

A UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

FACULDADE DE LETRAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LITERÁRIOS

VITOR CEI SANTOS

A VOLUPTUOSIDADE DO NADA:

O NILISMO NA PROSA DE MACHADO DE ASSIS

Belo Horizonte

2015

Vitor Cei Santos

A VOLUPTUOSIDADE DO NADA:

O NILISMO NA PROSA DE MACHADO DE ASSIS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Estudos Literários.

Área de concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada.

Linha de pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Marcus Vinicius de Freitas.

Belo Horizonte

2015

Ficha catalográfica elaborada pelos Bibliotecários da Biblioteca FALE/UFMG

A848.Ys-v. Santos, Vitor Cei.
A voluptuosidade do nada [manuscrito]: o niilismo na prosa de Machado de Assis / Vitor Cei Santos. – 2015.
301 f., enc.

Orientador: Marcus Vinicius de Freitas.

Área de concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada.

Linha de pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras.

Bibliografia: f. 286-301.

1. Assis, Machado de, 1839-1908 – Crítica e interpretação – Teses. 2. Niilismo na literatura – Teses. 3. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 – Teses. 4. Filosofia na literatura – Teses. I. Freitas, Marcus Vinicius. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. III. Título.

CDD : B869.33



pós-lit
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM ESTUDOS LITERÁRIOS

Faculdade de
Letras - FALE



Tese intitulada *A voluptuosidade do nada: o nihilismo na prosa de Machado de Assis*, de autoria do Doutorando VITOR CEI SANTOS, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da UFMG, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Estudos Literários.

Área de Concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada/Doutorado

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural

Aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Marcus Vinícius de Freitas - FALE/UFMG - Orientador

Prof. Dr. Georg Otte - FALE/UFMG

Prof. Dr. Marcos Rogério Cordeiro Fernandes - FALE/UFMG

Prof. Dr. Olímpio José Pimenta Neto - UFOP

Prof. Dr. Wilberth Claython Ferreira Salgueiro - UFES

Profa. Dra. Myriam Corrêa de Araújo Ávila
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da UFMG

Belo Horizonte, 26 de fevereiro de 2015.

Em memória de Krishnamurti Jareski
“a vida inteira que podia ter sido e que não foi”.

AGRADECIMENTOS

Quem leu *Humano, demasiado humano* talvez reconheça estas palavras que Nietzsche escreveu no §180 sobre o *espírito coletivo*: “Um bom escritor não tem apenas o seu próprio espírito, mas também o espírito de seus amigos”. Durante o tempo lento da leitura e da escrita participaram de minha formação multidisciplinar e pluri-institucional muitos amigos, colegas, professores e alunos, a quem agradeço de coração. Na origem de tudo, *o parente como melhor amigo* – agradeço aos meus pais pela educação e pelo apoio incondicional que eu recebi; à minha irmã, pela tarefa do tradutor e pela presença virtual em minhas ausências.

Uma palavra especial de apreço deve ser endereçada ao Marcus Vinicius de Freitas, muito mais que orientador, *amigo de sempre*, que generosamente me acolheu como orientando, me propiciando desfrutar de um estimulante e rigoroso debate de ideias, o que me ajudou a ser mais claro e consciente nos meus argumentos.

Agradeço à Ligia Chiappini, minha coorientadora no Instituto de Estudos Latino-Americanos da Freie Universität Berlin, pela valiosa supervisão durante o Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior, quando parte importante da pesquisa para este trabalho foi feita. E, em seu nome, agradeço também ao grupo de pesquisadores por ela coordenado, com os quais eu tive a oportunidade de debater resultados parciais desta pesquisa.

Agradeço a Marcos Rogério Cordeiro e Olímpio Pimenta, que me privilegiaram com uma atenciosa e valiosa interlocução iniciada quando esta tese ainda estava na fase dos projetos e esboços, me ofereceram leituras minuciosas no momento da qualificação e aceitaram participar da banca de defesa. Também agradeço a Fabíola Padilha, Georg Otte, Jacyntho Lins Brandão e Wilberth Salgueiro, interlocutores em fases distintas desta pesquisa, por aceitarem o convite para compor a banca examinadora.

Minha gratidão ao José Pedro Luchi, que generosamente me ofereceu um lar em meu primeiro ano de residência em Belo Horizonte; sem essa inestimável gentileza do apartamento emprestado o meu primeiro semestre na condição de doutorando sem-bolsa teria sido penoso.

É com alegria que agradeço aos meus bravos companheiros dos anos de experimento em BH: André Tessaro Pelinser, Maria Lopes, Daniel Filipe Carvalho, Eduardo Lima, Francigelda Ribeiro, Herlany Siqueira, João B. Botton, Leandro Lelis, Leticia Malloy, Rizzia Rocha, Roberta Bandeira, Sarah Forte e Sthefanny Gozze – o acervo de experiências

que compartilhamos em nossas interações, acadêmicas ou extra-acadêmicas, direta ou indiretamente deixaram marcas nesta tese. Agradeço também a Gil Porto, Ana Cláudia Silva e Maria Auxiliadora Eleuterio, pela parceria na temporada de Barroso Júnior.

Agradeço aos professores e colegas do Pós-Lit e da Faculdade de Letras da UFMG, pela aprendizagem e estímulo permanente: a Cláudia Campos Soares, José Américo Miranda, Lucia Castello Branco, Luciane Correa, Marli Fantini e Reinaldo Marques, pelas aulas estimulantes; a Maria Cecília Boechat e Roberto Said, pela interlocução pontual em eventos; ao Alex Sander Luiz Campos, meu consultor para assuntos machadianos; à Renata Moreira, pelas dicas preciosas; a Leda Maria Martins, Graciela Ravetti e Myriam Ávila, coordenadoras do Pós-Lit; a Eliete Pinto, Letícia Magalhães e Norival Luiz, da secretaria.

Schopenhauer assevera que uma reunião de filósofos é uma *contradictio in adjecto*, tendo em vista que filósofos nunca estariam em grupos. Pois o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, onde eu encontrei um exemplar ambiente de debate intelectual e desfrutei de rigorosa e estimulante interlocução filosófica, prova o contrário. Agradeço aos professores Ivan Domingues, José Raimundo Maia Neto e Rodrigo Duarte, com quem fiz disciplinas e pude discutir alguns dos tópicos desta tese; um agradecimento especial a todos os membros do Grupo Nietzsche da UFMG, coordenado por Rogério Lopes: Alexandra Lopes, Alice Medrado, Alice Melo, Ana Marta Lobosque, Bruno Vignoli, Daniel Carvalho, Olímpio Pimenta, Oscar Rocha, Renan Cortez, Silvia Lage, Vagner Acacio, Wander de Paula e William Mattioli; agradeço também aos colegas do conselho editorial da *Outramargem: revista de filosofia* – Giorgia Cecchinato, Hugo Prado, Meline Costa Souza e os já mencionados Daniel, João e Leandro.

O ano de experimento em Berlim, que me ensinou o quanto pode ser fértil estar fora do nosso país, me encheu de orgulho e de saudades – principalmente de saudades. Agradeço à Suzanne Klengel, coordenadora do Instituto de Estudos Latino-Americanos da Freie Universität Berlin, por sua hospitalidade e comentários ao projeto; ao Helmut Heit, pelo simpaticíssimo acolhimento no Berliner Nietzsche-Colloquium, da Technische Universität Berlin; ao Radouane Belakhdar, pelas estimulantes aulas de alemão; ao João Claudio Arendt, pelo pontapé inicial; à Sarita Brandt, pelas lições de tradução; a Gustavo de Sá, Pedro Lima, Sílvia Nauroski de Irrgang e Teresa Bueno Schön, pelos colóquios; e a todos que tornaram o meu PDSE mais caloroso e multicultural: Annette Prüfer, Daniel e Herlany, Franziska Brendel, Lorenzo de Donato, Magdalena Panas, Nikol Nagy, Marco Schlaegel, Patricia Dávalos, Rizzia e a todos os colegas do Schlachtensee.

Meus cumprimentos de boa amizade aos professores e colegas da Universidade Federal do Espírito Santo, onde tudo começou: Adolfo Oleare, Bernardo Barros Coelho de Oliveira, Cláudia Murta, Fernando Mendes Pessoa, Hudson Ribeiro, Lino Machado, Sérgio da Fonseca Amaral e especialmente a Fabíola Padilha e Wilberth Salgueiro, que aceitaram o convite para participar da banca examinadora.

Agradeço a todos os professores e colegas que conversaram ou debateram comigo os esboços, recortes e insights desta tese que apresentei em inúmeras conversas informais, aulas e eventos acadêmicos ao longo desses anos. Comunicações e palestras sobre o tema desta tese foram apresentadas nos seguintes locais: Universidade Federal do Espírito Santo, em Vitória-ES; Universidade Federal de Minas Gerais, em Belo Horizonte-MG; Instituto Federal do Espírito Santo, em Linhares-ES; Universidade do Vale do Rio dos Sinos, em São Leopoldo-RS; Apoena: grupo de estudos Schopenhauer-Nietzsche, em Fortaleza-CE; Freie Universität Berlin e Technische Universität Berlin, na capital alemã; Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), na capital francesa; Universidade de Atenas, na Grécia; Sociedad Filosófica del Uruguay, em Montevideú. Daqueles com quem pude discutir, em diferentes ocasiões formais, algumas das ideias que integram esta tese, recordo especialmente de Andrea Werkema, Clademir Araldi, Marcio Seligmann-Silva, Paulo Margutti, Paul van Tongeren, Roberto Barros, Ruy de Carvalho e Thaís Castro.

Agradeço às instituições sem as quais esta pesquisa não seria possível: ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da UFMG (Pós-Lit), pelo apoio institucional; à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), pela concessão da bolsa que me permitiu estabelecer residência em Belo Horizonte e me dedicar exclusivamente às atividades acadêmicas; à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro e institucional ao meu estágio na Freie Universität Berlin, através da concessão de bolsa do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), entre março de 2013 e fevereiro de 2014; ao Lateinamerika-Institut da FU-Berlin, que me recebeu como pesquisador visitante.

Murchas,
As rosas já não surtem
seus efeitos de rosas.

Tudo tem seu tempo de florescer,
as revoluções
os poemas,
as palavras,
as crianças,
tudo tem seu tempo de apodrecer.

Miguel Marvillá, “Ordem natural das coisas”.
Lição de labirinto.

RESUMO

O niilismo na obra de Machado de Assis permanecia um tema não estudado. O objetivo geral desta tese é argumentar que o niilismo é um dos *Leitmotive* da prosa machadiana, aparecendo como perspectiva a ser galhofada. As principais reivindicações do presente estudo são: a prosa de Machado de Assis, com a pena da galhofa, conjuga filosofia e literatura de tal modo que conteúdo filosófico e forma literária tornam-se indissociáveis; o niilismo é a dominante cultural do Ocidente no século XIX; Machado de Assis teve uma aguda consciência do caráter complexo e multifacetado da presença do niilismo em seu tempo.

Palavras-chave: Machado de Assis. Nietzsche. Niilismo. Morte de Deus. Galhofa.

ABSTRACT

Machado de Assis on nihilism remained an unstudied subject. The main purpose of this thesis is to argue that nihilism is a leitmotif of Machado's prose, presented as a perspective to be mocked. The fundamental claims of the present thesis are: Machado de Assis' prose, with a playful pen, combines philosophy and literature in such a way that philosophical content and literary form become inseparable; nihilism is the cultural dominant in the West in the nineteenth century; Machado de Assis had an acute awareness of the complex and multifaceted nature of the presence of nihilism in his time.

Keywords: Machado de Assis. Nietzsche. Nihilism. Death of God. Mockery.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1. COMO SE FILOSOFA COM O MACHADO.....	23
1.1. Olhares da crítica machadiana sobre o problema do niilismo.....	24
1.2. Nenhuma filosofia?.....	36
1.3. A tinta da melancolia e a pena da galhofa.....	47
1.4. A história como loureira.....	61
1.5. O perspectivismo machadiano.....	65
2. A EMERGÊNCIA DO NIILISMO.....	68
2.1. O pessimismo como protoforma do niilismo.....	69
2.1.1. O cristianismo como instituição promotora de niilismo.....	70
2.1.2. O desconsolo do <i>Eclesiastes</i>	76
2.1.3. Machado leitor de Pascal.....	81
2.1.4. Pascal e a condição miserável da existência humana.....	85
2.1.5. Schopenhauer, o filósofo dos niilistas.....	88
2.1.6. Machado leitor de Schopenhauer.....	93
2.2. Um século fatigado e esfalfado.....	98
2.3. O louco e a viúva de Deus.....	105
2.4. O niilismo e a Rússia.....	116
2.5. Resistência ao niilismo.....	132
2.5.1. A arte como contramovimento ao niilismo.....	134
2.5.2. O humor como resposta ao niilismo.....	140
3. ARQUITETURA DE RUÍNAS.....	145
3.1. O naufrágio da existência: niilismo e modernidade capenga em <i>Quincas Borba</i>	146
3.1.1. Modernidade capenga.....	147
3.1.2. Naufragos da existência, arquitetos de ruínas.....	151
3.1.3. Humanitismo e niilismo.....	165
3.2. Nada em cima de invisível: niilismo e modernidade de caranguejo em <i>Esau e Jacó</i>	172

3.2.1. <i>Do título: intertexto</i>	174
3.2.2. <i>Modernidade de caranguejo</i>	178
3.2.3. <i>O niilismo político de Pedro e Paulo</i>	180
3.2.4. <i>O niilismo político de Batista</i>	184
3.2.5. <i>Filosofia das Tabuletas: niilismo político e desvalorização dos valores</i>	187
3.2.6. <i>A paralisia da vontade de Flora: radical rejeição de valor e desejo</i>	193
4. O CANSAÇO QUE OLHA PARA TRÁS	198
4.1. Narradores do tempo perdido	199
4.2. Brás Cubas e a voluptuosidade do nada	203
4.2.1. <i>A terra e o estrume</i>	206
4.2.2. <i>As rabugens de pessimismo e o enxurro da vida</i>	211
4.2.3. <i>O delírio</i>	216
4.2.4. <i>Das negativas</i>	225
4.3. A condição casmurra de Bento Santiago: o prazer das dores velhas	229
4.3.1. <i>A condição casmurra: o bicho-homem interiorizado</i>	231
4.3.2. <i>O ciúme como protoforma do ressentimento</i>	238
4.3.3. <i>Ressentimento: a crueldade que se volta para trás</i>	244
4.4. Conselheiro Aires e a vida como um ofício cansativo	252
4.4.1. <i>Esse Aires</i>	255
4.4.2. <i>Filosofia do compasso: o tédio à controvérsia</i>	261
4.4.3. <i>Fadiga geral da vontade de viver: os ideais ascéticos</i>	266
4.4.4. <i>Asceta gamenho</i>	272
EPÍLOGO	282
Em que se explica o explicado	283
Tentativa de autocrítica	285
REFERÊNCIAS	288

INTRODUÇÃO

O objetivo geral desta tese é argumentar que o niilismo é um dos *Leitmotive* da prosa de Joaquim Maria Machado de Assis, aparecendo como perspectiva a ser galhofada. Embora o niilismo na obra do escritor brasileiro apresente várias afinidades eletivas com o niilismo europeu, ele estrutura-se a partir de questões machadianas específicas que percorrem toda a sua obra.

Leitmotiv é uma técnica de composição musical caracterizada por um tema melódico ou harmônico destinado a caracterizar um personagem, uma situação ou um estado de espírito e que, na forma original ou por meio de transformações, acompanha os seus múltiplos reaparecimentos ao longo de uma obra. Por analogia, refere-se à ideia ou fórmula que reaparece de modo constante em uma obra literária, expressando uma preocupação dominante ou um tema fundamental. Embora seja possível uma tradução literal – motivo condutor – o termo alemão é consensualmente mantido e registrado em dicionários de língua portuguesa¹.

As principais reivindicações desta tese são: (1) a prosa de Machado de Assis, com a pena da galhofa, conjuga filosofia e literatura de tal modo que conteúdo filosófico e forma literária tornam-se indissociáveis; (2) o niilismo é a dominante cultural do Ocidente no século XIX; (3) Machado de Assis teve uma aguda consciência do caráter complexo e multifacetado da presença do niilismo em seu tempo.

O conceito de dominante cultural, que tomo emprestado de Fredric Jameson, parte do princípio de que de tempos em tempos ocorrem modificações sistêmicas na história da civilização, ou ao menos alterações fundamentais na esfera da cultura, que geram uma nova concepção de mundo predominante. O que não significa afirmar a constituição de uma ordem social totalmente nova, mas apenas o surgimento de um novo paradigma, ou visão de mundo (*Weltanschauung*), que permite a presença e coexistência de uma gama de características muito distintas, ainda que subordinadas à dominante: “Descrevê-la em termos de *hegemonia* cultural não significa sugerir uma homogeneidade cultural massificada e uniforme do campo social, mas exatamente levar em conta sua coexistência com outras forças resistentes e heterogêneas que ele tem tendência a dominar e a incorporar”². Nesse sentido, o niilismo deve

¹ LEITMOTIV. In: *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa 3.0*, s. p.

² JAMESON. *Pós-modernismo*, p. 176. Grifo original.

ser compreendido como categoria maior para a análise das dinâmicas culturais em operação nas múltiplas esferas de interação sociocultural no século XIX.

O título *A voluptuosidade do nada* surge a partir de uma expressão utilizada pela personagem Pandora no capítulo VII, “O delírio”, de *Memórias póstumas de Brás Cubas*: “Creio; eu não sou somente a vida; sou também a morte, e tu estás prestes a devolver-me o que te emprestei. Grande lascivo, espera-te a voluptuosidade do nada”³. Esta metáfora determina o ponto de partida do caminho desta tese, na medida em que cunha um horizonte próprio de discussão do problema filosófico do niilismo.

O conceito de niilismo, que não tem uma definição unívoca, provém do francês *nihilisme* e do latim *nihil*, “nada”, significando redução ao nada, não-existência. Sendo uma palavra polissêmica, mesmo em seu significado mais comum, dicionarizado, recebe distintas acepções:

- 1 redução ao nada; aniquilamento; não existência
- 2 ponto de vista que considera que as crenças e os valores tradicionais são infundados e que não há qualquer sentido ou utilidade na existência
- 3 total e absoluto espírito destrutivo, em relação ao mundo circundante e ao próprio eu
- 4 Rubrica: filosofia.
no *nietzschianismo*, negação, declínio ou recusa, em curso na história humana e esp. na modernidade ocidental, de crenças e convicções – com seus respectivos valores morais, estéticos ou políticos – que ofereçam um sentido consistente e positivo para a experiência imediata da vida
- 5 rejeição radical às leis e às instituições formais
- 6 Rubrica: história, política.
ideologia de um grupo revolucionário russo da segunda metade do sXIX, que pregava a destruição das instituições políticas e sociais para abrir caminho a uma nova sociedade, mesmo empregando medidas extremas
- 7 ação anarquista, terrorista ou revolucionária⁴.

O problema do niilismo alcançou grande importância no século XX, a ponto de despertar o espírito de investigação de pensadores tão heterogêneos quanto Martin Heidegger, Theodor Adorno, Gilles Deleuze, Vilém Flusser, Marshall Berman e Benedito Nunes, incluindo autores ainda em atividade como Jürgen Habermas, Daniel Bell e Gianni Vattimo, para não citar em demasia. As obras desses pensadores assinalam que o conceito de niilismo, além de fazer parte da história do pensamento ocidental, exerce forte influência no debate filosófico contemporâneo, constituindo um dos grandes desafios do terceiro milênio.

³ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, VII, p. 634. Para as citações em português feitas nesta tese, optei por manter a grafia original dos textos, sendo que, alguns deles, não estão atualizados conforme o último acordo ortográfico brasileiro vigente desde 2009.

⁴ NIILISMO. In: *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa 3.0*, s. p.

Sintomas contemporâneos do niilismo seriam: os arcaicos ideais ascéticos de renúncia de si, mortificação do ego e do corpo, jejum voluntário, castidade autoimposta⁵; a redução de tudo, inclusive do valor humano, aos termos do mercado e do consumo⁶; o *skinhead* destruindo o patrimônio público de seu bairro, enquanto os vizinhos, indiferentes, observam a cena como se não fosse com eles⁷; o niilismo político, segundo o qual a política não vale nada e não leva a nada; o sujeito-demiurgo, que acredita poder tudo, sem qualquer parâmetro ético a presidir a escala de valores e a orientar as suas ações⁸; a desenfreada exploração da natureza e a submissão do ser humano à dinâmica dos processos técnicos de produção e circulação⁹.

