	31
2 Da estruturação de Memórias póstumas de Brás Cubas.....	36
2.1 A moldura.....	39
2.1.1 Os leitores advertidos.....	40
2.1.2 Definição da forma: relato de uma vida.....	47
2.1.3 Definição da abordagem: radicalização do efeito pela Dedicatória.....	51
2.2 O tema.....	58
2.2.1 Definição do tema: o cálculo do pequeno saldo.....	59
2.2.1.1 Arthur Schopenhauer.....	69
2.2.1.1.1 Schopenhauer na biblioteca e em textos de Machado de Assis.....	73
2.2.1.1.2 Schopenhauer na fortuna crítica da obra de Machado de Assis.....	89
2.2.1.1.3 Três abordagens dos conceitos estabelecidos pela tradição crítica.....	105
2.2.1.2 O pequeno saldo desde o outro lado do mistério.....	126

2.2.1.2.1 Sátira: recurso para a investida contra o Realismo.....	168
2.2.1.2.2 O pobre rapaz sem experiência e embasbacado.....	180
2.2.2 Exposição do caso: Processo extraordinário.....	189
2.2.2.1 Organização da exposição sumária do caso.....	200
2.2.2.1.1 Pierre Corneille.....	203
2.2.2.1.2 Desidério Erasmo.....	205
2.2.2.1.3 Molière.....	213
2.2.2.1.4 William Shakespeare.....	216
2.2.2.1.5 Luís de Camões.....	222
2.2.2.1.6 René Descartes.....	224
2.2.2.1.7 Blaise Pascal.....	230
2.2.2.2 Singularidade do caso: curiosidade de delírio.....	246
2.2.2.2.1 Macrotexto: a ciência para os espíritos desatentos.....	256
2.2.2.2.2 Hesíodo.....	262
2.2.2.2.3 Teofanias vétero-testamentárias e Parmênides.....	275
2.2.3 Uma coisa tão extraordinária: o Humanitismo.....	281
2.2.3.1 Ciência: luta e conservação.....	282
2.2.3.2 Uma flor, o Quincas Borba.....	288
2.2.3.3 Entre o queijo e o café: a destruição da dor.....	295
2.2.3.4 Egoísmo, Conservação.....	318
2.2.3.4.1 Terminologia em projetos políticos e estéticos organicistas do século XIX..	319
2.2.3.4.2 Recepção da ciência materialista no Brasil.....	346
2.2.3.4.3 O sistema da natureza colocado em discussão.....	354
2.2.4 Exposição das memórias: a graciosa flor da árvore dos Cubas.....	370
2.2.4.1 O menino é o pai do homem.....	370
2.2.4.2 Liber et pictura et speculum.....	395
3 Do literário em Memórias póstumas de Brás Cubas.....	414

3.1 Memórias póstumas de Brás Cubas na tradição literária.....	421
3.2 Indignação: sistemas ideais em discussão na Literatura.....	427
3.3 Figuras e linguagem: recursos textuais contra sistemas ideais.....	449
Conclusão.....	486
Referências bibliográficas.....	504
Relação de autores.....	531
Relação de obras.....	538
Índice.....	547