A discussão sobre essa problemática remonta ao século XIX, quando “niilismo” começou a ser um termo de frequente circulação entre escritores, críticos e filósofos europeus. Contumazmente associado a Arthur Schopenhauer¹⁰, o conceito ganhou destaque na literatura russa, em obras de autores como Fiódor Dostoievski, Nikolai Leskov e Ivan Turguêniev. O autor de *Pais e Filhos* ficou célebre por ter popularizado a palavra e equivocadamente costuma receber sua paternidade.

O primeiro filósofo que se dedicou a pensar o niilismo como um dos conceitos centrais de sua obra foi um contemporâneo de Machado de Assis, Friedrich Wilhelm Nietzsche, autor que, no primeiro quinquênio do século XX, começou a se tornar uma verdadeira moda na cena intelectual brasileira¹¹, mas que não foi citado por Machado, tampouco consta na sua biblioteca.

Nietzsche, ainda que não tenha feito nenhum estudo sistemático sobre o niilismo, apresentando suas reflexões sobre o problema em trechos esparsos de suas obras e manuscritos, consagrou-se como o autor oitocentista a partir do qual a reflexão sobre o niilismo alcançou seu mais alto grau¹². Após Nietzsche, segundo Theodor Adorno, “a filosofia não pôde mais renunciar a esse termo”¹³.

⁵ Cf. PIMENTA. Nietzsche, Thomas Mann e a superação do niilismo, p. 170.

⁶ Cf. BERMAN. *Tudo o que é sólido desmancha no ar*, p. 107.

⁷ Cf. FEITOSA. No-nada. Formas brasileiras do niilismo, p. 4.

⁸ Cf. DOMINGUES. A filosofia no terceiro milênio, p. 37-39.

⁹ Cf. ARALDI. *Nietzsche: do niilismo ao naturalismo moral*, p. 59.

¹⁰ “Por ora, é necessário apenas deixar claro que o termo *Nihilismus*, ao contrário de *nihil*, não aparece sequer uma vez na filosofia do autor. Trata-se de uma interpretação tardia, sobretudo devido à influência nietzscheana, descrever a filosofia schopenhaueriana como niilista”. DE PAULA. *Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano*, p. 73.

¹¹ Cf. VERÍSSIMO. Um Nietzsche diferente, p. 125-126.

¹² A fecundidade da bibliografia crítica e teórica sobre o niilismo na obra de Nietzsche é inversamente proporcional à que se refere à obra de Machado de Assis. A fortuna crítica do filósofo tem destacado, nas últimas décadas, o niilismo como um dos seus conceitos fundamentais.

¹³ ADORNO. *Dialética Negativa*, p. 314.

Identificado por Nietzsche como o esgotamento da capacidade humana de criação de sentido e de valor, o niilismo ganhou repercussão a partir da situação de crise dos valores da segunda metade do século XIX, no contexto do problema axiológico gerado pela imagem científica de um mundo mecanicista e “essencialmente *desprovido de sentido*”¹⁴.

O niilismo, “radical rejeição de valor, sentido, desejo”¹⁵, é designado como o fenômeno descomunal do esgotamento dos valores e dos ideais que sustentavam as esferas valorativas do mundo ocidental moderno: artes, política, economia, metafísica, estética, ciência, moral, religião e até mesmo o chamado “senso comum”, que orienta os hábitos cotidianos das pessoas.

Ao longo de suas reflexões fragmentárias, em estilo aforismático e perspectivista, Nietzsche analisa o problema do niilismo em suas nuances, apresentando segmentações do conceito, com destaque para as seguintes acepções: incompleto (*unvollständige*), ativo (*aktiver*), passivo (*passiver*) e completo (*vollkommener*). Quando o lugar e a função outrora ocupados por Deus e pelos ideais suprassensíveis passam a ser ocupados por novos ideais (racionalidade, ordem e progresso, liberdade, igualdade e fraternidade), isto é, quando o homem moderno quebra os ídolos religiosos em nome da autonomia da razão, mas continua desvalorizando a vida em nome de valores pretensamente eternos e absolutos, porém, vazios (bem, mal, progresso, verdade) tem-se o niilismo incompleto. Nada é o nome dessas figuras diáfanas do ideal. Alimentado pelos autores que criticam o projeto moderno com o intuito de rejuvenescê-lo, aprimorá-lo ou reformá-lo, o niilismo incompleto se manifesta nas áreas das ciências naturais e da história como mecanicismo, darwinismo ou positivismo, nas esferas da política e da economia como nacionalismo ou anarquismo, e no campo das artes como esteticismo ou naturalismo.

Dentro do contexto descrito acima, o niilismo torna-se “uma condição normal”, com duplo sentido: niilismo ativo e passivo. O primeiro aparece como a violenta radicalização da vontade de destruir, de ir além do mundo esvaziado de valores, tal como é observável nos niilistas e anarquistas russos do século XIX, que exprimem o sinal de uma força insuficiente para, produtivamente, instituir novamente uma finalidade, um porquê, uma crença. O niilismo passivo, cujo maior exemplo é o budismo, põe em cena um estado patológico intermediário: as suas forças produtivas ainda não são suficientemente fortes e a decadência ainda hesita. Ele surge em sociedades que se encontram desestruturadas, caracterizando a perda do sentido dos

¹⁴ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, § 373, p. 277.

¹⁵ NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, p. 125. Todas as referências em língua estrangeira citadas na tese têm tradução minha.

valores estabelecidos. Motivo de ressentimento, regressão e declínio, é incapaz de criar novos valores:

Niilismo como decadência e diminuição do poder do espírito: o niilismo passivo como um sinal de fraqueza: a força do espírito pode estar cansada, esgotada, de modo que as metas e valores até agora são inadequados e indignos de fé – de modo que a síntese de valores e metas (alicerce sob o qual se baseia toda cultura forte) se dissolve, de modo que os valores individuais fazem guerra entre si: decomposição que tudo refresca, cura, tranquiliza, aturde, em primeiro plano, sob diferentes disfarces, religioso ou moral, político ou estético, etc¹⁶.

Nietzsche quer superar o niilismo passivo a partir de uma transvaloração de todos os valores, instituindo o niilismo completo, aquele que promove e acelera o processo do crepúsculo dos ídolos. O que significa não apenas destruir os antigos valores, mas também o próprio espaço que ocupavam – o do mundo ideal, pretensamente verdadeiro. Assim, alcança-se a possibilidade de se completar o niilismo e ganhar a condição necessária à instauração de novas maneiras de avaliar¹⁷.

O filósofo do martelo se considerava o primeiro a ser capaz de levar às últimas consequências a transvaloração de todos os valores, abolindo a distinção entre mundo sensível e suprassensível, preparando terreno para a criação de novos valores afirmadores da vida. Contudo, ele ainda não seria capaz de criar valores afirmativos, o que seria uma tarefa destinada aos filósofos do futuro.

Ainda de acordo com Nietzsche, o niilismo é “parte destrutivo, parte irônico”¹⁸. E Machado de Assis retrata o niilista de forma irônica. Exemplar é o conto “Último Capítulo”, narrado pelo suicida Matias Deodato de Castro e Melo. Cansado e aborrecido, aceitando a insignificância da vida e da morte, o narrador entendia que não podia achar a felicidade em parte alguma, até se deparar com um homem que, apesar de vítima de grandes reveses, caminhava risonho e aparentemente feliz, contemplando os sapatos novos. Motivado por esse encontro, o narrador determina em seu testamento que o valor de sua modesta herança seja empregado em sapatos e botas novas, que se distribuirão por um modo indicado, fazendo certo número de venturosos:

¹⁶ NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, p. 351.

¹⁷ Foge ao escopo desta tese uma discussão sobre a “tentativa de uma transvaloração de todos os valores” (*Ein Versuch der Umwertung aller Werte*), expressão cunhada por Nietzsche em uma anotação de 1884. Cf. NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, p. 218; BROBJER. The Origin and Early Context of the Revaluation Theme in Nietzsche’s Thinking.

¹⁸ NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, p. 353.

No fim de dez minutos, vi passar um homem bem trajado, fitando a miúdo os pés. Conhecia-o de vista; era uma vítima de grandes reveses, mas ia risonho, e contemplava os pés, digo mal, os sapatos. Estes eram novos, de verniz, muito bem talhados, e provavelmente cosidos a primor. Ele levantava os olhos para as janelas, para as pessoas, mas tornava-os aos sapatos, como por uma lei de atração, anterior e superior à vontade. Ia alegre; via-se-lhe no rosto a expressão da bem-aventurança. Evidentemente era feliz; e, talvez, não tivesse almoçado; talvez mesmo não levasse um vintém no bolso. Mas ia feliz, e contemplava as botas. A felicidade será um par de botas? Esse homem, tão esbofetado pela vida, achou finalmente um riso da fortuna. *Nada vale nada*. Nenhuma preocupação deste século, nenhum problema social ou moral, nem as alegrias da geração que começa, nem as tristezas da que termina, miséria ou guerra de classes; crises da arte e da política, nada vale, para ele, um par de botas. Ele fita-as, ele respira-as, ele reluz com elas, ele calca com elas o chão de um globo que lhe pertence. Daí o orgulho das atitudes, a rigidez dos passos, e um certo ar de tranquilidade olímpica... Sim, a felicidade é um par de botas¹⁹.

A máxima “nada vale nada”, ao mesmo tempo em que aponta para o niilismo enquanto experiência histórica da ausência de fundamento e da negatividade radical, mostra a ironia com a qual o escritor brasileiro repetidamente aponta que os conceitos importados da Europa sofrem deslocamentos no Brasil, muitos deles risíveis.

Inegavelmente a expressão do niilismo no Brasil é diferente da sua expressão na Europa. Nietzsche também já alertava para a intrínseca relação entre conceito e contexto e os riscos da descontextualização. Se costumeiramente a comunidade científica compreende os termos europeu e ocidental como sinônimos²⁰, enquadrando maquinalmente as ex-colônias europeias no mundo ocidental, o filósofo alemão distinguia o niilismo europeu do niilismo budista e do niilismo russo, admitindo que o fenômeno não possui uma história universal. Pensemos, pois, o niilismo tal qual aparece como *Leitmotiv* na obra do escritor brasileiro Machado de Assis, “dando fisionomia própria ao pensamento nacional”²¹.

O niilismo europeu, a despeito de sua intenção de abrangência universal, quiçá fizesse no Brasil oitocentista efeito de ideologia estrangeira, localizada e relativa – uma ideia fora do lugar: “uma roupa entre outras, muito da época, mas desnecessariamente apertada”²², como diria Roberto Schwarz. Por isso, se o niilismo ocupa espaço importante na obra de Machado, como reivindica esta tese, o tratamento é galhofeiro, como também pode-se atestar

¹⁹ ASSIS. *Histórias sem data*, p. 363. Grifo meu.

²⁰ Sobre as acepções das palavras Europa e Ocidente ao longo da história cf. DUSSEL. 1492. *El encubrimiento del otro*, p. 169-173.

²¹ ASSIS. *Notícia da atual literatura brasileira*, p. 1203. Existe um niilismo à brasileira? Ou o niilismo teria se globalizado de tal forma que as diferenças regionais acabaram sendo absorvidas e anuladas? O tema é abordado de forma introdutória por Feitosa (Cf. No-nada. Formas brasileiras do niilismo) e Domingues (Cf. A filosofia no 3º milênio).

²² SCHWARZ. *Ao vencedor as batatas*, p. 27.

em crônica da série “A Semana”, publicada no jornal *Gazeta de Notícias* em 26 de junho de 1892:

O niilismo possui a vantagem de matar logo. E depois é misterioso, dramático, épico, lírico, todas as formas da poesia. Um homem está jantando tranquilo, entre uma senhora e uma pilhéria, deita a pilhéria à senhora, e, quando vai a erguer um brinde... estala uma bomba de dinamite. Adeus, homem tranqüilo; adeus, pilhéria; adeus, senhora²³.

A consciência do caráter historicamente complexo do niilismo, rara em um escritor brasileiro da época, confere ao estudo do niilismo na obra de Machado de Assis um valor que eu suponho ser não apenas literário, mas também histórico e filosófico. Se o valor histórico da obra machadiana já foi apontado por críticos renomados como Raimundo Faoro, Roberto Schwarz, John Gledson e Sidney Chalhoub, a “densidade filosófica” de Machado, essencial à compreensão de sua obra, parece ser um consenso na fortuna crítica, como observou Miguel Reale²⁴. Esse autor, como bem definiu Jacyntho Lins Brandão, não foi apenas escritor, mas igualmente pensador – e, sobretudo, “pensador da cultura brasileira”²⁵. É preciso reconhecer, pois, que “a ficção também é um modo de pensamento”²⁶, compreendendo a literatura machadiana como ela mesma pensante, como repositório de conceitos.

A despeito de Machado ser o primeiro autor brasileiro a abordar o problema do niilismo de forma consistente, o assunto recebeu pouca e superficial atenção da crítica, permanecendo um terreno ainda não suficientemente explorado. Verdade que, esporadicamente, alguns poucos intérpretes ocuparam-se da questão, mas apenas como um interesse subsidiário (conforme será visto na primeira seção do capítulo I). O presente estudo tem o intuito de preencher esta lacuna e argumentar a favor da relevância do tema em questão.

Para tratar desse assunto, tentarei colocar em evidência uma característica que não foi ainda inteiramente reconhecida pela crítica machadiana, a saber, que o estatuto do termo “niilismo” não é somente de ordem filosófica ou psicológica, mas também histórica, o que quer dizer que a explicação de sua lógica não se esgota na crítica biográfica ou no nível do discurso, seja literário ou filosófico. É enquanto *factum* que o niilismo deixa suas marcas na literatura machadiana e é nessa perspectiva que será estudado: “a realidade do mundo e do ser se torna, na narrativa ficcional, componente de uma estrutura literária, permitindo que esta

²³ ASSIS. *A Semana*, p. 899.

²⁴ Cf. REALE. *A filosofia na obra de Machado de Assis*, p. 128.

²⁵ BRANDÃO. *A Grécia de Machado de Assis*, p. 128.

²⁶ NUNES. *Machado de Assis e a filosofia*, p. 9.

seja estudada em si mesma, como algo autônomo”²⁷. Isto posto, esta tese não adota uma perspectiva sociológica que visa interpretar a obra como documento de época, a partir de uma instância verificável e externa à ficção. Antes, proponho uma leitura que suspenda preconceitos e não atribua um sentido unívoco à obra de Machado de Assis, porque “A referência ao social não deve levar para fora da obra de arte, mas sim levar mais fundo para dentro dela”²⁸.

Sigo o exemplo do método crítico de Antonio Candido, caracterizado por uma síntese integradora do trilema história-teoria-crítica, para saber como é que o niilismo, fenômeno concreto, histórico, vem à baila com insistência na obra de Machado de Assis, com valor simbólico e para expressar uma preocupação dominante, e de que modo o niilismo que está na sociedade se transforma no texto literário:

Os estudos deste livro (cuja primeira edição é de 1965) procuram focalizar vários níveis da correlação entre literatura e sociedade, evitando o ponto de vista mais usual, que se pode qualificar de paralelístico, pois consiste essencialmente em mostrar, de um lado, os aspectos sociais e, de outro, a sua ocorrência nas obras, sem chegar ao conhecimento de uma efetiva interpenetração. [...] Nestes está formulado, em planos cada vez mais particularizados, o problema fundamental para a análise literária de grande número de obras, sobretudo de teatro e ficção: averiguar como a realidade social se transforma em componente de uma estrutura literária, a ponto dela poder ser estudada em si mesma; e como só o conhecimento desta estrutura permite compreender a função que a obra exerce²⁹.

Candido é o principal expoente brasileiro da linha de estudo comparatista que compreende a linguagem literária em sua dimensão estética, como algo carregado de sentido histórico e cultural e não somente um meio de descrição ou representação da realidade. De modo que procura compreender os textos em seus contextos e os contextos nos textos, encontrando na linguagem a história cultural, resultando no “traspassamento das duas estruturas, a literária e a histórica, de modo que a primeira manifeste – em si mesma e por si mesma – a segunda”³⁰.

No “método integrador” de Candido os trabalhos crítico e analítico são indissociáveis, porque a teoria brota dos textos sobre os quais e a partir dos quais se teoriza, sem perder de vista a força do concreto. “Para dar conta de um texto e de suas relações com

²⁷ CANDIDO. *O discurso e a cidade*, p. 9.

²⁸ ADORNO. *Notas de literatura I*, p. 66.

²⁹ CANDIDO. *Literatura e sociedade*, p. 8.

³⁰ CORDEIRO. *Comparatismo à brasileira*, p. 18.

os seus vários contextos, o crítico precisa ler, reler, refletir, repensar, entrar no texto e sair dele através de outros textos, voltando a ele pelo filtro dos discursos aí articulados”³¹.

O método crítico proposto por Candido influenciou a leitura que Roberto Schwarz fez da obra de Machado de Assis. À tese de Schwarz, de que o processo social toma forma na obra machadiana, vale somar as de John Gledson e Sidney Chalhoub, para quem Machado incorpora a história brasileira oitocentista à sua obra, fazendo referências e sátiras aos seus principais eventos: Independência, Abdicação, Maioridade, Conciliação, Guerra do Paraguai, Lei do Ventre Livre, Abolição, Proclamação da República e Guerra de Canudos, temas que foram abordados por Machado e por seus principais críticos. A esses acontecimentos acrescento o niilismo, importante fenômeno oitocentista que Machado incorpora à sua obra, mas permanece tema não estudado pelos críticos.

Para discutir essas questões, esta tese está estruturada em quatro capítulos. O primeiro, cujo título é uma paródia com o subtítulo do último livro editado por Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*, tem cunho propedêutico e serve de prolegômenos à tese, estabelecendo uma base de sustentação adequada para todas as discussões posteriores. Primeiramente, apresenta uma revisão da fortuna crítica referente ao tema do niilismo na obra de Machado de Assis; em seguida, discute a forma irônica como a filosofia aparece na obra machadiana para, a seguir, analisar a pena da galhofa e a tinta da melancolia com a qual o autor escreve sua prosa e, por fim, apresentar breves considerações sobre a concepção machadiana de história e o perspectivismo machadiano.

O capítulo II propõe que o niilismo na prosa de Machado de Assis deve ser investigado no âmbito do estabelecimento de um diálogo com a tradição que o antecede, porque o estudo do niilismo na obra do autor brasileiro não se concebe sem uma perspectiva comparativa, no quadro mais amplo de suas relações com as tradições locais e internacionais. Assim, percorre as obras de Eclesiastes, Blaise Pascal, Arthur Schopenhauer, Ivan Turguêniev, Nikolai Leskov, Fiódor Dostoievski e Friedrich Nietzsche, apresentando um estudo do estado da questão. Desse modo, contextualiza a emergência do niilismo como dominante cultural do Ocidente no século XIX e discute o problema correlato da morte de Deus. Concomitantemente, se debruça sobre algumas crônicas de “Histórias de Quinze Dias” (1876-1878), “Notas Semanais” (1978), “Balas de Estalo” (1883-1886), “Bons Dias!” (1888-1899) e “A Semana” (1892-1897), reputando que Machado não somente se configura como

³¹ CHIAPPINI; VEJMEJKA. Antonio Candido na Alemanha, p. 247.

leitor irreverente da tradição, como também partiu do antigo e abriu espaços novos, criou diferenças.

A crônica, considerada um gênero de classificação imprecisa, fronteiro entre o jornalismo e a literatura, ocupa um lugar importante na obra de Machado. Ao longo de sua vida o escritor-jornalista produziu um jornalismo literário que conjugava *fait divers* (“fatos diversos”, incidentes da atualidade, que interessam pelo pitoresco), acontecimentos históricos, alusões literárias e reflexões filosóficas, de caráter ontológico, ético e estético. As crônicas não serão lidas como se expressassem opiniões pessoais do autor empírico, mas sim enquanto expressões de narradores fictícios. Preserva-se, assim, a autonomia da obra em relação ao autor empírico. Afinal, “Histórias de Quinze Dias” é uma série assinada por Manassés, que se autorretrata como um velho; “Notas Semanais” por Eleazar, “o protegido de Deus”, autor da famosa crítica ao *Primo Basílio*, de Eça de Queirós; “Balas de Estalo” por um irônico Lélío dos Anzóis Carapuça; “Bons Dias!” por Policarpo, ex-relojoeiro atormentado em um mundo de relógios em descompasso, que assina “Boas Noites”; “A Semana” por um anônimo escriba de coisas miúdas, interessado e ao mesmo tempo enfastiado do homem e seus problemas³².

O capítulo III, cujo título faz referência ao personagem Freitas, de *Quincas Borba*, que se autodenominou “um arquiteto de ruínas”³³, analisa de que modo o niilismo aparece como um dos *Leitmotive* de *Quincas Borba* (1891) e *Esaú e Jacó* (1904). Partindo de uma investigação da passagem brasileira à modernidade, “passagem desde sempre marcada pelo signo das contradições”³⁴, argumento que os dois romances configuram o niilismo no contexto de modernização do Rio de Janeiro.

O capítulo IV analisa de que modo o niilismo se torna um dos *Leitmotive* dos romances narrados em primeira pessoa, aparecendo como perspectiva a ser galhofada. A partir do conceito nietzschiano de “o cansaço que olha para trás”³⁵, argumento que, nas narrativas de *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (1881), *Dom Casmurro* (1900) e *Memorial de Aires* (1908), o tempo é um componente crucial, na medida em que tudo destrói e devora. Ao revolverem o passado, os três memorialistas reagem cada um à sua maneira: superação da finitude e negatividade total (Brás Cubas), ressentimento (Bento Santiago) e ideal ascético (Conselheiro Aires).

³² Sobre a crônica, seu lugar na obra de Machado de Assis e a pluralidade dos cronistas machadianos, cf. CAMPOS. *Machado de Assis contra a concepção de sujeito solar*, p. 35-60.

³³ ASSIS. *Quincas Borba*, XXX, p. 783.

³⁴ FREITAS. *Contradições da modernidade*, p. 18.

³⁵ NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, prólogo, § 5, p. 11.

Concluo que Machado percebe o niilismo com penetração e constância, mas em lugar de representá-lo apenas superficialmente, como tema, em cenas e falas de personagens, incorpora-o como elemento funcional da composição literária. Enquanto problema artístico, linha de força literária, o conceito filosófico de niilismo é limado, ganhando algumas características e perdendo outras. Caracteriza-se, nesse sentido, pela polissemia, abrangendo manifestações distintas – vários *Leitmotive*, ou variações do *Leitmotiv* em questão.

1. COMO SE FILOSOFA COM O MACHADO

1.1. Olhares da crítica machadiana sobre o problema do niilismo

A “força potencializadora da tradição”¹, como indica Roberto Schwarz, ao rejuvenescer questões longamente amadurecidas e nos alimentar com a experiência acumulada pelas gerações passadas, é a matriz de força do trabalho intelectual. Tendo em vista que devemos nos valer dos autores que nos precederam para avançar, o propósito desta revisão de literatura é o estabelecimento de um diálogo com a tradição crítica que me antecede, ao qual devo muito do que digo aqui. Aponto, nas linhas a seguir, a contribuição de vários críticos para o debate que ora nos convida e reúne a pensar. Dada a impossibilidade de se ler tudo o que foi editado sobre Machado de Assis, o balanço deverá ser necessariamente seletivo e parcial. As presenças reclamam as omissões, justificadas pelos limites do trabalho, que, propondo-se como uma perspectiva possível, não visa especificamente ao estudo exaustivo da fortuna crítica machadiana.

Cabe considerar, inicialmente, que os próprios conceitos de “niilismo” ou de obras literárias “niilistas” aparecem *en passant* nas obras de diversos críticos, algumas vezes veiculados através de imprecisões conceituais, como se estivessem dados *a priori* e não necessitassem de maiores explicações. Desse modo, encontramos uma tradição crítica que parte do pressuposto de que a obra machadiana é transmissora de uma filosofia melancólica, pessimista, niilista, sem deixar bem clara a acepção de niilismo empregada.

Benedito Nunes indica que o enlace entre literatura e niilismo na obra de Machado foi reconhecido pela tradição crítica, que, se do ponto de vista filosófico emitiu rótulos não raras vezes apressados e taxativos, de um ponto de vista literário, por natureza impreciso, metafórico e, principalmente, machadiano, apresentaram uma boa caracterização do pensamento de Machado:

Pascaliano sem o consolo jansenista da Graça distribuída aos eleitos da Salvação, schopenhaueriano que substituiu pelo ódio à vida a moral da renúncia da vontade de viver, e cético radical, pirrônico, derivando para o *niilismo* – eis os traços fisionômico-doutrinários, carregados nas tintas do negativismo, com os quais a tradição crítica revestiu o perfil filosófico de Machado de Assis que fez chegar até nós, emoldurando-o na autoridade das fontes principais em que o criador de Dom Casmurro teria abeberado o seu pensamento².

¹ SCHWARZ. *Que horas são?*, p. 48.

² NUNES. *No tempo do niilismo e outros ensaios*, p. 129. Grifo meu.

Apesar de essa caracterização ser pertinente, há que se tomar cuidado com a rotulação de Machado de Assis em uma tendência de pensamento preestabelecida, pois ele é autor de obra vasta, que não enquadra facilmente em rótulos e bandeiras, seja de natureza literária, política, filosófica ou religiosa.

Com razão, Jean-Michel Massa reconhece, na fortuna crítica do escritor publicada até a primeira metade do século XX, uma controvérsia que envolveu a atribuição ou recusa do niilismo ao escritor: “descobriu-se o pessimismo do escritor, seu ceticismo, seu *niilismo*. Os ataques surgiram de todos os lados. Joaquim Maria Machado de Assis, um novo Sócrates, passou a ser um mestre da perversão e sua obra uma escola da corrupção”³.

Alguns estudos decisivos da tradição crítica postularam que a lógica de composição e o estilo de Machado estão atrelados a uma visão de mundo pessimista. Considero que muitos desses estudos, de Sílvio Romero aos contemporâneos, reforçaram alguns pressupostos, tais como a sua caracterização de autor pessimista, niilista, cético, sem confrontar as categorias analíticas ao conjunto de livros do autor⁴.

Não me deterei na reconstrução dos argumentos apresentados por cada autor em sua respectiva obra, justamente porque o tema do niilismo não é o foco das obras a serem avaliadas. Tampouco pretendo indicar eventuais insuficiências ou algo parecido. Meu breve comentário tem o intuito apenas de levantar algumas questões que as leituras dos textos sugerem, mas que não são diretamente abordadas neles.

O primeiro livro dedicado à obra do presidente perpétuo da Academia Brasileira de Letras é *Machado de Assis: Estudo Comparativo de Literatura Brasileira*, publicado por Sílvio Romero no outono de 1897. O pioneiro crítico tentou erigir sobre bases científicas uma tipologia das variedades de pessimismo. Machado surge enquadrado nessa classificação:

O pessimismo entre nós tem tido até hoje três feições principais, ou, melhor, costumamos chamar pessimistas a três categorias de indivíduos: os que dizem mal de nossos desmantelos nacionais, nomeadamente os desmantelos de ordem política e literária; os que praguejam mais ou menos conscientemente contra os vícios e desarranjos da vida social em geral; os que têm opinião sombria dogmaticamente feita sobre a essência mesma da existência universal. No primeiro grupo tem-se-me dado um lugar que só aceito com restrições; no segundo está o finado Braz Cubas ou Machado de

³ MASSA. *A juventude de Machado de Assis*, p. 21. Grifo meu.

⁴ Exceção é o estudo do ceticismo, muito bem contemplado pelo livro de José Raimundo Maia Neto, *O ceticismo na obra de Machado de Assis*. Também merecem menção Eunice Piazza Gai, com *Sob o signo da incerteza*, Paulo Margutti, com “Machado, o brasileiro pirrônico?”, e Gustavo Bernardo Krause, autor de “O Bruxo contra o Comunista”, dentre outros artigos. Sem me opor a essas interpretações do ceticismo na obra de Machado, gostaria, entretanto, de ressaltar que o fato de os narradores assumirem uma postura cética não impede que o niilismo apareça em sua obra.

Assis, se endossa os esconjuros do illustre namorado de Virgilia; no terceiro tem posto, mais ou menos conspicuo meu saudoso Tobias Barreto, e digo mais ou menos conspicuo, porque elle na escala do pessimismo não chegou ao degrau em que se sentaram Schopenhauer, Byron, Leopardi e Hartmann. Em todo caso, seu pessimismo é de natureza muito mais grave do que o de Machado de Assis. Vê-se, conhece-se que o philosopho sergipano, sobre os mais árduos problemas da vida, da religião, da moral, chegou até ao solio das negações tremendas e absolutas. O sceptico e irreverente, que havia nelle, levava-o até ahi; mas o que nelle havia de sentimental e poético vedava-o de despenhar-se do alto no pelago sem fundo do *nihilismo materialistico* e pessimista. Apesar disto, existem paginas suas que são muito mais amargas do que todos os delírios de Cubas ou Borba ou Rubião juntos⁵.

Sílvio Romero, atento ao debate filosófico de seu tempo, é um dos primeiros pensadores brasileiros a empregar o conceito de niilismo. Para o crítico sergipano, a obra do escritor carioca, a partir da publicação de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, com seu tom pessimista, desgostoso e humorista, seria documento do estado de penúria real pelo qual passava o Brasil: “Machado de Assis é, disse eu, um representante do espírito brasileiro, mas n’um momento mórbido, indeciso, annuviado, e por um modo incompleto, indirecto, e como que a medo”⁶. Tal momento mórbido seria marcado pelo “nihilismo materialistico, desbragado e sandeu tão em moda entre os tolos de todos os feitiços”⁷. E, ao referir-se aos “iniciados n’um certo pessimismo de pacotilha”⁸, Romero pontifica que o fecundo Machado de Assis é chefe de fila. Tobias Barreto, em contrapartida, ofereceria uma reação positiva ao estado de miséria intelectual do país.

Alcides Maya, com suas *notas sobre o humour*, publicadas em 1912, renovou a leitura da obra do escritor, ao abrir uma nova perspectiva crítica que viria fundamentar reflexões posteriores. O crítico gaúcho, centrando-se na análise do humor machadiano, apontando e analisando os usos desse recurso em seus contos, romances e poemas, afirma que Machado, partindo de um “princípio de celebração do nada”, faz “uma profissão de fé às avessas, manifesto platônico de niilismo”⁹. Com uma dolorosa e áspera sinceridade, Machado teria dado ao seu desespero uma expressão estética:

A tinta de Machado de Assis é um violeta 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 [...] O desencanto é a nota essencial do

⁵ ROMERO. *Machado de Assis*, p. 299-300. Grifo meu. Faz-se necessário um estudo do niilismo na obra de Tobias Barreto.

⁶ ROMERO. *Machado de Assis*, p. 121.

⁷ ROMERO. *Machado de Assis*, p. 127.

⁸ ROMERO. *Machado de Assis*, p. 307.

⁹ MAYA. *Machado de Assis*, p. 29.

seu espírito; não tem ilusões, nem as quer; deleita-se na incerteza e só a morte ainda o fascina. Há nas suas páginas uma vibração, talvez derradeira, de prazer quando verifica a vacuidade de tudo¹⁰.

Maya assume uma posição crítica que se opõe à avaliação de Romero, com relação ao emprego do *humour*, ao mesmo tempo em que reflete sobre o lugar do escritor na história da literatura brasileira. Enquanto o sergipano acusa o humor machadiano de artificialismo, o crítico gaúcho explica que o dito pessimismo de Machado de Assis exprime a sua visão tragicômica da vida. A prosa machadiana, ao mesmo tempo em que leva ao riso, apresenta uma complicada trama de fatores morais, que, além de apontar as misérias do ser humano, revela a filosofia do autor, modelada com ironia e *humour*.

Em 1938 Peregrino Júnior inaugurou a tradição que tratou do niilismo na perspectiva biográfica. Em *Doença e constituição de Machado de Assis*, ele relacionou os supostos sintomas e características mórbidas do escritor – disfemia e epilepsia – a seu estilo e aos procedimentos literários que lhe são próprios, tentando comprovar seu diagnóstico com episódios da vida de Machado, além de citações de sua correspondência e de suas obras ficcionais. O crítico-médico conclui que

Depois de Brás Cubas, porém, vai perdendo a serenidade, a atitude impassível cede lugar a uma tendência francamente *niilista*, e o masoquismo e o sadismo [...] se delineiam e entremostam em todos os seus romances [...] Duvidar e negar – eis os verbos que ele conjuga em todos os livros da última fase¹¹.

Peregrino Jr. encontrou, na obra de Machado de Assis, nas formas de sua escrita, no seu estilo e nos seus temas, a confirmação do diagnóstico e da constituição mórbida que ele havia imputado ao escritor. Fez exatamente aquilo que era o objetivo dos psicopatólogos de então, que pretendiam chegar ao diagnóstico das diferentes doenças mentais utilizando as produções de seus pacientes, buscando variedades específicas de formas visuais, escritas e sonoras, para cada doença. A esse viviseccionista do espírito poderíamos avisar que o melhor é, certamente, separar o artista da obra.

Entre as décadas de 1930 e 1950 o crítico Augusto Meyer dedicou-se a fazer uma sondagem moral da prosa madura de Machado e detectou a relação entre o humor corrosivo e a introspecção como características formais da obra machadiana. Em sua análise, chama

¹⁰ MAYA. *Machado de Assis*, p. 29.

¹¹ PEREGRINO JUNIOR. *Doença e constituição de Machado de Assis*, p. 122-123. Grifo meu.

atenção a mistura dos conceitos de pirronismo e niilismo, que dão uma caracterização ambígua ao pessimismo de Machado de Assis:

Por mais que ponha nas palavras uma graça incomparável, cheia de perfídias finas e de pulos imprevistos, não sabe disfarçar o pirronismo niilista que forma a raiz do seu pensamento. Com as diversas máscaras superpostas desse voluptuoso da acrobacia humorística, podemos compor uma cara sombria – a cara de um homem perdido em si mesmo e que não sabe rir. Perdido em si mesmo, isto é, engaiolado na autodestruição do seu *niilismo*¹².

A inflexão crítica de Augusto Meyer, ousada para a época, propôs o comparativismo de dois autores que eram, via de regra, tidos como antípodas, por temperamento, biografia, fatura literária e relação com a nacionalidade: Dostoiévski e Machado.

Com enfoque no “homem subterrâneo”, Meyer leu as *Memórias póstumas de Brás Cubas* à luz das *Notas do subsolo*, resignificando a obra do escritor brasileiro. “Indiretamente, porém, o russo *machadianizou-se*”¹³, recebendo características inteiramente ausentes da recepção crítica anterior: ironia, malícia e humor, dimensões que, segundo Bruno Gomide, são importantes e subestimadas no estudo da ficção de Dostoiévski e do romance russo em geral, ainda que, na acepção de Meyer, fossem apenas máscaras a encobrir o niilismo de fundo.

Em 1936 aparece o estudo crítico e biográfico de Lúcia Miguel Pereira que, apesar de não trabalhar com o conceito de niilismo, compreende Machado como um niilista e aponta para o mesmo ao comentar que “Há um gosto de cinza nos seus livros, as cinzas da inanidade de tudo, mas há também o sal das lágrimas e do sangue, o sangue do homem sofredor, as lágrimas do desespero que se sabe inútil”¹⁴. Segundo a autora, Machado, marcado por uma “obsessão do nada”, aceitou a falta de sentido da vida como um fato consumado, tornando-se um pessimista cuja obra alcançou a descrença total, no céu e na terra, em Deus e nos homens. Assim, ela interpreta o autor como um pessimista que quer destruir os valores estabelecidos e conclui que isso é um sinal de fraqueza.

De 1934 a 1959, Pereira dedicou-se à obra de Machado de Assis. Seu estudo crítico e biográfico, considerado referência fundamental na fortuna crítica do autor, foi uma publicação decisiva para a guinada interpretativa de base psicológica, que, se renovou a

¹² MEYER. *Machado de Assis, 1935-1958*, p. 16. Grifo meu.

¹³ GOMIDE. *Da estepe à caatinga*, p. 464.

¹⁴ PEREIRA. *Machado de Assis*, p. 27.

recepção da obra de Machado de Assis, também contribuiu para a propagação do clichê romântico do artista doentio, mestiço, gago e epilético.

Em 1940, Afrânio Coutinho publicou *A filosofia de Machado de Assis*, obra que busca investigar as fontes do pessimismo machadiano, determinando os antecedentes e motivos sociais, psicológicos, intelectuais e hereditários, provenientes da sua origem, da sua raça e da sua doença, que repercutiriam na concepção pessimista da vida, do homem e do mundo, na obra do patrono da ABL. Partindo da premissa de que o escritor era pessimista e só enxergava o lado mau da natureza humana, Coutinho conclui que “é justamente este o caráter da filosofia de Machado, o sentido de niilismo total da sua concepção do mundo”¹⁵.

Coutinho, em sua tentativa de interpretação do problema psicossocial do mestiço brasileiro, repleta de preconceitos, profere uma série de impropérios, dentre os quais ele afirma que “O autor de *Helena* foi um caso típico de ressentimento mulato”¹⁶. O resultado é que se deixa a última página com uma intensa decepção, avalia Sérgio Buarque de Holanda, para quem *A filosofia de Machado de Assis* é uma obra marcada por uma “fragilidade tão patente dos seus argumentos em favor de uma tese artificial e forçada”¹⁷.

Em 1958, o militante comunista Octávio Brandão publicou *O niilista Machado de Assis*, primeira e, até agora, única obra dedicada ao tema. O livro apresenta uma análise biográfica impressionista por meio da qual, ao atribuir o niilismo como um defeito tanto do autor quanto da obra, tenta desqualificar o escritor:

Machado de Assis não se limitou ao pessimismo vulgar. Mergulhou num abismo sem fundo, ainda mais lóbrego e lúgubre – o niilismo [...] Era ateu. Mas seu ateísmo não servia absolutamente para nada. Levava ao niilismo – à negação de tudo quanto existe de positivo na vida e no universo, na história e na sociedade. [...] Antes e depois da primeira guerra mundial, os livros de Machado de Assis e de outros literatos exerceram uma influência profundamente perniciosa. Ameaçaram as forças vivas da Nação brasileira. Envenenaram a consciência de muitos intelectuais, com o ceticismo, o pessimismo e o niilismo¹⁸.

Em artigo de 27 de dezembro de 1958, Otto Maria Carpeaux já respondia ao autor do livro recém-lançado: “Não me refiro ao Sr. Otávio Brandão, que, pretendendo denunciar o niilismo de Machado de Assis, apenas conseguiu demonstrar seu próprio niilismo literário”¹⁹. Embora claramente secundário dentro da fortuna crítica machadiana, o livro de Brandão teve

¹⁵ COUTINHO. *A filosofia de Machado de Assis*, p. 52.

¹⁶ COUTINHO. *A filosofia de Machado de Assis*, p. 87.

¹⁷ HOLANDA. *A filosofia de Machado de Assis*, p. 312.

¹⁸ BRANDÃO. *O niilista Machado de Assis*, p. 152-153.

¹⁹ CARPEAUX. *Várias histórias*, p. 454.

o mérito de levantar a discussão sobre o tema do niilismo na obra de Machado de Assis. No entanto, o pressentimento da importância do conceito de niilismo para a compreensão da obra machadiana é desproporcional à capacidade analítica para esclarecê-lo. O crítico lê Brás Cubas e entende Machado, sem perceber que o niilismo do narrador é submetido à ironia do autor. Ou ainda: se alguns narradores e personagens são niilistas, o escritor não necessariamente o é, e ironiza esse niilismo.

Em 2007, Gustavo Bernardo Krause escreveu uma réplica tardia ao livro de Octávio Brandão. Em contraponto ao autor de *O niilista Machado de Assis*, que iguala os termos ceticismo, niilismo, cinismo e pessimismo com o intuito de desqualificar a obra do escritor brasileiro, o artigo “O Bruxo contra o Comunista” procura demonstrar que esses termos designam filosofias muito diferentes, a fim de sustentar que o valor artístico da obra machadiana deriva precisamente de seu ceticismo. Krause conclui que a incompreendida postura cética do autor e de seus personagens, ao colocar uma série de problemas morais, motiva contra Machado a acusação de “acomodado, reacionário ou niilista”²⁰.

Entre as décadas de 1950 e 1970, Dirce Cortes Riedel dedicou dois estudos à obra de Machado: *O tempo no romance machadiano* (1959) e *Metáfora, o espelho de Machado de Assis* (1974). No primeiro, analisa a concepção machadiana de tempo, observando as formas que tal concepção assumiu em sua ficção. No segundo, investiga as metáforas constantes na obra machadiana e observa que o escritor foi caracterizado como niilista por causa da crueldade lúcida do seu humor: “Por ter jogado com essa dubiedade do ser humano, e não ter acreditado na integridade do bem, é que Machado é tido por niilista e cruel”²¹.

Em 1987, Roberto Schwarz defende que o Machado da chamada segunda fase, ao criar narradores que pertencem à elite e reproduzem seus valores, passa a representar a vida social brasileira pelo ângulo da classe dominante, revelando, assim, todas as suas iniquidades:

Em lugar da visão positiva, a visão desabusada, cujo propósito não é de criticar, mas de conferir o brilho e a tranquilidade da inteligência sem peias: a compreensão da mecânica social é como que uma consolação para a falta de sentido desta e para os seus horrores. Ainda aqui Machado fazia trabalho civilizador, pois o seu pessimismo dava dignidade e equilíbrio ao sentimento de impasse em que se debatiam as nossas elites liberais, escravocratas e paternalistas. Uma arte *nihilista*, mas não maldita²².

²⁰ KRAUSE. O Bruxo contra o Comunista, p. 239.

²¹ RIEDEL. *Tempo e metáfora em Machado de Assis*, p. 49. Este volume reúne as duas obras supracitadas.

²² SCHWARZ. *Que horas são?*, p. 178. Grifo meu.

A tese de Schwarz ganha corpo com a publicação de *Um mestre na periferia do capitalismo* (2000), obra que apresenta uma consistente análise sociológica da articulação entre forma literária e processo social no Brasil. Ele examina a relação estabelecida entre estética e ideologia no desenvolvimento do capitalismo, bem como a ambivalência entre ideário burguês e paternalismo, inscrita na conduta dos grupos sociais do século XIX: “A funcionalidade da barbárie colonial para o progresso das elites brasileiras está no centro do humor e do nihilismo machadianos”²³.

As categorias examinadas por Schwarz se associam a perspectivas de interpretação voltadas para conexões entre literatura e pensamento social no Brasil. O enfoque do crítico é a análise da volubilidade como princípio formal da narrativa do defunto autor Brás Cubas. Sua pena da galhofa seria a estilização de uma conduta própria à classe dominante brasileira, caracterizada por abuso, arrogância, interrupções e agressões ao leitor: “Com efeito, não há chave de que Brás não se valha para decifrar e reduzir a nada os movimentos da volubilidade, donde uma espécie de *nihilismo eclético*, a que não falta o traço de comédia”²⁴.

Em 1988, Kátia Muricy, com *A razão cética*, procura situar o vínculo do pessimismo de Machado de Assis com as questões de seu tempo. A partir dessa abordagem, a autora mostra como o escritor construiu uma crítica cética às transformações da sociedade brasileira oitocentista. A obra do autor estaria voltada para o advento da racionalidade burguesa no período em que a sociedade carioca importava os valores da modernidade europeia. A propósito de tais transformações, Muricy faz uma única menção a esse conceito-chave, mas para descartar sua atribuição à prosa machadiana:

O descrédito dos valores culturais e éticos da nossa cultura, característica radical em Machado de Assis, está presente de forma exemplar em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. O descrédito não resulta de um ceticismo, compreendido como marca psicológica do autor; tampouco é efeito da diluição de algum niilismo do século. Resulta antes da trama de um texto capaz de desnudar as articulações do poder na nova sociedade brasileira do século XIX²⁵.

Em 1989, José Guilherme Merquior apresenta uma conferência sobre a recepção crítica da obra de Machado, interpretando a visão de mundo do escritor como cética e niilista, pelo uso radical de certo tipo de pessimismo, por um lado, e pelo humor corrosivo, por outro:

²³ SCHWARZ. *Um mestre na periferia do capitalismo*, p. 128.

²⁴ SCHWARZ. *Um mestre na periferia do capitalismo*, p. 207. Grifo do original.

²⁵ MURICY. *A razão cética*, p. 110.

Para Machado não é a individualidade na sua própria essência que constitui o problema; são outras coisas, é sobretudo o embate dos apetites, é uma visão que desqualifica todas as ambições, todos os apetites, todos os impulsos, em nome de uma possível contemplação estética de tipo nirvanista e, em última análise, de tipo *niilista*; é o famoso *niilismo* de Machado²⁶.

Merquior vai da crítica biográfica, que discute o aspecto da mobilidade social em Machado de Assis, à abordagem de tipo sociológico, passando por comentários sobre as influências estilísticas e filosóficas do escritor, concluindo que a ficção machadiana levanta uma visão eminentemente corrosiva e negativa da realidade social brasileira e da realidade humana, através do prisma do contexto social específico.

No mesmo ano, 1989, Enylton Sá Rego publicou *O calundu e a panaceia*, primeira obra da fortuna crítica machadiana que analisa sistematicamente as relações entre a prosa madura de Machado e a sátira menipeia – gênero criado por Menipo de Gadara no século III a.C. e retomado pelo sírio helenizado Luciano de Samósata no século II de nossa era. Detendo-se, sobretudo, em Luciano, Menipo e seus seguidores modernos, como Robert Burton e Laurence Sterne, Rego documenta a inserção do escritor brasileiro na chamada tradição luciânica:

Foi também nossa intenção demonstrar que algumas questões levantadas desde o século dezenove pela crítica literária brasileira com relação à obra de Machado reproduzem exatamente as questões sistematicamente colocadas pelos textos pertencentes à tradição da sátira menipeia. De fato, ao apontar na obra de Machado sua grande dificuldade de classificação genérica, seu caráter fragmentário e antidiscursivo, suas citações truncadas e seu conteúdo parodístico, seu ponto de vista irônico e distanciado, e ao julgá-la como moralmente duvidosa, *pessimista ou niilista*, os críticos estavam de certa forma repetindo as observações feitas pela crítica tradicional aos textos de Varrão, Sêneca, Luciano, Erasmo, Burton e Sterne, eminentes escritores da tradição menipeia ou luciânica²⁷.

Rego chama atenção para uma característica recorrente na obra machadiana, a de ser um texto híbrido, em que se misturam a seriedade e a comicidade, e resulta na mesma espécie de sátira e de riso filosófico pretendidos por Luciano, que visava sempre à denúncia e à crítica das mazelas sociais e dos vícios humanos. O pessimismo é apenas aparente – isto é, um pessimismo ou niilismo presente enquanto perspectiva a ser galhofada.

Em 1999, Alfredo Bosi publicou *Machado de Assis: o enigma do olhar*, livro que reúne quatro ensaios: dois inéditos e dois publicados na década de setenta. O tema central é o

²⁶ MERQUIOR. Machado em perspectiva, s. p. Grifos meus.

²⁷ REGO. *O calundu e a panaceia*, p. 189. Grifos meus. Para uma compreensão geral da obra de Luciano, cf. BRANDÃO. *A poética do Hipocentauro*.

foco narrativo do autor. O olhar machadiano, segundo o crítico, está voltado para o comportamento humano, mais especificamente para a percepção de palavras, pensamentos, obras e silêncios de homens e mulheres que viveram no Rio de Janeiro durante o Segundo Império.

Segundo Bosi, o olhar com que Machado penetra nos meandros da sociedade fluminense de seu tempo mostra a decomposição do sistema escravista, com a permanência da estrutura social assimétrica e injusta. Prevalece o egoísmo das classes dirigentes e a disparidade das relações sociais: “Nada, porém, impedirá que a corrente da vida individual deságue na morte e no nada: o ‘legado da miséria’ é o de toda gente, não excluídos os cavalheiros ricos e ociosos como Brás Cubas”²⁸.

Apesar de destacar o pessimismo machadiano, na única vez em que faz uso do conceito de niilismo, Bosi nega a atribuição do epíteto ao escritor, caracterizando-o como cético: “o caso de Machado de Assis, que apenas relativiza o que vulgarmente aparece sob a veste de bem ou de mal, de verdadeiro ou de falso, assim fazendo, nada afirma nem denega com o ar peremptório dos dogmáticos ou dos niilistas”²⁹.

Em 2008, Patrick Pessoa, com *A segunda vida de Brás Cubas*, parte do princípio, formulado por Friedrich Schlegel, de que toda interpretação filosófica deve ser ao mesmo tempo uma filosofia da interpretação. Respeitando a autonomia do texto ficcional, Pessoa propõe uma leitura fenomenológica da narrativa do defunto autor, visando suspender os pré-conceitos que ele atribui à fortuna crítica machadiana. Sua única menção ao niilismo encontra-se na introdução de seu livro:

Como seria possível compatibilizar uma interpretação que, inspirada pela fenomenologia de Heidegger, descobre afinidades entre Brás Cubas e o homem do subsolo dostoiévskiano, explicitando o modo como suas memórias póstumas constituem uma negação sistemática da existência, e o prazer estético que esse autêntico monumento ao *niilismo* e ao ressentimento é capaz de provocar?³⁰

A obra de Pessoa, denso exercício de interpretação do romance *Memórias póstumas de Brás Cubas*, oferece contribuições importantes para esta pesquisa. No entanto, a própria estrutura de uma tese de doutorado, da qual se origina o livro, que exige a delimitação do tema, gerou inevitavelmente uma lacuna em sua descrição fenomenológica. Seu estudo bem fundamentado da melancolia, da ironia trágica, da volúpia do aborrecimento, da

²⁸ BOSI. *Machado de Assis: o enigma do olhar*, p. 155.

²⁹ BOSI. *Machado de Assis: o enigma do olhar*, p. 44.

³⁰ PESSOA. *A segunda vida de Brás Cubas*, p. 44. Grifo meu.

solidariedade do aborrecimento humano e do desdém dos finados aborda a voluptuosidade do nada a partir de sua relação com as noções supracitadas, mas não inclui um estudo do niilismo.

Em 2009³¹, o livro *Serenidade e fúria: o sublime assismachadiano*, de Ravel Giordano Paz, renovou a recepção crítica da poesia machadiana, dedicando-se a resgatar o diálogo vivo do escritor carioca com o Romantismo, sob o prisma de um conceito preeminente na estética romântica: o sublime. O ponto crítico do trabalho é a hipótese de que a arte de Machado de Assis é mais fiel ao sublime romântico do que o próprio romantismo pôde ser. Tratando-se, aqui, de uma fidelidade sentimental e livre (libertária), na medida em que o escritor carioca mobiliza o sublime em sua instabilidade constitutiva.

Giordano Paz mostra que o sublime machadiano se configura como herança e problematização do idealismo romântico dos filósofos e escritores europeus. A tensão entre vida e morte, constitutiva do sublime romântico, seria um componente fundamental da obra machadiana, visível em sua implacável desmistificação do sentimentalismo romântico e na constatação de uma miséria universal, que o amor, longe de redimir, agrava: “A esse respeito, o lugar ocupado pela filosofia de Quincas Borba nos dois romances em que ela se faz presente é bastante sugestivo: tentando superar esse niilismo, também ela não faz senão agravá-lo”³².

Em 2012, Luis Eustáquio Soares publicou um estudo dedicado ao tema do niilismo, o terceiro na história da recepção crítica machadiana. Seu artigo “Cinismo, niilismo e utopia” aborda o caráter paradigmático do niilismo na obra de Machado, apresentando uma breve e sugestiva análise da problemática em questão. Soares avalia que o niilismo é o dispositivo através do qual tentamos nos fazer modernos destacando a morte num mundo sem Deus e, por conseguinte, sem salvação na vida eterna: “O niilismo espalha a morte em tudo porque sabe que tudo que reluz não é o ouro da eternidade, mas a respiração do que morre, morrerá”³³.

Soares observa que o autor de *Memórias Póstumas de Brás Cubas* constitui um exemplo singular de uso criativo do niilismo na ficção brasileira, na medida em que desconstrói mitos, verdades e valores, não deixando pedra sobre pedra, a fim de fazer valer a onipresença da morte:

³¹ Em 2009, eu publiquei um artigo cujos argumentos já eram, no essencial, os mesmos que posteriormente apresentei no anteprojeto que deu origem a esta tese. O trabalho é o primeiro, após o de Octávio Brandão, dedicado ao tema do niilismo na obra de Machado de Assis. Cf. SANTOS. Nietzsche, Machado e o niilismo.

³² PAZ. *Serenidade e fúria*, p. 169.

³³ SOARES. Cinismo, niilismo e utopia, s. p.

tal como o defunto autor/narrador de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, é o ponto de vista da morte, logo do niilismo, que cria o contexto favorável para que, cnicamente, ela, a morte, quando nos observa mortalmente, venha a rir, sem vergonha alguma, de nossas vãs atribulações, preocupações, apegos, verdades, idealizações, desprezos, autodesculpas, hipocrisias, roubos, limitações³⁴.

Controvérsias à parte, os leitores de Machado reconhecem a relação de sua literatura com o niilismo, galhofeiramente identificado na expressão “voluptuosidade do nada” – conforme as palavras que Pandora dirige a Brás Cubas em seu delírio. Entretanto, nenhum dos críticos supracitados preocupou-se em aprofundar uma teoria do niilismo. Tal lacuna é o que esta tese tenta preencher, mostrando que, no tratamento ficcional, o niilismo é limado, ganhando algumas características e perdendo outras. Mas essa revisão bibliográfica não se encerra com a celebração da falência do olhar crítico sobre o tema do niilismo na obra de Machado de Assis. Os autores supracitados detectaram aspectos cruciais da ficção machadiana, alguns dos quais coincidem com as preocupações mais profundas desta tese. No entanto, as descobertas dos críticos mostram a indefinição do que seriam o “niilismo” e o escritor a ele filiado, de forma que se mostra pertinente buscar a resposta na obra do próprio Machado.

A ausência de um mergulho mais profundo na abordagem do niilismo por parte da fortuna crítica machadiana reside no fato de não se ter levado em conta a história e os desdobramentos do conceito filosófico em questão. Tal empreendimento será cumprido nos capítulos seguintes, que traçam uma história do niilismo no século XIX, investigando suas origens, seu desenvolvimento na Europa oitocentista e o modo como Machado de Assis maneja ficcional e filosoficamente tal conceito em suas obras.

³⁴ SOARES. Cinismo, niilismo e utopia, s. p.

1.2. Nenhuma filosofia?

O teor filosófico inerente à obra de Machado de Assis ocupa, desde o início de sua recepção, os leitores críticos. Uma vez que o campo recepcional da obra machadiana é o mais amplo da literatura brasileira, nessa tentativa de encontro do literário com o filosófico a profícua fortuna crítica do escritor percorreu diversos caminhos e alcançou diferentes respostas. De minha parte, busco identificar algumas das possibilidades abertas ao pensamento filosófico pela obra de Machado de Assis, tendo em vista o fenômeno do niilismo.

Uma cautela se impõe de imediato: Jeanne Marie Gagnebin alerta que o estudo da presença de teorias ou conceitos filosóficos em obras literárias, apesar de válido e útil, é limitado e só poderá vir a constatar que na ficção de qualquer escritor os conceitos filosóficos são transformados pela forma literária (por natureza imprecisa, metafórica) e não correspondem exatamente às suas fontes originais:

Uma abordagem bastante comum da problemática filosofia/literatura consiste em analisar a presença de teorias ou de doutrinas filosóficas na obra de um escritor ou de um poeta: por exemplo, a presença de Spinoza em Goethe, de Schopenhauer ou Bergson em Proust, de Adorno ou Nietzsche em Thomas Mann, de Heidegger em Clarice Lispector. Não nego o interesse dessas análises quando apontam para a elaboração estética de elementos históricos singulares, retomados e transformados pela escritura literária. Mas trata-se, então, de também mostrar como se dão, na obra literária específica, tal retomada e tal transformação, isto é, não só quais “conteúdos filosóficos” estão presentes ali, mas como são transformados em “conteúdos literários”³⁵.

Advirto que o leitor não encontrará aqui um estudo das fontes filosóficas de Machado, tampouco uma interpretação da obra machadiana à luz de algum filósofo ou teórico. Também não defendo a simples aplicação instrumental de conceitos filosóficos na análise de sua obra, porque o texto ficcional não pode ser mero suporte de uma leitura filosófica. Como o conteúdo filosófico – o problema do niilismo – se transforma em conteúdo literário na prosa de Machado de Assis é o que vamos descobrir no decorrer desta tese.

Considerando-se que literatura e filosofia são duas ordens de discurso distintas, importa dizer que o leitor não receberá de antemão uma proposição normativa sobre as diferenças e os domínios respectivos dos discursos literário e filosófico, porque, se

³⁵GAGNEBIN. *Lembrar escrever esquecer*, p. 201.

reconhecidas essas diferenças, as obras de Machado as desafiam, conjugando filosofia e literatura de tal modo que conteúdo filosófico e forma literária tornam-se indissociáveis – a ficcionalidade da teoria e a força teórica da ficção criam uma porosidade entre literatura e filosofia.

Aceitando-se que as diferenças e semelhanças articulam-se num terreno móvel, o que não se deve confundir “com a defesa ingênua da superposição do ficcional sobre outras formas de discurso, cuja autonomia, diferença e finalidade permanecem, em cada caso, resguardadas”³⁶, e evitando tomar literatura e filosofia como categorias universais, a tese toma forma a partir da colaboração entre essas duas disciplinas, buscando os seus diversos pontos de entrelaçamento.

Tomemos então um caso exemplar de entrelaçamento entre literatura e filosofia, o de Benedito Nunes, autodeclarado híbrido de crítico literário e filósofo. Ele ensina a não aplicar a filosofia ao conhecimento da literatura, na tentativa de uma pretensa crítica filosófica. Tampouco, recomenda Nunes, se deve fazer da literatura um instrumento de figuração de teorias, reduzindo o exercício crítico à paráfrase do pensamento de filósofos. Sob o foco prioritário da estrutura narrativa da obra literária, é preciso buscar a “verdade” da obra enquanto ficção: “Nada melhor do que o seu *modus operandi*, o seu *como*, para nos dar uma ideia da exigência de verdade que a norteia”³⁷.

Mas deixemos com Machado de Assis a última palavra a respeito. Para atentarmos aos pontos de entrelaçamento entre as experiências literária e filosófica na prosa machadiana, não podemos perder de vista o contexto social. No século XIX mais de 70% da população brasileira era analfabeta, as referências culturais da elite estavam do outro lado do oceano e o acesso à informação era difícil e restrito a poucos, o que determinou condições adversas para o florescimento da literatura e da filosofia, assim como para a produção e circulação de bens culturais. Por isso, “não surpreende que os livros fossem lançados ao público como pedras ao poço, fato de que os escritores desde cedo se ressentiram”³⁸.

No primeiro recenseamento geral do Império do Brasil, em 1872, foi apresentado um quadro da população livre considerada em relação ao sexo, estado civil, raça, religião, nacionalidade e grau de instrução, arranhando a imagem ufanista construída pelo discurso oficial e reforçada por muitos escritores românticos. Hélio de Seixas Guimarães, em seu estudo sobre o público de literatura do Oitocentos, resume o resultado do referido censo:

³⁶ FREITAS. *Contradições da modernidade*, p. 20.

³⁷ NUNES. *No tempo do niilismo e outros ensaios*, p. 198.

³⁸ GUIMARÃES. *Os leitores de Machado de Assis*, p. 69.

Em 1872, apenas 18,6% da população livre e 15,7% da população total, incluindo os escravos, sabiam ler e escrever, segundo os dados do recenseamento; entre a população em idade escolar (6 a 15 anos), que somava 1.902.454 meninos e meninas, apenas 320.749 frequentavam escolas, ou seja, 16,9%. Já em 1890, a porcentagem diminuiu: apenas 14,8% sabiam ler e escrever. Ainda segundo o censo de 1872, que apurou uma população de quase 10 milhões de habitantes, apenas 12 mil frequentavam a educação secundária e havia 8 mil bacharéis no país. Esses dados indicam o leitorado potencial, o que significa que o número de pessoas efetivamente capazes de ler e escrever era certamente muito menor³⁹.

O esforço de interlocução com o míngua público leitor foi uma constante nas narrativas de Machado. Exemplar é o defunto autor Brás Cubas, que recorrentemente interrompe a narrativa e se dirige ao leitor, mesmo que de modo agressivo e irônico. A evocação e a qualificação do leitor chegam a ser obsessivas, transformando a sua escassez em princípio de escrita: fino leitor (prólogo), leitor amigo (cap. XV), leitor circunspecto (XXXII), amado leitor (XLIX), leitor obtuso (XLIX), leitora pálida (LXIII), curioso leitor (LXX), leitor pacato (XCVIII) e leitor ignaro (CXVI).

No Brasil analfabeto, patriarcal e escravocrata, o *ethos* aristocrático valorizava o saber ornamental, que era apenas verniz, *status* social, não instrumento de conhecimento e ação. De acordo com Sérgio Buarque de Holanda, possuir uma educação humanística constituía verdadeiro sinal de classe:

O trabalho mental, que não suja as mãos e não fatiga o corpo, pode constituir, com efeito, ocupação em todos os sentidos digna de antigos senhores de escravos e dos seus herdeiros. Não significa forçosamente, neste caso, amor ao pensamento especulativo – a verdade é que, embora presumindo o contrário, dedicamos, de modo geral, pouca estima às especulações intelectuais – mas amor à frase sonora, ao verbo espontâneo e abundante, à erudição ostentosa, à expressão rara. É que para bem corresponder ao papel que, mesmo sem o saber, lhe conferimos, inteligência há de ser ornamento e prenda, não instrumento de conhecimento e ação⁴⁰.

Esse cenário só começou a mudar em meados do século XX. Ainda que o imperador Pedro II e o Barão de Mauá, interessados que a ciência ajudasse a modificar o panorama nacional, tenham patrocinado a ampliação dos horizontes científicos do país, até o fim do século XIX os investimentos em educação limitaram-se ao mínimo necessário à manutenção da própria máquina do Estado. Não existiam universidades, bibliotecas e museus

³⁹ GUIMARÃES. *Os leitores de Machado de Assis*, p. 66.

⁴⁰ HOLANDA. *Raízes do Brasil*, p. 991.

eram escassos, o círculo científico era muito restrito e mulheres eram excluídas do sistema de educação⁴¹.

Nesse ambiente não-esclarecido, hostil à razão, ao *theorein* e até mesmo à *práxis* – afinal, os escravos eram as mãos e os pés dos senhores – a filosofia permaneceu um campo pouco fértil, com muitos autores que limitaram-se ao “nosso sestro nacional das citações estrangeiras”⁴². Um precário autodidatismo foi a solução encontrada pelos pensadores que desejavam refletir sobre a realidade brasileira, sendo que apenas alguns poucos elaboraram perspectivas filosoficamente relevantes para o Brasil.

Ainda que a filosofia praticada no Brasil tenha uma história de quase 500 anos, com características próprias e alguns autores importantes, até o século XX, ela ocupou papel secundário na formação do pensamento brasileiro. O mesmo não se pode dizer da literatura, que conseguiu florescer durante os tempos de indigência:

A contrário da literatura, a filosofia – ou melhor, a leitura de livros de filosofia – sempre ocupou um lugar subalterno na evolução de conjunto da cultura nacional; não se prestando à representação da realidade, compreende-se que ficasse à margem do empenho construtivo do qual a atividade literária era a viga mestra. Vinha dessa posição deslocada seu permanente girar em falso, abundantemente ilustrado pelas bisonhas digressões de nossos homens de cultura no domínio das letras filosóficas⁴³.

Muitos literatos-filósofos, dentre os quais podemos incluir Machado de Assis, foram capazes de produzir obras que expressam algumas das mais relevantes intuições filosóficas de nossa história cultural. A literatura preencheu a seu modo a lacuna deixada pela filosofia, criando operadores conceituais e padrões que serviram para orientar e dar forma ao pensamento, produzindo autênticas expressões de uma reflexão filosófica de caráter original. Como bem observou Antonio Candido:

Constatemos de início (como já tive oportunidade de fazer em outro escrito) que as melhores expressões do pensamento e da sensibilidade têm quase sempre assumido, no Brasil, forma literária. [...] diferentemente do que sucede em outros países, a literatura tem sido aqui, mais do que a filosofia e as ciências humanas, o fenômeno central da vida do espírito⁴⁴.

⁴¹ Cf. FREITAS. *Charles Frederick Hartt, um naturalista no império de Pedro II*, p. 25-46.

⁴² ASSIS. *Balas de Estalo*, p. 528.

⁴³ ARANTES. *Um departamento francês de ultramar*, p. 2.

⁴⁴ CANDIDO. *Literatura e Sociedade*, p. 136.

Não se trata de demonizar essa configuração, mas sim de pensar a condição brasileira para além da tradição europeia, o que demanda uma reflexão sobre as limitações da filosofia ocidental – limites que, como veremos no decorrer desta tese, de certa forma foram traçados por Machado, que, desde 1879, já alertava que “o influxo externo é que determina a direção do movimento; não há por ora, no nosso ambiente, a força necessária à invenção de doutrinas novas”⁴⁵.

A precariedade do meio intelectual, objeto frequente da indignação de filósofos europeus oitocentistas como Schopenhauer e Nietzsche, “deixará de ser percebida por Machado como pura negatividade e/ou contingência externa à atividade literária, passando a ser tratada como condição inerente à produção literária no Brasil”⁴⁶. Enquanto os dois solitários filósofos alemães se colocavam aristocraticamente numa esfera à parte, o fundador da Academia Brasileira de Letras tratava a indigência intelectual predominante em seu tempo como consequência de uma sociedade fundada em poderosos procedimentos de exclusão sobre os quais a produção literária deve refletir⁴⁷.

Ao longo da história, as elites brasileiras procuraram se desenvolver à imagem e semelhança da Europa – muito se fez sob e para o olhar do europeu, quer seja para imitá-lo, quer para rejeitá-lo. Sintomática é a exasperação de Sílvio Romero, que, a partir de uma perspectiva evolucionista, compreendia a situação cultural e intelectual da sociedade brasileira como atrasada em relação à Europa:

[O brasileiro] há de continuar a seguir o seu fadário: andar em massa mais de um século atrás dos povos inteligentes e produtores, repelindo-lhes as grandes idéias e, quando melhor inspirado por alguns raros indivíduos, representar o papel de compilador, e este mesmo atrasado sempre uns cinquenta anos, pelo menos⁴⁸.

A nossa relação filial com a Europa é abordada a partir de uma tensão de base com o conquistador que invadiu nossas terras, nos colonizou e impôs sua língua, religião e cultura. Autores como Romero, fascinados com o bando de ideias novas que chegavam da Europa, viam os brasileiros como bárbaros que precisavam receber um banho de civilização – contrariando, assim, a própria etimologia da palavra grega, que se refere ao estrangeiro.

⁴⁵ ASSIS. *A Nova Geração*, p. 1262.

⁴⁶ GUIMARÃES. *Os leitores de Machado de Assis*, p. 104.

⁴⁷ Cf. CEI. Machado de Assis educador.

⁴⁸ ROMERO. *A Filosofia no Brasil*, p. 136.

Machado de Assis, ao contrário de Silvio Romero, não ficou preso aos “encantos do *transoceanismo*, ao europeísmo que enfeitiçou tantos dos nossos intelectuais”⁴⁹. Acerta, pois, Afrânio Coutinho, ao afirmar que “Há até em nosso grande criador uma preocupação insistente em ridicularizar os sistemas filosóficos, de satirizar a cega confiança dos autores nas próprias filosofias, e de modo geral, a confiança na ciência e na razão humana”⁵⁰.

Em 1873, no torvelinho da modernização do Rio de Janeiro, então capital do Império, o jovem Machado buscava se situar entre o transoceanismo e a necessidade de afirmação da cultura autóctone da jovem nação. A esse respeito, publicou no periódico *O Novo Mundo*, em Nova Iorque, o clássico ensaio conhecido como “Instinto de Nacionalidade”:

Não há dúvida que uma literatura, sobretudo uma literatura nascente, deve principalmente alimentar-se dos assuntos que lhe oferece a sua região; mas não estabeleçamos doutrinas tão absolutas que a empobrecam. O que se deve exigir do escritor, antes de tudo, é certo sentimento íntimo, que o torne homem do seu tempo e do seu país, ainda quando trate de assuntos remotos no tempo e no espaço⁵¹.

A partir dos anos 1880, Machado segue essa recomendação e desloca assuntos de matriz europeia, que, na Corte brasileira, eram remotos no tempo e no espaço, reconfigurando-os a partir de certo sentimento íntimo. Nesse sentido, o deslocamento de um conceito filosófico como o de niilismo é duplo. Deixa de ser o que era ao sair de seu contexto sistemático de pensamento e passa a ser algo ambíguo e bifronte ao ser manuseado com a pena da galhofa.

A propósito desses deslocamentos, o tcheco-brasileiro Vilém Flusser, da perspectiva privilegiada de um filósofo europeu imigrado no Brasil, observou que sempre haverá uma defasagem entre Brasil e Europa, de tal modo que todo aquele que procura compreender a situação brasileira com categorias importadas da filosofia está condenado ao malogro, pois os modelos originais se misturam com elementos locais produzindo um ecletismo que os converte em “conversa fiada”:

Para oferecer apenas exemplos do ecletismo brasileiro em filosofia: positivismo mágico, análise lógica espírita, cabalismo marxista, *zen* catolicismo, vitalismo espinozista (o autor está pronto, sob desafio, a nomear os respectivos autores). É possível chamar-se tais ecletismos de loucuras,

⁴⁹ COSTA. *Panorama da história da filosofia no Brasil*, p. 43.

⁵⁰ COUTINHO. *A filosofia de Machado de Assis*, p. 48.

⁵¹ ASSIS. Notícia da atual literatura brasileira, p. 1205.

não no sentido estritamente clínico do termo, senão no sentido de evidência de alienação violenta de uma burguesia defasada. A tendência para o ecletismo se manifesta também na prontidão de aceitar o “mais novo” (no sentido de: último a ser comunicado) e tomá-lo como mais um retalho a ser acrescentado na colcha⁵².

Não se trata, aqui, de repetir o velho bordão colonizador e lamuriar que o conhecimento nos países ditos “subdesenvolvidos” se apresenta sempre defasado em relação às nações supostamente “desenvolvidas”, em função de sua situação de dependência para com esses centros avançados e o consequente estatuto mimético dos esforços intelectuais brasileiros. Trata-se, antes, de avaliar a tensão entre culturas hegemônicas e não hegemônicas tendo em vista transformação da condição periférica em fator potencialmente produtivo, como fez Machado.

O escritor acompanhou a origem da primeira série dos ecletismos disparatados citados por Flusser. Na segunda metade do século XIX, estiveram em voga várias correntes filosóficas importadas da Europa, como materialismo, positivismo, evolucionismo, monismo, hartmannismo, liberalismo, anarquismo, dentre outras. Em sua maioria, essas concepções eram mal compreendidas ou absorvidas de modo parcial e seletivo, revelando a disparidade entre a sociedade brasileira e o pensamento europeu.

José Murilo de Carvalho avalia que, apesar da confusão ideológica, a partir da qual as ideias combinavam-se das maneiras mais esdrúxulas na boca do povo e na pena dos escritores, seria enganoso descartar as noções da época como simples desorientação: “Tudo era, sem dúvida, um pouco louco. Mas havia lógica na loucura”⁵³. Tal lógica foi compreendida por Machado de Assis. O escritor, movido por uma fina intuição da feição ornamental da filosofia no Brasil, tornou-se um mestre em reiterar o deslocamento das nossas ideias fora do lugar, ou ideias sem pernas, em nível formal, revelando o desacordo que havia no país entre as teorias, ideologias e o contexto no qual estas se inseriam.

Enquanto na Europa os diferentes estilos de época nas artes e correntes na filosofia costumam apresentar conexões internas com a realidade histórico-social na qual se inserem, no Brasil as condições materiais, históricas e políticas pouco influenciaram as ideias e raras vezes foram transformadas pelas mesmas: “um latifúndio pouco modificado viu passarem as maneiras barroca, neoclássica, romântica, naturalista, modernista e outras, que na Europa acompanharam e refletiram transformações imensas na ordem social”⁵⁴.

⁵² FLUSSER. *Fenomenologia do Brasileiro*, p. 87.

⁵³ CARVALHO. *Os bestializados*, p. 42.

⁵⁴ SCHWARZ. *Ao vencedor as batatas*, p. 25.

As “ideias sem pernas”, a “falta de seriação nas ideias”, as “ideias fora do lugar”, e o “ecletismo brasileiro” identificados respectivamente por Machado de Assis, Silvio Romero, Roberto Schwarz e Vilém Flusser, formam uma colcha de retalhos de filosofias e ideologias importadas, inadequadas para a compreensão da realidade brasileira, podendo ser consideradas verdadeiras loucuras, vide o Humanitismo do louco-filósofo Quincas Borba e a obra “supinamente filosófica” de Brás Cubas.

Não se trata, aqui, de demonizar essas ideias fora do lugar, mas de assumir tal indigência a partir das novas possibilidades que elas abrem – em especial a possibilidade de fazer galhofa. Reveladora é a teoria do medalhão, que alveja o vício das palavras grandiloquentes com riso zombeteiro, mostrando de que modo as ideias eram transformadas em signo material de distinção, anulando qualquer potencial reflexivo. A lição do pai de Janjão resume como deve se comportar um medalhão, indivíduo posto em posição de destaque, mas sem mérito para tal:

Sentenças latinas, ditos históricos, versos célebres, brocados jurídicos, máximas, é de bom aviso trazê-los contigo para os discursos de sobremesa, de felicitação, ou de agradecimento. [...] Alguns costumam renovar o sabor de uma citação intercalando-a numa frase nova, original e bela, mas não te aconselho esse artifício: seria desnaturar-lhe as graças vetustas. Melhor do que tudo isso, porém, que afinal não passa de mero adorno, são as frases feitas, as locuções convencionais, as fórmulas consagradas pelos anos, incrustadas na memória individual e pública. Essas fórmulas têm a vantagem de não obrigar os outros a um esforço inútil. Não as relaciono agora, mas fá-lo-ei por escrito. De resto, o mesmo ofício te irá ensinando os elementos dessa arte difícil de pensar o pensado⁵⁵.

Com o predomínio da cultura livresca, as ideias eram transformadas em signo material de distinção. Disfarçada de filosofia, a retórica caricatural dos chavões e frases feitas servia de instrumento frágil e luzidio para a conquista e a manutenção do poder. A adesão às perspectivas intelectuais dos grandes centros e de seus nomes de prestígio, com seus projetos modernizadores, na maioria das vezes, era fruto do fascínio que visava apenas a reconhecimento e engrandecimento intelectual.

O medalhão é um tipo que se expressa na maioria dos personagens de Machado que alcançam prestígio social. Um exemplo é o bacharel Estevão, personagem de *A mão e a luva*, que, posto fizesse boa figura na academia, mais prezava do que amava a ciência do Direito. Suas aspirações eram vagas, intermitentes, vaporosas:

⁵⁵ ASSIS. *Papéis Avulsos*, p. 272.

Tinha leitura de uma e outra coisa, mas leitura veloz e à flor das páginas. Estevão não compreenderia nunca este axioma de lorde Macaulay – que mais aproveita digerir uma lauda que devorar um volume. Não digeriria nada; e daí vinha o seu nenhum apego às ciências que estudara. Venceu a repugnância por amor-próprio; mas, uma vez dobrado o Cabo das Tormentas disciplinares, deixou a outros o cuidado de aproar à Índia. [...] Opiniões não as tinha; alguns escritos que publicara durante a quadra acadêmica eram um complexo de doutrinas de toda a casta, que lhe flutuavam no espírito, sem se fixarem nunca, indo e vindo, alçando-se ou descendo, conforme a recente leitura ou a atual disposição de espírito⁵⁶.

Dentre os medalhões da obra machadiana destaca-se o bacharel Brás Cubas, rentista da Corte que ganhou de berço fortuna, certo poder e o título de “doutor”. Para o defunto autor, o estudo universitário era válido por seu caráter ornamental, pois, numa nação de analfabetos, propiciava insígnias de poder e nomeada: o diploma de bacharel, o título de doutor e o anel de grau:

A Universidade esperava-me com suas matérias árduas; estudei-as muito mediocrementemente, e nem por isso perdi o grau de bacharel; deram-mo com a solenidade do estilo, após os anos da lei; uma bela festa que me encheu de orgulho e de saudades – principalmente de saudades. Tinha eu conquistado em Coimbra uma grande fama de folião; era um acadêmico 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. 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 responsabilidade⁵⁷.

Brás não foi para a universidade em busca de conhecimento. Estudar na Europa foi um pretexto que Bento Cubas, o pai, encontrou para afastar o filho da prostituta Marcela, com quem ele se relacionou durante quinze meses e onze contos de réis. Sobressaltado com a desmedida do filho, Bento o enviou para estudar na Universidade de Coimbra, destino previsível, visto que esta instituição era uma das mais procuradas pela elite brasileira dos séculos XVIII e XIX⁵⁸.

São os diversos capítulos de *Memórias póstumas de Brás Cubas* em que a filosofia ocupa a risível função de verniz intelectual, provocando risos no leitor mais atento. Os seguintes títulos de capítulos são exemplares: “A idéia fixa” (IV), “Razão contra sandice”

⁵⁶ ASSIS. *A mão e a luva*, II, p. 323.

⁵⁷ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, XX, p. 654.

⁵⁸ “Os brasileiros que quisessem, e pudessem, seguir curso superior tinham que viajar a Portugal, sobretudo a Coimbra. Entre 1772 e 1872 passaram pela Universidade de Coimbra 1242 estudantes brasileiros”. CARVALHO. *Cidadania no Brasil*, p. 23.

(VIII), “O filósofo” (CIX), “Filosofia das folhas velhas” (CXVI), “O Humanitismo” (CXVII), “Teoria do Benefício” (CXLIX) e “Filosofia dos Epitáfios” (CLI). No capítulo VII, Brás Cubas se transforma na *Summa theologica* de Tomás de Aquino; no XXVII, a teoria das edições humanas de Brás discorda de Pascal: o homem não seria um “caniço pensante”⁵⁹, mas sim uma errata pensante. Em toda a obra encontramos galhofas em relação à filosofia e à racionalidade, na forma de reflexões, teorias, categorias e alegorias. De metafísica, só há casca, verniz intelectual e galhofa.

Se no Brasil vigora a regra da importação de ideias, vale observar que a figura do medalhão também foi importada da Europa. Nesse sentido, é importante deixar claro que a nulidade do pensamento filosófico no século XIX não era característica exclusiva da sociedade brasileira. Por exemplo, Razumíkhin, personagem de *Crime e Castigo*, obra de Dostoiévski publicada em 1866, se exaspera com os medalhões que também povoavam a Rússia:

Todos nós, todos sem exceção, no que se refere à ciência, ao desenvolvimento, ao pensamento, aos inventos, aos ideais, aos desejos, ao liberalismo, à razão, à experiência e tudo, tudo, tudo, tudo, ainda estamos na primeira classe preparatória do colégio! Nós nos contentamos em viver da inteligência alheia – e nos impregnamos! Não é verdade? Não é verdade o que estou falando? – gritava Razumíkhin, sacudindo e apertando as mãos de ambas as senhoras – Não é verdade?⁶⁰

“É claro que o Brasil não tem um controle monopólico sobre o tipo do medalhão”⁶¹, assevera o norte-americano Paul Dixon. A figura aparece em sociedades onde há fortes divisões de classes, quando elas fomentam a ascensão, mas dão recursos escassos para o aproveitamento das oportunidades. Países semifeudais como o Brasil e a Rússia do século XIX tinham as condições adequadas para tal mentalidade⁶². Em decorrência disso, Machado de Assis ironizou o banimento da filosofia no Brasil:

– Nenhuma filosofia?
– Entendamo-nos: no papel e na língua alguma, na realidade nada. “Filosofia da história”, por exemplo, é uma locução que debes empregar com freqüência, mas proíbo-te que chegues a outras conclusões que não sejam as

⁵⁹ “O homem não é senão um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante”. PASCAL. *Pensamentos*, §200 (347), p. 86.

⁶⁰ DOSTOIÉVSKI. *Crime e Castigo*, p. 214.

⁶¹ DIXON. *O chocalho de Brás Cubas*, p. 102.

⁶² Mas os grandes centros da Europa também não estavam livres desses tipos. Hegel, Schopenhauer e Nietzsche, por exemplo, se preocupavam com a indigência intelectual da vida acadêmica alemã. Cf. CEI. *Machado de Assis educador*.

já achadas por outros. Foge a tudo que possa cheirar a reflexão, originalidade, etc., etc⁶³.

Machado segue, aqui, a Luciano de Samósata, mestre da paródia e da ficção enquanto mecanismos de crítica do discurso filosófico. Esta postura crítica em relação à sabedoria, que é tratada com a pena da galhofa – tema da próxima seção – reverte em pura matéria de jogo ficcional a seriedade das escolas filosóficas e serve de alerta para compreendermos as nuances da forma como o niilismo – problema filosófico por excelência, mas articulado literariamente – aparece como um dos *Leitmotive* da obra de Machado de Assis.

⁶³ ASSIS. *Papéis Avulsos*, p. 275.

1.3. A tinta da melancolia e a pena da galhofa

“Sintamos bem a melancolia dos tempos”⁶⁴, sugere um cronista machadiano. A longa e rica tradição de estudos sobre a melancolia foi inaugurada com a medicina da escola de Hipócrates. Os gregos explicavam os distúrbios mentais como sintomas de um desequilíbrio entre os quatro humores básicos do corpo: o sangue, a linfa, a bile amarela e a bile (*kholé*) negra (*mélaina*), a que correspondiam os quatro temperamentos (*krases*, em grego; em medicina, fala-se ainda na “crase” para designar a composição de líquidos orgânicos): sanguíneo, fleumático, colérico e melancólico. A bile negra acumular-se-ia no baço, cujo nome em inglês, *spleen*, ainda hoje representa uma alusão ao estado melancólico. Os sintomas seriam torpor, terror, desânimo profundo, derramamento de sangue no interior de um órgão, acesso de loucura e outros males.

Aristóteles, suposto autor do *Problema XXX*, texto dedicado a esse *pathos*, ao mesmo tempo em que tinha como referência a concepção médica grega, partia de uma concepção ética da virtude (*areté*) que coloca o melancólico como um homem de gênio, alguém excepcional. “Por que razão todos os que foram homens de exceção, no que concerne à filosofia, à ciência do Estado, à poesia ou às artes são manifestamente melancólicos[...]?”⁶⁵, indaga o filósofo. Freud, posteriormente, endossa que o melancólico se aproxima “bastante do auto-conhecimento”⁶⁶.

Walter Benjamin observa que a doutrina dos sintomas da melancolia, tal como é exposta por Aristóteles no capítulo XXX dos *Problemata*, exerceu a sua influência durante mais de dois milênios. Não obstante, a codificação deste complexo de sintomas remonta à alta Idade Média, mais especificamente à doutrina do *humor melancholicus* da escola médica de Salerno, do século XII, que manteve-se em vigor até o Renascimento. Segundo o seu maior representante, Constantinus Africanus, a melancolia tem origem fisiológica:

... o *humor melancholicus* constitui o “complexo menos nobre”. A patologia dos humores via a causa dessas características no excesso do elemento seco e frio, dentro do organismo. Esse elemento era a bÍlis negra – *bilis innaturalis* ou *atra*, em contraste com a *bilis naturalis* ou *candida*, da mesma forma que o temperamento úmido e quente (sanguÍneo) se baseava no sangue, o úmido e frio (fleumático) se baseava na água, e o seco e quente (colérico), se baseava na bÍlis amarela. Além disso, para essa teoria o baço

⁶⁴ ASSIS. *A Semana*, p. 948.

⁶⁵ ARISTÓTELES. *O homem de gênio e a melancolia*, p. 81.

⁶⁶ FREUD. *Luto e melancolia*, p. 133.

era de importância decisiva para a formação da desastrosa bÍlis negra. O sangue “grosso e seco” que flui nesse Órgão e nele se torna dominante inibe o riso e provoca a hipocondria. A derivação fisiológica da melancolia – “ou é somente a fantasia, perturbando o espírito cansado, que por estar no corpo ama sua própria aflição?”, pergunta Gryphius – não podia deixar de impressionar profundamente o Barroco, que tinha tão claramente presente a miséria da criatura⁶⁷.

Na Europa medieval um novo termo aparecerá: acédia (do grego *akedia*, indiferença), palavra que hoje tem o sentido de abatimento do corpo e do espírito, enfraquecimento da vontade, inércia, tibieza, moleza, frouxidão, ou ainda melancolia profunda. A acédia, especialmente frequente em solitários, como os monges anacoretas que viviam no deserto próximo a Alexandria, era atribuída a um espírito maligno, o chamado demônio do meio-dia. Com o sol do deserto a pino e o enfraquecimento que isso causava, as “tentações” (preguiça, sonolência, desânimo) se faziam presentes com mais frequência e intensidade. Importante ressaltar que para os religiosos a melancolia não era uma doença, e sim pecado, resultante das tentações da carne e mediadas pelo mencionado demônio⁶⁸.

No século IX, autores árabes estabeleceram uma correlação astrológica entre humores e planetas. O humor sanguíneo corresponderia a Júpiter, o colérico a Marte e o fleumático a Vênus. A melancolia estaria sob o signo de Saturno, planeta distante, de lenta revolução – um astro pouco auspicioso. No corpo humano, Saturno governava o baço, sede da bile negra. A associação entre Saturno e melancolia era inevitável. Desde então o qualificativo “soturno”, corruptela de Saturno, é sinônimo de melancólico.

Durante a modernidade, a melancolia torna-se, na arte, um tema constante, como mostram numerosas peças de Shakespeare que, nesse sentido, captou bem a tendência da época. Exemplar é Hamlet, o príncipe melancólico, desiludido com o mundo e dotado de uma superior imaginação. Mas ninguém reflete melhor a melancolia do nobre do que o fidalgo Dom Quixote, o Cavaleiro da Triste Figura.

Em *Quincas Borba*, descobre-se que a disposição melancólica que marca a paisagem e as narrativas de Cervantes e Shakespeare, configurando Quixote e Hamlet, está no leitor: “Diz-se de uma paisagem que é melancólica, mas não se diz igual coisa de um cão. A razão não pode ser outra senão que a melancolia da paisagem está em nós mesmos, enquanto que atribuí-la ao cão é deixá-la fora de nós”⁶⁹.

⁶⁷ BENJAMIN. *Origem do drama barroco alemão*, p. 168-169.

⁶⁸ Cf. SCLIAR. O nascimento da melancolia, p. 136.

⁶⁹ ASSIS. *Quincas Borba*, XXVIII, p. 781.

O filósofo luso-brasileiro Matias Aires publicou, em 1752, um pequeno livro, intitulado *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens*, em que oferece um testemunho deveras premonitório sobre os desdobramentos dos romances de Machado: “a melancolia nos desterra para a solidão do ermo”⁷⁰. Os três narradores em primeira pessoa são solitários: Aires, o diplomata aposentado que não pode dar o que se chama de amor; o velho Bento Santiago, casmurro, de hábitos reclusos e calados; Brás Cubas que, após a missa de sétimo dia da mãe, foi meter-se sozinho numa velha casa de propriedade da família e, anos mais tarde, morreu sem ter deixado filhos. Afinidades eletivas conectam a melancolia de cada um: “Muitas são as melancolias deste mundo. A de Saul não é a de Hamlet, a de Lamartine não é a de Musset. Talvez as nossas, leitor amigo, sejam diferentes uma da outra, e nesta variedade se pode dizer que está a graça do sentimento”⁷¹.

A anatomia da melancolia, de Demócrito Júnior (pseudônimo de Robert Burton), publicada em 1621 e progressivamente revista e ampliada até 1638, apresenta um galhofeiro estudo médico dos efeitos do humor melancólico. Anatomia, como metáfora para análise e dissecação intelectual, era uma expressão bastante usada nessa época que viu o nascimento da anatomia humana. Em sua obra, concebida para que o estudante possa ler à toa, ante o púlpito ou no Liceu, mostra o que é a melancolia, com todas as suas espécies, causas, sintomas, prognósticos e diversas curas:

Meu propósito e empenho, no discurso que se segue, o de anatomizar esse humor da melancolia, através de todas as suas partes e espécies, pois se trata de um hábito, ou de uma doença regular, e filosófica e medicinalmente apresentar suas causas e sintomas, bem como suas diversas curas, para que possa ser melhor prevenida. Levado a este ponto pela generalidade e pelo intuito de fazer o bem, visto que seja uma doença tão frequente, como observa Mercuriale, *em nossos dias; tão recorrente*, diz Laurêncio, *nestes tempos miseráveis*, por tão poucos não sentirem seu ferrão. [...] Sendo uma doença tão penosa, tão comum, não sei onde poderia prestar um serviço mais geral e empregar melhor meu tempo do que prescrevendo meios de prevenir e curar essa enfermidade universal, essa epidemia, que com tanta força e frequência crucifica o corpo e a mente⁷².

Em sua minuciosa e digressiva anatomia, Burton observa que a melancolia tem várias descrições, notações e definições. Dentre as causas encontramos influência dos astros e do clima frio, ar ruim, maus espíritos, demônios, feitiços, excesso de bile negra, infecção

⁷⁰ AIRES. *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, §37, p. 37.

⁷¹ ASSIS. *A Semana*, p. 1185.

⁷² BURTON. *A anatomia da melancolia*: volume 1, p. 196. Grifos originais.

cerebral, angústia da alma, dieta ruim e hereditariedade. Os sintomas são: mal-estar, medo, tristeza, sofrimento, corrupção da imaginação e degeneração dos homens em bestas⁷³.

Seja a melancolia considerada doença, pecado, sintoma de genialidade ou todas essas coisas ao mesmo tempo, seus sintomas eram, para a maioria das pessoas, uma péssima notícia, porque a sociedade não estava disposta a tolerar perturbações mentais, ainda que estimulassem o intelecto. Não havia mais lugar para o “louco da aldeia” medieval, nem mesmo para o místico que, em seu delírio, ouvia vozes de santos. Os melancólicos, considerados desocupados, improdutivos, tinham uma destinação certa: o hospício⁷⁴.

Demócrito Júnior, autodeclarado *expert* no tratamento desse humor carrancudo, avalia que a melancolia é dificilmente curável, mas aponta que ela pode ser muito mitigada e abrandada, com a condição de que o doente esteja disposto a ser auxiliado. Sendo Burton teólogo e vigário, demonstra uma preocupação ética em relação à eficiência e legitimidade das curas mágicas praticadas em rituais de bruxaria, que eram proibidas. Dentre as curas indicadas para a melancolia, o livro recomenda expressamente o emprego tanto da prece quanto da medicina, não uma sem a outra, mas ambas juntas. Ele recomenda medicamentos, sangria, dieta, exercícios, esportes, banhos diversos e prática sexual moderada. Também prescreve o estudo de alguma arte ou ciência como sendo o melhor remédio para a melancolia – exceto, é claro, para os melancólicos cuja moléstia seja resultante do excesso de estudo⁷⁵.

Eça de Queirós, herdeiro de Burton e da tradição luciânica, escreveu ensaio sobre a decadência do riso e a psicologia da macambuzice (tristeza, taciturnidade, mau-humor), no qual avalia que a vida enfadada, a ausência da alegria e a perda do dom divino do riso são comportamentos típicos da sociedade européia finissecular: “Os homens de acção e de pensamento, hoje, estão implacavelmente votados à melancolia”⁷⁶.

No século XX, a seriedade do tratado médico de Burton foi questionada, porque de ponta a ponta percebe-se o riso sorrateiro do autor, que teria escrito uma brincadeira de classe com toda a gravidade necessária. Menções explícitas e implícitas a Luciano de Samósata indicam que a obra insere-se na tradição da sátira menipeia e, portanto, satiriza o discurso científico das anatomias típicas do século XVII. Apesar da causticidade, a obra adquiriu fama e ainda hoje é referência obrigatória nos estudos sobre esse *pathos*, apesar de o autor declarar que não diz nada de novo e de divergir em muitos aspectos das pesquisas contemporâneas de psicopatologia, psiquiatria e psicanálise.

⁷³ Cf. BURTON. *The Anatomy of Melancholy*, p. 291-415.

⁷⁴ Cf. SCLIAR. Pequena história da melancolia brasileira, s. p.

⁷⁵ Cf. BURTON. *The Anatomy of Melancholy*, p. 714-1140.

⁷⁶ QUEIROZ. Notas contemporâneas, p. 199.

Na medicina moderna, segundo Freud, a definição conceitual de melancolia é oscilante, apresentando-se sob várias formas clínicas. Não obstante, pode-se caracterizá-la “como um desânimo profundamente doloroso, uma suspensão do interesse pelo mundo externo, perda da capacidade de amar, inibição de toda atividade e um rebaixamento do sentimento de autoestima”⁷⁷, podendo resultar em autorrecreminações e autoinsultos.

Freud se propõe a esclarecer a essência da melancolia, comparando-a com o afeto normal do luto, que revela os mesmos traços, exceto um: falta nele a perturbação do sentimento de autoestima. No geral, o luto profundo, enquanto reação à perda de uma pessoa amada, contém o mesmo estado de ânimo doloroso da melancolia, caracterizado pela perda de interesse pelo mundo externo. A melancolia seria o luto patológico decorrente da perda de um objeto que, em última análise, seria o próprio eu.

A melancolia aparece, especialmente, diante de um dos poucos limites que o homem moderno não conseguiu ultrapassar: a morte. Se, por exemplo, diante da sociedade um homem como o que o personagem Brás Cubas representa pode tudo, por ter dinheiro e poder, diante da morte ele não pode nada. Por sinal, a morte da mãe é um momento crucial na formação do personagem-narrador, que o leva ao *pathos* da melancolia: “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”⁷⁸.

A indisposição diante da morte e da finitude da vida levou Brás Cubas a tentar inventar um emplastro anti-hipocondríaco “destinado a aliviar a nossa melancólica humanidade”⁷⁹. Num lance de ironia machadiana, tal medicamento para curar esse mal estar psicológico, ou espiritual, seria de uso externo, aplicado à pele. E galhofeiramente, a palavra emplastro, por extensão de sentido, também significa tarefa ou conserto mal executados, indivíduo doentio ou inútil.

Em 1928, *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*, de Paulo Prado, apresenta as grandes linhas de nossa formação cultural, oferecendo uma interpretação global da história brasileira com enfoque na melancolia. Ele avalia que esse estado de ânimo, alastrado pelo território nacional, de norte a sul, e a atravessar a sociedade em todas as classes, seria o traço definidor do caráter nacional:

No Brasil, o véu de tristeza se estende por todo o país, em todas as latitudes, apesar do esplendor da natureza, desde o caboclo, tão mestiçado de índio da

⁷⁷ FREUD. Luto e melancolia, p. 131.

⁷⁸ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, XXV, p. 658.

⁷⁹ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, II, p. 627.

bacia amazônica e dos sertões calcinados do Nordeste, até a impassibilidade soturna e amuada do paulista e do mineiro. Destacam-se somente nesse fundo de grisalha melancolia o gaúcho fronteiriço, mais espanholado com um folclore cavalheiresco levemente nuançado de saudade que o acompanha nas correrias revolucionárias – e o carioca, já produto de cidade grande e marítima, em contato com o estrangeiro e entregue ao lazaronismo do ambiente⁸⁰.

“Numa terra radiosa vive um povo triste”⁸¹, pontifica Prado, acreditando que o brasileiro possui uma predisposição quase natural à tristeza, compreendida como um mal fisiológico que se agravou como mal ideológico. Tal melancolia, gestada pela luxúria e cobiça do colonizador, teria sido agravada no século XIX pelo ideário romântico. O autor apresenta uma perspectiva pessimista, repleta de juízos reprobatórios, que construiu uma imagem negativa e até mesmo depreciativa do povo brasileiro.

Na medida em que a melancolia se emancipa de uma tendência depressiva, inclinada à inação e à perda de interesse pelo mundo, aderindo, em contrapartida, a uma postura de feição irônica, portanto ostensivamente crítica e, sobretudo, autocrítica, uma vez que encena o seu próprio drama, nos deparamos com um conúbio com a pena da galhofa.

A pena galhofa tem o intuito de romper com a gravidade dos fracassos e mortes relatadas, que aparecem aos montes durante as narrativas machadianas, descritas com *secura*, ou até com ironia. São muitos os falecimentos de personagens e as mortes simbólicas, dentre as quais os fracassos de Brás em casar com Virgília, conseguir uma cadeira no Parlamento, alcançar a celebridade e trazer a público o seu emplasto anti-hipocondríaco, destinado a aliviar a nossa melancólica humanidade; as mortes da mãe e do pai de Brás Cubas, de Nhã-Loló e Marcela; a suposta traição de Capitu; as mortes de Escobar, Ezequiel e Capitu; o fracasso de Bento em atar as duas pontas da vida; a loucura e a morte de Quincas Borba e Rubião; a morte de Flora; a morte inesperada do marido de Fidélia, a morte do Barão de Santa-Pia e a partida de Tristão e Fidélia, para citar apenas alguns exemplos. Enquanto recurso narrativo, a galhofa não apenas oferece leveza ao peso de gravidade do medo da morte e do fracasso, mas também faz gracejo com as ações imorais dos personagens, justificando ou dissimulando os inúmeros atos perversos e corruptos cometidos por figuras como Brás e Bento, proporcionando-lhes ainda ares de superioridade, negaceando seu inconformismo diante da finitude.

Com efeito, na obra machadiana o peso da melancolia vai aparecendo cada vez mais encoberto pela pena da galhofa. Há um duplo deslocamento do conceito de melancolia,

⁸⁰ PRADO. *Retrato do Brasil*, p. 67.

⁸¹ PRADO. *Retrato do Brasil*, p. 29.

que deixa de ser o que era ao sair de seu contexto sistemático de pensamento e passa a ser algo ambíguo e bifronte ao ser conduzido pela “pena da galhofa”, expressão que também é ambivalente, porque “pena” refere-se tanto à pequena peça metálica que se adapta a uma caneta, quanto à sanção aplicada como punição ou como reparação por uma ação julgada repreensível, ou ainda como sinônimo de compaixão, piedade e comiseração. Exemplar é uma conhecida passagem do prólogo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, que resume a natureza da obra:

Trata-se, na verdade, de uma obra difusa, na qual eu, Brás Cubas, se adotei a forma livre de um Sterne, ou de um Xavier de Maistre, não sei se lhe meti algumas rabugens de pessimismo. Pode ser. Obra de finado. Escrevi-a com a pena da galhofa e a tinta da melancolia, e não é difícil antever o que poderá sair desse conúbio. Acresce que a gente grave achará no livro umas aparências de puro romance, ao passo que a gente frívola não achará nele o seu romance usual; ei-lo aí fica privado da estima dos graves e do amor dos frívolos, que são as duas colunas máximas da opinião⁸².

Machado de Assis, pessimista bem-humorado, em boa parte de sua obra, especialmente a partir da publicação de *Memórias póstumas*, praticou um humor de base melancólica. Opostas e complementares, a galhofa e a melancolia configuram a prosa machadiana. A melancolia é a tinta com a qual o autor escreve, enquanto a galhofa é o procedimento de construção literária, a pena que conduz a tinta ao papel:

Qual é o verbo, na minha opinião? Leitor, eu entendo que o homem tem duas pernas para ir por dois caminhos. O verbo, a meu ver, depende do sujeito. Se o sujeito é sábio, o verbo é rir. *Ride, si sapias*. Se é melancólico, o verbo é chorar. *Sunt lacrymae rerum*. É a única solução razoável, porque atende ao temperamento de cada um⁸³.

O escritor consegue, numa mesma frase, ser melancólico e galhofeiro, trágico e cômico. A razão é que esse relacionamento entre galhofa e melancolia se dá sem repressão ou briga, assim como o antagonismo entre os irmãos Pedro e Paulo do romance *Esau e Jacó*: “A melancolia de um ia com a alma da casa, a alegria de outro destoava desta, mas tais eram uma e outra que, apesar da expansão da segunda, não houve repressão nem briga”⁸⁴.

Segundo Walter Benjamin, a teoria da disposição melancólica ensina que o alheamento contemplativo “levava facilmente a um abismo sem fundo”⁸⁵. Ao beirar o abismo,

⁸² ASSIS. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, “Ao leitor”, p. 625-626.

⁸³ ASSIS. *A Semana*, p. 1141.

⁸⁴ ASSIS. *Esau e Jacó*, LXV, p. 1162.

⁸⁵ BENJAMIN. *Origem do drama barroco alemão*, p. 165.

Machado lança mão da galhofa: “A leitora, que é minha amiga e abriu este livro com o fim de descansar da cavatina de ontem para a valsa de hoje, quer fechá-lo às pressas, ao ver que beiramos um abismo. Não faça isso, querida; eu mudo de rumo”⁸⁶.

“Nem todos podem fitar o abismo”⁸⁷, alerta o cronista de “A Semana”. O solitário Nietzsche, autor versado no assunto, propôs uma ciência jovial para conhecer o lado horrível e questionável da existência e uma arte zombeteira para afirmá-la⁸⁸. Seu testemunho é coerente com os desdobramentos da posição de Machado:

Parece que nos sabemos demasiado quebradiços e, talvez, até já quebrados e incuráveis; parece que nós tememos essa mão da vida, que deve nos despedaçar, e refugiamo-nos em sua aparência, em sua falsidade e variegada trapaça; parece que nós somos alegres porque somos monstruosamente tristes. Nós somos sérios, nós conhecemos o abismo: *por isso* defendemo-nos contra toda a seriedade⁸⁹.

Oswaldo Giacoia nota que um procedimento tipicamente nietzschiano (e eu acrescento: machadiano) é “o emprego daquela ironia cortante, maldosa, que produz um distanciamento crítico em relação aos mais bem-guardados artigos de fé da metafísica dogmática”⁹⁰. Galhofeiros, esses dois autores expõem ao ridículo a solene seriedade característica dos fundamentos pretensamente inabaláveis da civilização. O humor refinado e a ironia que permeiam o estilo de Nietzsche – e também de Machado – são coerentes com a percepção deles de que a distorcida moral burguesa-cristã que queriam denunciar tinha seu alicerce na aparência de seriedade, circunspeção e gravidade. A esse respeito, lembremos principalmente o §294 de *Além do bem e do mal*. Nele, Nietzsche sugere uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade de seu riso, colocando no topo os capazes de uma *risada de ouro*, aquela capaz de explodir os majestosos edifícios dogmáticos:

O vício olímpico. – Não obstante aquele filósofo que, como autêntico inglês, tentou difamar o riso entre as cabeças pensantes – “o riso é uma grave enfermidade da natureza humana, que toda cabeça pensante se empenharia em superar” (Hobbes) – eu chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade do seu riso – colocando no topo aqueles capazes da *risada de ouro*. E supondo que também os deuses filosofem, como também algumas deduções já me fizeram crer, não duvido que eles também saibam rir de maneira nova e sobre-humana – e às custas de todas as

⁸⁶ ASSIS. *Dom Casmurro*, CXIX, p. 1052.

⁸⁷ ASSIS. *A Semana*, p. 1009.

⁸⁸ “Talvez eu seja quem melhor sabe porque somente o homem ri: o solitário sofre tão profundamente que precisou inventar o riso. O animal mais infeliz e melancólico é, ao menos, o mais alegre e sereno”. NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, p. 571.

⁸⁹ NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, p. 79.

⁹⁰ GIACOIA JÚNIOR. *Nietzsche X Kant*, p. 195.

coisas sérias! Os deuses gostam de gracejos: parece que mesmo em cerimônias religiosas não deixam de rir⁹¹.

Seria Machado de Assis capaz da risada de ouro? O humor do escritor brasileiro – porventura tenhamos aqui uma significativa distinção em relação a Nietzsche – não quer dar golpes de martelo (ou machado) para demolir os edifícios da metafísica, mas sim pagar com piparotes: “os piparotes apenas roçam o corpo, chamando-o à cena; não têm o intuito visível de marteladas. O piparote de Machado de Brás e Quincas abala, não demole; destrona, não destrói”⁹².

Nietzsche, ao filosofar com o martelo, tem o intuito de assumir a responsabilidade por uma transvaloração dos valores, promovendo, assim, o *crepúsculo dos ídolos*. O que significa não apenas destruir os antigos valores, derrubar a lei antiga, mas também o próprio espaço que ocupavam, o do mundo ideal, pretensamente verdadeiro. Assim, defende o filósofo, alcança-se a possibilidade de se completar o niilismo e ganhar a condição necessária à instauração de novas maneiras de avaliar⁹³.

Machado, despretensioso, ri das panaceias, pois sabe que elas levam a desarranjos sociais impensáveis, muito maiores do que aqueles que a panaceia diz combater. Como ironista, quiçá moralista, quer denunciar, intervir, fazer avançar, abalar e destronar os valores socialmente partilhados, mas para construir, não destruir. A crítica machadiana é, pois, um princípio democrático de aperfeiçoamento e não um instrumento de negação absoluta.

Os narradores machadianos escrevem seus textos com a pena da galhofa, purificando seus relatos do cheiro da flor amarela, a fim de sobrepujar a melancólica decadência da vida: “A vida é tão aborrecida, que não vale a pena atar as asas às melancolias de arribação. Voai, melancolias!”⁹⁴.

Machado usava o humor como recurso estratégico de escrita, por sua vitalidade, poder corrosivo e função medicinal de purgar o corpo e o espírito dos humores melancólicos. O efeito humorístico muitas vezes aponta para a inobservância das normas sociais, provocando reflexão.

Os valores socialmente partilhados são radical e continuamente postos em dúvida por Machado, que sabe que os termos com os quais são descritas nossas expectativas de

⁹¹ NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*, § 294, p. 195. Grifos originais.

⁹² SALGUEIRO. *Prosa sobre prosa*, p. 21.

⁹³ Existem volumosas críticas ao projeto nietzschiano, considerando-o uma tentativa de explodir o marco do racionalismo ocidental. Como o propósito desta tese não é estudar a obra de Nietzsche, mas sim a de Machado, uma discussão sobre o tema me desviaria do meu caminho. Cf. HABERMAS. *O discurso filosófico da modernidade*. Contra a demonização apressada de Nietzsche no pós-guerra cf. CANDIDO. *O Portador*.

⁹⁴ ASSIS. *A Semana*, p. 1281.

justificação estão sempre sujeitos a mudanças, devido à contingência histórico-cultural de todo vocabulário de descrição de critérios normativos de justificação: “Na ficção de Machado, o ironismo surge como uma postura ético-filosófica em relação à vida, que auxilia a revelar as falhas na conduta humana”⁹⁵.

Esse humor de base melancólica perpassa a obra machadiana de ponta a ponta. Não por acaso um dos seus primeiros textos críticos, da série “Ideias vagas”, escrito aos dezessete anos e publicado na *Marmota Fluminense*, em 31 de julho de 1856, versou justamente sobre *a comédia moderna*, prenunciando a natureza inquietadora do seu humor da obra madura, que deriva da sua qualidade de visão problematizadora⁹⁶.

Em 1861, ao estreiar como comediógrafo, com a pequena comédia *Desencantos: fantasia dramática*, trabalhou o estilo da comédia curta, em um ato, com personagens lançando mão da linguagem cifrada e dos ditos espirituosos. Nessa peça, já se esboça o contexto social que estará presente na maioria das suas obras, o da alta sociedade brasileira de seu tempo:

a comicidade está centrada nos diálogos em que predominam os chistes, a ironia, o humor, as réplicas inteligentes, o brilho do raciocínio rápido. Os personagens revelam-se pelo que falam e pelo pouco que fazem, pois estamos diante de comédias de ação rarefeita, nas quais os enredos não apresentam grandes conflitos. As situações criadas por Machado são pontos de partida para uma observação por vezes sutil, por vezes brincalhona da natureza humana, apreendida em suas virtudes e defeitos, quase sempre pelo ângulo do sentimento amoroso. Evidentemente, são comédias que não têm o mesmo alcance crítico ou a mesma densidade dos melhores romances e contos do escritor⁹⁷.

Antonio Candido informa que humorismo, pessimismo e ironia, ao longo da década de 1890, já se tornavam palavras recorrentes entre os críticos e leitores de Machado, que viam nele um grande escritor devido a qualidades por vezes contraditórias. O humor aparecia como uma característica que distinguia Machado de outros escritores brasileiros até então: “Ironia *fina*, estilo *refinado*, evocando as noções de ponta aguda e penetrante, de delicadeza e força juntamente”⁹⁸.

A ironia moralista, que troça os vícios, e a ironia ideológica, que simula apologia à classe dominante para melhor denunciá-la, ao desajustarem o sentido imediato e o textual de

⁹⁵ MARGUTTI. Machado, o brasileiro pirrônico?, p. 205.

⁹⁶ Cf. ASSIS. *Miscelânea*, p. 993.

⁹⁷ FARIA. O comediógrafo, p. 12. Cf. ASSIS. *Teatro*, p. 875-897.

⁹⁸ CANDIDO. Esquema de Machado de Assis, p. 115. Grifos originais.

determinada expressão ou frase, tornavam Machado um autor bifronte, ambíguo, de difícil classificação, como notou José Veríssimo:

O Sr. Machado de Assis não é um romântico, nem um naturalista nem um nacionalista, nem um realista, nem entra em qualquer dessas classificações em *ismo* ou *ista*. É, aliás, um humorista, mas o humorismo não é uma escola nem sequer uma tendência litteraria, é apenas um modo de ser do talento; ha humoristas ou póde have-los em todas as escolas [...] eu não conheço na literatura brasileira um humorista. O primeiro é o Sr. Machado de Assis. [...] Humoristas propriamente, não conheço outro além do Sr. Machado de Assis, e esta feição do seu talento litterario ajuda a dar-lhe o lugar à parte, de que lhe fallei, em a nossa literatura⁹⁹.

Magalhães de Azeredo também considerou o humor machadiano como uma novidade nas letras brasileiras: “Não terminarei sem me ocupar do seu humorismo, uma das qualidades principaes que lhe assignalei. É predicado quasi absolutamente novo e desconhecido nas nossas letras”¹⁰⁰.

Sílvio Romero, em sua *História da literatura brasileira*, dedica algumas páginas ao tema do humor na obra de Machado de Assis. O crítico afirma que o escritor carioca foi o chefe da fila de um singular grupo de intelectuais amuados, displicentes, irônicos, desgostosos, rebuscados, misteriosos e pessimistas. A obra machadiana, na descrição do crítico, seria marcada por um psicologismo ladeado de humorismo pacato, ironias veladas e pessimismo vistoso e intencional, ainda que sossegado. Romero conclui que o vezo humorístico não lhe ia bem, porque não combinava com seu ânimo calmo, sereno, sensato e equilibrado¹⁰¹.

O crítico sergipano também acusa Machado de imitar o humor inglês. Romero se insere, assim, no debate dos humores nacionais, marcado pelo grande confronto ideológico nacionalismo contra internacionalismo. Para os partidários do nacionalismo, a maneira de rir reflete a qualidade da cultura autóctone. O riso ocupa, nesse sentido, lugar importante na mitologia nacional que se cria. Mas a acusação é infundada, tendo em vista que a existência de um humor específico a grupos nacionais é um mito. Mesmo que cada nação alimente seu senso do cômico com elementos próprios à sua história e cultura, essas são apenas diferenças superficiais¹⁰².

⁹⁹ VERÍSSIMO. Um novo livro do Sr. Machado de Assis, p. 358-359.

¹⁰⁰ AZEREDO. Quincas Borba X, p. 397.

¹⁰¹ Cf. ROMERO. *História da literatura brasileira [fragmentos]*, p. 15-16.

¹⁰² Cf. MINOIS. *História do riso e do escárnio*, p. 491-493.

A prosa machadiana revela mais um espírito fim de século lasso e desencantado do que uma mentalidade nacional. Machado de Assis, herdeiro da tradição luciânica, encontra-se com os contemporâneos Mark Twain, Oscar Wilde e Nietzsche em um “riso fim-de-século internacional, proveniente de uma constatação de *nonsense* pessimista”, típico de uma época, mais que de um país:

Esse humor, que é uma filosofia, é cada vez mais sombrio; e, quanto mais sombrio, mais ele tem necessidade de humor para superar o desespero. É por isso que os mais pessimistas são, muitas vezes, os mais humoristas. Uma pessoa feliz não tem necessidade de fazer humor: seu riso é natural. A pessoa triste deve fazer do humor sua razão de viver, se não tem coragem de se suicidar: o humor é, frequentemente, a tábua de salvação dos desesperados¹⁰³.

No início do século XX, mais exatamente em 1912, apareceu o primeiro estudo sobre o humor como visão compreensiva do mundo em Machado de Assis. Alcides Maya, com originalidade, avaliou que o *humour* machadiano se expressa “pela filosofia, pelo estilo, pela técnica de 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”¹⁰⁴.

No exame da teoria do *humour*, Maya utiliza alguns dos autores citados por Sílvio Romero para criticar Machado. Nesse sentido, embora não explicita essa intenção, o livro de Maya contrapõe-se à leitura de Romero, segundo a qual o tão apregoadado cultivo do humor machadiano seria o resultado de uma caprichosa e afetada imitação dos humoristas ingleses.

A autoconsciência irônica de Machado implicaria na desestabilização permanente das posições enunciativas como lugares absolutos, a ponto, como propõe Ravel Paz, de o próprio princípio da alteridade “constituir um lugar de força, naturalmente que instável por definição, para os narradores machadianos”¹⁰⁵. Paz assegura que a ironia machadiana não pode ser compreendida em todo o seu alcance e duplicidade de maneira dissociada da ironia romântica, que constituiria uma assunção da consciência e da práxis do artista a uma condição similar à da natureza, com sua simultânea participação nos processos que cria e a sobrelevação em relação a eles.

A esse respeito, Vladimir Safatle lembra que, principalmente a partir do romantismo alemão, a ironia será compreendida não apenas como um tropo da retórica, mas

¹⁰³ MINOIS. *História do riso e do escárnio*, p. 498.

¹⁰⁴ MAYA. *Machado de Assis*, p. 23.

¹⁰⁵ PAZ. *Serenidade e fúria*, p. 222.

como manifestação privilegiada da força de autorreflexão própria ao sujeito moderno, ou seja, dessa capacidade dos sujeitos de tomarem a si mesmos como objeto de reflexão e, com isso, transcenderem, colocando-se para além de todo contexto determinado. “De certa forma, isso estaria presente na capacidade do sujeito irônico de nunca estar lá para onde seu dizer aponta, nessa clivagem necessária ao ato de fala irônico entre o sujeito do enunciado e a posição do sujeito da enunciação”¹⁰⁶.

Machado de Assis, exercendo essa autorreflexão, tomou a si mesmo como objeto de reflexão e, com isso, colocou-se para além de todo contexto previamente determinado, ressignificando o conceito europeu de niilismo apresentado por autores oitocentistas como Nietzsche, Dostoiévski e Turguêniev, como será visto adiante. Ao fazê-lo, o escritor carioca contrariou uma tendência predominante no cenário intelectual do país. Como bem notou Roberto Gomes, o intelectual brasileiro só leva a sério os temas que adquiriram o *status* de assuntos sérios, desprezando o seu pendor para o humor:

Embora tenhamos uma imensa mitologia construída em cima de nosso jeito piadístico, no momento de pensar não admitimos piada [...] É pois urgente que assumamos a capacidade *a sério* do humor como forma de conhecimento. Só no momento em que, abandonada a tirania do sério, percebermos que nossa atitude mais profunda encontra-se em ver o avesso das coisas é que poderemos retirar de nossas costas o peso de séculos de academicismo. E só então pensar por conta própria. Se deslocarmos a acentuação do externo para o interno, encontraremos condições de pensar o que está diante de nosso nariz¹⁰⁷.

A seriedade da filosofia e o academicismo não são características nacionais, como é possível conferir no irônico aforismo nietzschiano sobre a risada de ouro e, também, na seção anterior, “Nenhuma filosofia?”. Ora, se o brasileiro tem propensão para o humor, como sugere Roberto Gomes, por que não fazer do humor uma forma de conhecimento?

Flusser propôs como tarefa para uma futura filosofia brasileira investigar mais profundamente a habilidade nacional para a brincadeira, no sentido de romper a mencionada defasagem alienada do pensamento brasileiro em relação ao Ocidente. Enquanto os europeus só saberiam jogar de duas maneiras, ou para ganhar (arriscando muito) ou para não perder (arriscando pouco), os brasileiros saberiam jogar para mudar as regras do jogo, um tipo de atitude inusitada, presente mais no carnaval do que no futebol, que pode servir de metáfora

¹⁰⁶ SAFATLE. *Cinismo e falência da crítica*, p. 39.

¹⁰⁷ GOMES. *Crítica da Razão Tupiniquim*, p. 10, 18. Grifo original.

para um novo tipo de pensamento, ainda por vir. Isto posto, a principal forma de escapar do niilismo poderia ser localizada na habilidade do brasileiro de brincar criativamente¹⁰⁸.

A obra de Machado de Assis, escrita com a pena da galhofa e a tinta da melancolia, ao conjugar literatura e filosofia, entrelaçando conteúdo filosófico e forma literária, pode ser lida nessa direção. Afinal, como ensinou Benedito Nunes, o humor como visão compreensiva de mundo é a base do pensamento ficcional machadiano:

Ora, esse pensamento ficcional inerente ao mundo da obra, ao texto, implicado pelas inclinações de sua forma, pela índole dos personagens e pelos temas, de que trataremos no devido tempo, estabelece relações lúdicas com a filosofia. É antes de mais nada um pensamento que ri da filosofia, coisa rara entre filósofos de vocação e profissão. Terá sido, por isso, irônica até a mordacidade a sugestão de Nietzsche para que se tentasse classificar os filósofos de acordo com a qualidade de seu riso. Machado, que não foi filósofo, alveja a filosofia com riso zombeteiro ou irônico no conto, no romance e até mesmo na crônica¹⁰⁹.

Com Machado, a galhofa adquire dimensão filosófica, encerrando com um riso de canto de boca esse século já corroído pela crise de sentido. Gostaria de encerrar esta seção citando uma crônica de 28 de outubro de 1894 que, além de ser um convite ao riso, fornece um vislumbre do tipo de texto que Machado buscará escrever: “o melhor escrito deve parecer-se com a vida, e a vida é, muitas vezes, um trocadilho ordinário”¹¹⁰

¹⁰⁸ Cf. FLUSSER. *Fenomenologia do Brasileiro*; FEITOSA. No-nada. Formas brasileiras do niilismo, p. 9-10.

¹⁰⁹ NUNES. *No tempo do niilismo e outros ensaios*, p. 132.

¹¹⁰ ASSIS. *A Semana*, p. 1116.

1.4. A história como loureira

“Livra-te da filosofia da história”¹¹¹, recomenda o personagem Pedro Antão, do conto “Os óculos de Pedro Antão”. Esta disciplina, que pertence tanto à área de Filosofia quanto à de História, apresenta e analisa as diversas interpretações filosóficas dessa ciência que estuda os eventos passados, opondo-se à mera coleção e repetição de informações sobre o tempo que passou.

A teoria do medalhão, como já foi visto, ensina que Filosofia da História é uma locução que deve ser empregada com frequência, mas sem reflexão ou originalidade. Não obstante, Machado de Assis, que não foi filósofo, pensou a respeito da dimensão temporal da existência humana, pondo em discussão as teorias do progresso, da evolução e da descontinuidade histórica.

Significativamente, a primeira menção de Machado ao niilismo é acompanhada de uma reflexão sobre a história. Na crônica de 2 de junho de 1878, que reporta um incêndio no paço municipal de Macacu, município da região serrana do estado do Rio de Janeiro, o cronista Eleazar faz uma irônica referência às “consequências niilistas da história”¹¹²:

Também a história é tão loureira, tão disposta a dizer o sim e o não, que o melhor que pode acontecer a uma cidade, a uma vila, a uma povoação qualquer, é não a ter absolutamente; e para isso a maior fortuna seria aplicar o niilismo aos documentos. Entreguemos os sábios vindouros ao simples recurso da conjectura; aplicação higiênica, algo fantástica, e sobretudo pacífica¹¹³.

A irônica citação acima sugere duas questões sobre as quais é preciso se deter: (1) as consequências niilistas da história; (2) a história como loureira, que é o assunto desta seção. O primeiro ponto será discutido no decorrer desta tese, especialmente no segundo capítulo, que busca o conhecimento das condições e circunstâncias nas quais o niilismo nasceu, sob as quais se desenvolveu e se modificou, mostrando que o niilismo coincide com a dominante cultural da Europa oitocentista, motivo pelo qual Nietzsche cunhou a expressão “niilismo europeu”.

¹¹¹ ASSIS. *Contos avulsos I*, p. 1254.

¹¹² Nietzsche anotou essa frase, mas não desenvolveu o texto. Cf. NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, p. 127.

¹¹³ ASSIS. *Notas Semanais*, p. 410.

A palavra “loureira” nomeia a mulher que procura agradar, seduzir; em uso pejorativo, significa prostituta, meretriz. A concepção de história como loureira – posteriormente retomada por Walter Benjamin¹¹⁴ – rompe com a tradição teleológica para a qual a história é o cenário do progresso da racionalidade humana ou de desígnios divinos, tendo-se por meta alcançar um objetivo transcendente.

De um modo geral, a concepção teleológica da história pressupõe as noções de linearidade, progresso e a busca de uma explicação abstrata e unidimensional do mundo, fabulações decorrentes de uma má interpretação existencial da vida, que vê desenvolvimento vital e aprimoramento de forças criativas do ser humano onde pode haver declínio e retrocesso.

Machado, opondo-se às perspectivas teleológicas e evolutivas que impregnam o pensamento moderno, tanto em suas vertentes idealista, marxista e positivista, atacou o credo oitocentista segundo o qual a sociedade europeia de então, em decorrência dos inúmeros avanços técnicos advindos da Revolução Industrial, representava o ápice de plenitude do desenvolvimento humano, de tal modo que as gerações precedentes e as civilizações não-europeias eram consideradas inferiores:

Dei um exemplo de defeitos que achem análogos em outras terras, sem diminuí-los da grandeza, como nos não diminuem os nossos. Nem por isso deixamos de caminhar todos na estrada da civilização, uns mais acelerados, outros mais moderados. Não vamos crer que a civilização é só este desenvolvimento da história, esta perfeição do espírito e dos costumes. Nem por ser uma galera magnífica, deixa de ter os seus mariscos no fundo, que é preciso limpar de tempos a tempos, e assim se explicam as guerras e outros fenômenos¹¹⁵.

Na prosa machadiana, a marcha progressiva sempre aparece lapidada e corroída internamente por um contramovimento destrutivo, de modo que a realização evolutiva no tempo é aniquilada por uma desrealização que lhe é solidária. Esse significado machadiano do progresso temporal se revela no princípio formal da volubilidade, com seu emaranhado de marchas e contramarchas em tempo, espaço e assuntos¹¹⁶.

No capítulo IV de suas *Memórias póstumas*, Brás Cubas também se opõe à interpretação teleológica que confere um sentido único e uma racionalidade à história: “a

¹¹⁴ “O historicista apresenta a imagem ‘eterna’ do passado, o materialista histórico faz desse passado uma experiência única. Ele deixa a outros a tarefa de se esgotar no bordel do historicismo, com a meretriz ‘era uma vez’. Ele fica senhor das suas forças, suficientemente viril para fazer saltar pelos ares o *continuum* da história”. BENJAMIN. Sobre o conceito da história, p. 230-231.

¹¹⁵ ASSIS. *A Semana*, p. 1181.

¹¹⁶ Cf. SCHWARZ. *Um mestre na periferia do capitalismo*, p. 59.

volúvel história que dá para tudo”, “com os seus caprichos de dama elegante”, é uma eterna loureira, sujeita a releituras e reinterpretações¹¹⁷. Quer dizer, o passado não deve ser compreendido como algo pronto e acabado, mas sim como uma instância determinada pelo presente, tendo em vista que a ação do presente sobre o passado o ressignifica. Recusando a ideia de que o homem seja uma *aeterna veritas*, uma medida segura das coisas, o defunto autor afirma que o homem, “senhor da Terra”, é uma “errata pensante”, indicando que não há *télos*, constância e continuidade na história:

Mas é isso mesmo que nos faz senhores da Terra, é esse poder de restaurar o passado, para tocar a instabilidade das nossas impressões e a vaidade dos nossos afetos. Deixa lá dizer Pascal que o homem é um caniço pensante. Não; é uma errata pensante, isso sim. 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 vermes¹¹⁸.

“Não existe um *telos* no horizonte ficcional de Machado de Assis”¹¹⁹, porque o ser humano não está predeterminado em um modo de ser, não está condicionado por uma essência preestabelecida. Ao contrário, o ser humano descobre suas possibilidades de ser ao longo da vida. E o editor dá a edição definitiva aos vermes porque o homem moderno não conseguiu alcançar a imortalidade, que a religião promete e a ciência persegue, mas que dinheiro nenhum pode comprar e exército algum pode conquistar. A conservação da saúde, a busca do elixir da vida, da fonte da juventude, foi uma obsessão do homem moderno, como bem ironizou Machado com o já mencionado emplastro Brás Cubas.

A morte, a finitude da vida, foi justamente aquilo que Brás Cubas, enquanto vivo, mais temia, por entender que eterna é esta vida tal como a vivemos aqui e agora – daí o silêncio sobre o “processo extraordinário que empreguei na composição destas *Memórias*, trabalhadas cá no outro mundo”¹²⁰.

Em face à multiplicidade de forças que configuram a incerteza da vida e a indeterminação da história, Machado não se detém ante a contradição das opiniões e suspeita do sentido histórico dos fatos, afirmando a finitude a partir de uma temporalidade que não é cumulativa nem evolutiva, mas um constante recomeçar que só cessa com a morte.

¹¹⁷ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, IV, p. 629.

¹¹⁸ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, XXVII, p. 662.

¹¹⁹ CORDEIRO. A outra herança de Rubião, p. 156. Grifo original.

¹²⁰ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, Ao leitor, p. 626. Machado parece recusar qualquer ontologia substancialista que aceite a existência de entidades últimas, sejam elas de natureza psíquica ou física. O assunto será discutido, mais adiante, na seção “O louco e a viúva de deus”.

Machado, mergulhado na experiência da indeterminação da história, concebe suas produções literárias como formas de intervenção no devir, que não serve de moldura ou contexto a coisa alguma: “Quando muito, podia apelar para a História. Mas a História é pessoa entrada em anos, gorda, pachorrenta, meditativa, tarda em recolher documentos, mais tarda ainda em os ler e decifrar”¹²¹.

Essa concepção machadiana da história, sumamente cética e irônica, afastada do historicismo típico do século XIX, foi influenciada pela tradição luciânica, sobretudo em sua tendência para privilegiar a ironia, e a imaginação e para rejeitar todo sistema filosófico totalizador. Loureira, provocante e infiel, a história se aproxima mais do simbolismo da lenda e da arte do que da objetividade da ciência¹²².

Tal visão da história também se aproxima bastante dos moralistas franceses dos séculos XVII e XVIII, que se interessavam pelo homem sem recorrer à metafísica ou à teologia; examinavam a conduta humana sem buscar fundá-la em princípios transcendentais. Compreendendo a história como uma mistura desordenada de ações, eventos, situações morais, costumes, arranjos sociais e traços de caráter, não a consideravam uma ciência. Pouco lhes importava se tinha inteligibilidade ou não, o que contava era o seu uso para compreender o ser humano¹²³.

Pode-se concluir que o escritor brasileiro apresenta uma imagem da história não-evolucionista que, tomada a um repertório anterior ao sentimento moderno da história como progresso, não deixa lugar para o moderno sentimento da história teleológica – se a história não tem fim, objetivo ou *télos*, seu sentido não pode ser apreendido de antemão, tampouco é possível identificar a lei de seu desenvolvimento. Ora, essa fórmula inspirada no Setecentos europeu, quando deslocada para o contexto brasileiro de modernização capenga, se adapta perfeitamente à nossa história volúvel, que facilmente muda de direção, passando do Império à República com a mesma facilidade (ou dificuldade) com que uma confeitaria troca de placa. Adequa-se, ainda, à história moderna, na qual tudo que é sólido desmancha no ar.

Se a obra de Machado de Assis constrói-se sob o signo da representação histórica, como ensinam Schwarz, Faoro, Gledson e Chalhoub, foi com essa concepção de história loureira e volúvel que o escritor interpretou a história da sociedade brasileira oitocentista e o niilismo nela presente. Mas isso é assunto para os próximos capítulos.

¹²¹ ASSIS. *A Semana*, p. 915.

¹²² Cf. REGO. *O calundu e a panaceia*, p. 152-164.

¹²³ Cf. MARTON. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*, p. 51.

1.5. O perspectivismo machadiano

Antonio Candido avalia que a matriz formal do “tom machadiano” é caracterizada pela polivalência do verbo literário, relatividade dos atos, livre cultivo do elíptico, do incompleto e do fragmentário, deixando as coisas meio no ar, inclusive criando certas perplexidades não resolvidas. O escritor, enigmático e bifronte, criador de um mundo paradoxal, publicou textos abertos, sem conclusão necessária, permitindo múltiplas leituras¹²⁴.

Paulo Margutti endossa que, de acordo com a visão de mundo de Machado, a realidade é multifacetada e enigmática. Coerentemente, a expressão literária adequada desses traços exige um texto que seja simultaneamente multifacetado e enigmático, caracterizado por uma polissemia que admite diferentes leituras em níveis distintos. Para realizar essa tarefa, o escritor recorre aos subterfúgios de retratar a realidade de maneira dúbia e de não contar tudo nos seus romances. “O resultado é que o leitor nunca consegue obter toda a informação de que precisa para decidir se uma certa interpretação é correta ou não”¹²⁵.

As ambiguidades analisadas podem ser explicadas pelo perspectivismo machadiano, que serve de fundamento para as frequentes ambiguidades gnosiológica e psicológica que aparecem em sua obra e suscitam um mundo escorregadio: ele é e não é niilista, é e não é melancólico, é e não é engajado. Como diria, com galhofa, o narrador de *Quincas Borba*: “Tão certo é que a paisagem depende do ponto de vista, e que o melhor modo de apreciar o chicote é ter-lhe o cabo na mão”¹²⁶.

Machado de Assis não é niilista, melancólico, irônico, pessimista ou engajado absolutamente ou essencialmente falando. Mas ele pode ser isso tudo, de certo ponto de vista, e de outro não. Pode-se avaliar que o autor “atinge o ponto de vista que supera a contradição e compreende a conciliação dos contrários [...] Este perspectivismo evita a contradição e indica em que sentido e de que maneira cada um dos estados pode ser afirmado e aceito do ponto de vista moral”¹²⁷.

O perspectivismo machadiano se opõe ao pensamento metafísico e teleológico que, ao acreditar em origem, valores eternos, essências imutáveis e absolutas, reduz por toda a parte a diversidade à unidade ao fazer abstração das singularidades: “o perspectivismo reivindica que nós não podemos e não precisamos justificar nossas crenças alicerçando-as em

¹²⁴ Cf. CANDIDO. *Esquema de Machado de Assis*, p. 115-118.

¹²⁵ MARGUTTI. *Machado, o brasileiro pirrônico?*, p. 204.

¹²⁶ ASSIS. *Quincas Borba*, XVIII, p. 775.

¹²⁷ MAIA NETO. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, p. 180.

um conjunto inquestionável de crenças que devem ser compartilhadas por todos os seres racionais”¹²⁸. Nesse sentido, Aires adverte a Natividade sobre a impossibilidade de apresentar respostas definitivas: “Baronesa, a senhora exige respostas definitivas, mas diga-me o que é que há definitivo neste mundo, a não ser o voltarete de seu marido? Esse mesmo falha”¹²⁹.

O cerne do perspectivismo machadiano está na consideração de que tudo é conjectural. Todo valor ou conceito, como, por exemplo, o de niilismo, é apropriado, ao longo de sua história, por forças e potências diversas, que a cada vez lhe impõem significados e funções. Por isso é necessário marcar a historicidade dos acontecimentos, contra a tradição teleológica que acredita num desenvolvimento progressivo e linear, buscando sempre a gênese de um estado original e puro. Como diria Brás Cubas, “não me ocorre nada que seja assaz fixo nesse mundo”¹³⁰.

Considerando que todo pensamento parte de um olhar específico e parcial, nenhum conhecimento pode dar conta de toda a experiência. O cronista de “A Semana” usa uma metáfora visual para indicar que o conhecimento envolve um fato análogo ao da perspectiva no campo da visão:

Com os espetáculos da natureza dá-se a mesma diversidade de interesse. O geólogo cuidará da composição interior da montanha, que para o engenheiro dará uma idéia de uma via férrea elevada ou de um simples túnel. Vede o mar, vede o céu. Vede esta flor. Entregue pela noiva ao noivo, à despedida, traz consigo todos os aromas dela, as suas graças, os seus olhos, a poesia que ela respira e comunica à alma do outro, e ainda as recordações de uma noite, de um beijo, a fugir entre a porta e a escada. Nas mãos de um botanista é um simples exemplar da espécie, a que ele dará nome latino [...] Quantos olhos, tantas vistas. Essa variedade é que torna suportável este mundo, pela satisfação das aptidões, das situações e dos temperamentos. O contrário seria o pior dos fastios¹³¹.

A palavra perspectiva refere-se à percepção visual do espaço e dos objetos nele contidos, de acordo com a distância e o ângulo. “Uma visão não-perspectiva seria uma visão de lugar nenhum”¹³². A ideia de um conhecimento não perspectivo seria tão absurda quanto a de uma visão não perspectiva. É nesses termos que Machado expressa sua rejeição ao fundacionalismo cartesiano, perspectiva epistemológica segundo a qual o conhecimento deve ser concebido como uma estrutura que se ergue a partir de fundamentos certos e seguros. Enquanto a tradição cartesiana postula um sentido prévio à interpretação, afirmando um

¹²⁸ CLARK. *Nietzsche on truth and philosophy*, p. 130.

¹²⁹ ASSIS. *Esau e Jacó*, XXXVIII, p. 1122.

¹³⁰ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, IV, p. 629.

¹³¹ ASSIS. *A Semana*, p. 997.

¹³² CLARK. *Nietzsche on truth and philosophy*, p. 129.

sentido em si para as coisas, o escritor brasileiro mostra que o sentido é dado pela interpretação, pois não existe sentido *a priori* a ser descoberto:

Mas que há neste mundo que se possa dizer verdadeiramente verdadeiro? Tudo é conjectural. Dai-me um axioma: a linha reta é a mais curta entre dois pontos... Parece-nos que é assim, porque realmente, medindo todas as linhas possíveis, achamos que a mais curta é a reta; mas quem sabe se é verdade?¹³³

Pondo sob suspeita toda e qualquer certeza, o autor recusa a adoção de um ponto de vista normativo e pretensamente universal, porque a pretensão de validade universal dos conceitos impede de ver o que está mais próximo de nós. O perspectivismo revela todo valor como histórico e culturalmente emergente em configurações de poder, isto é, como interpretações, sejam de indivíduos, grupos, sociedades ou civilizações.

Considerando-se que não existem quaisquer fatos ou objetos a que se possa conceder o estatuto de verdade em termos absolutos, mas apenas perspectivas avaliativas acerca dos mesmos, corre-se o risco de resvalar em um estéril pluralismo epistemológico do tipo “vale tudo”, o que foi explicitamente combatido por Machado. O perspectivismo machadiano demanda a perseverança que todo leitor deve ter ao procurar o cerne de um livro, praticando uma análise conscienciosa, solícita e fecunda. Faz-se necessário ruminar, isto é, pensar e voltar a pensar seguidamente aquilo que está sendo analisado: “O leitor atento, verdadeiramente ruminante, tem quatro estômagos no cérebro, e por eles faz passar e repassar os atos e os fatos, até que deduz a verdade, que estava, ou parecia estar escondida”¹³⁴.

Perspectivismo e ruminação são dois elos entre a literatura e a filosofia. Machado, desconfiando de todo e qualquer dogmatismo, ruma ideias para fazer experimentos com o pensar. Por isso, a crítica precisa levar em conta que a verdade só pode ser pensada em relação à perspectiva que a engendra. Assumir isso é até uma questão de honestidade intelectual, visto ser recorrente nos estudos literários e filosóficos a tensão irreconciliável entre várias interpretações de um texto, muitas delas possíveis e excludentes entre si. Por isso, é importante enfatizar o caráter perspectivista desta pesquisa, assim como o de toda interpretação em geral. Nesse sentido, proponho uma leitura que suspende preconceitos e não atribui um sentido unívoco à obra de Machado de Assis, reconhecendo “o caráter multiplamente determinado do texto”¹³⁵.

¹³³ ASSIS. *A Semana*, p. 1153.

¹³⁴ ASSIS. *Esauí e Jacó*, LV, p. 1148.

¹³⁵ BOSI. *Brás Cubas em três versões*, p. 41.

2. A EMERGÊNCIA DO NILISMO

2.1. O pessimismo como protoforma do niilismo

“O pessimismo como protoforma do niilismo”¹ seria o título de uma das seções de um livro que Nietzsche planejou, mas não escreveu. Apesar de ser visto ainda como uma preliminar, o pessimismo, com o questionamento dos impulsos instintivos e com sua valoração negativa da vida, tem um significado decisivo para o desenvolvimento do niilismo.

Da forma superlativa do adjetivo latino *malus – pessimum*, “pessimismo” significa, etimologicamente, aquilo que há de pior, de mais detestável. Embora existam temáticas pessimistas na tradição religiosa e também ao longo da história da literatura e da filosofia, esse termo começou a ser empregado na Inglaterra, no início do séc. XIX, como antítese do otimismo, com a asserção de que esse mundo é o pior dos mundos possíveis.

Problema típico do século XIX, o pessimismo recebe estatuto propriamente filosófico a partir do pensamento de Schopenhauer. No sentido técnico, ele está restrito à recepção da obra schopenhaueriana entre as décadas de 1860 e 1880. Depois disso, o problema no estrito sentido técnico desaparece. No entanto, num sentido mais amplo, o pessimismo pode ser considerado um problema filosófico atemporal. E essa é a percepção de Schopenhauer, porque ele entende que o problema do pessimismo diz respeito à pergunta pelo valor da existência².

Se distinguirmos, com Schopenhauer, religiões otimistas de religiões pessimistas, diremos que as primeiras apresentam a existência do mundo como justificada por si mesma, e por isso a louvam e aprovam, ao passo que as pessimistas a concebem apenas como consequência da nossa culpa e, portanto, como algo que não devia ser. Isto posto, o cristianismo e o budismo são os principais exemplos de religiões pessimistas, e a religiosidade dos antigos gregos é um exemplo de otimismo. A ideia de que, por tendermos naturalmente a afirmar a nossa existência, temos culpa da existência do mundo, está inteiramente ausente da religiosidade grega, mas é central no cristianismo e no budismo³.

O pessimismo pode ser considerado uma protoforma do niilismo porque, em seu primeiro sentido e em seu fundamento, niilismo significa o valor de nada assumido pela vida na medida em que é negada, depreciada; a ficção dos valores superiores que lhe dão esse valor de nada, a vontade de nada que se exprime nesses valores superiores.

¹ NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, p. 491.

² Cf. DE PAULA. *Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano*, p. 5.

³ Cf. CONSTÂNCIO. “A última vontade do homem, a sua vontade do nada”, p. 47.

Seria Machado de Assis um autor pessimista? Como já foi visto, a fortuna crítica parte do pressuposto de que a obra machadiana é transmissora de uma filosofia niilista, geralmente atribuída a um suposto pessimismo do autor, sem deixar bem claras as acepções de pessimismo e niilismo empregadas. Em contrapartida, esta seção visa insistir nos aspectos que dificultam o enquadramento, e que precisamente por isso exigem interpretação. Isto posto, o problema será investigado a partir do estabelecimento de um diálogo com a tradição que o antecede, com destaque para o *Eclesiastes*, Pascal e Schopenhauer.

Hellen Caldwell avalia que a definição machadiana de pessimismo difere daquela de seus contemporâneos. Um otimista, na opinião de Machado, é um idiota; ao passo que o pessimista é um idealista. “Certamente ele não tomou seu pessimismo tão a sério”⁴, pode-se concluir com a autora norte-americana.

2.1.1. O cristianismo como instituição promotora de niilismo

O conhecimento da doutrina cristã ajuda a entender o problema do niilismo, porque o cristianismo fornece categorias que fundam a obra de autores como Pascal e Dostoievski, além de ser presença constante na obra de Machado de Assis, que foi um leitor interessado nos problemas espirituais e suas incidências políticas, incluindo as polêmicas religiosas que animaram o fim do século XIX.

A institucionalização do cristianismo teve início em 312 d. C., com a conversão de Constantino. Ao longo de todo o século IV a Igreja Católica terá o apoio incondicional da maioria dos Césares, tornados cristãos. Entre os séculos V e VI o cristianismo tornou-se a fé que a maioria dos ocidentais abraçavam; as pessoas passaram a nascer cristãs como antes nasciam pagãs. Popularizado pelos milagres das relíquias, pelo carisma de alguns líderes e pela autoridade dos bispos, esse cristianismo transformado em hábito será automático e sincero como os outros hábitos, e como eles dissimétrico: são respeitados por costume, sem que se saiba o motivo⁵.

Segundo Heinrich Heine, essa vitória definitiva do cristianismo provocou uma metamorfose nas antigas divindades greco-romanas, transformadas em demônios. A crença

⁴ CALDWELL. *Machado de Assis: the Brazilian master and his novels*, p. 112.

⁵ Cf. VEYNE. *Quando o nosso mundo se tornou cristão*, p. 70.

popular atribuiu então àqueles deuses uma existência real, mas maldita, opinião que estava de acordo com a doutrina da Igreja, que os tratava como espíritos malignos destronados pelo poder de Cristo⁶.

Não obstante, afirma Paul Veyne, a difusão do cristianismo também ocorreu através da paganização, isto é, do sincretismo com práticas da antiga religião greco-romana. Enquanto os antigos tinham um fervor pessoal por uma divindade, os católicos podem ter devoção por um santo. Se os santos e a santíssima trindade dão um aspecto politeísta ao monoteísmo católico, os fiéis não se fazem de rogados e recorrem a santos para solicitar o que os chamados pagãos pediam a seus deuses: prosperidade, cura, segurança, amor, sucesso, etc. Nos primórdios do cristianismo havia peregrinações aos túmulos dos mártires e santos, faziam-se procissões em caso de seca, celebravam-se missas pelas colheitas e pelos rebanhos – ações que, em menor medida, ocorrem ainda hoje.

Veyne avalia que o sucesso inicial do cristianismo primitivo junto à elite romana deve-se à autoridade sobre-humana que emanava de Jesus Cristo. Para quem tinha fé, a existência recebia de repente uma significação eterna no contexto de um plano cósmico, coisa que não lhe dariam nem as filosofias da época nem o paganismo. Graças ao Deus cristão, a vida recebia a unidade de um campo magnético no qual cada ação, cada movimento interior adquiria um sentido – bom ou mau – que o próprio homem não se dava por si próprio, mas o orientava na direção de um ser absoluto e eterno.

O sucesso do cristianismo se explica também pelo dogma do inferno, que mais exalta a doutrina cristã do que a prejudica. Os inventores do *infernium* (profundezas da Terra) e das penas eternas em dobro (o fogo, no sentido próprio da palavra, e o castigo da privação de Deus) ainda hoje aterrorizam um grande público, porque muitas pessoas se deixam impressionar pelas ficções apavorantes. O Deus de amor e de justiça é também o Deus impiedoso que pune e aterroriza. Com sua invenção de um Deus do amor que criou o inferno, se poderia reprovar-lhes o fato de terem criado um personagem incoerente, mas uma doutrina religiosa não pretende ter uma coerência lógica.

Mas, afinal, a principal razão para o sucesso do cristianismo está em outro ponto, avalia o historiador francês. O medo da danação não era o principal motivo das conversões, mas sim o que torna o cristianismo uma das religiões de salvação: o amor de Deus. Nesse sentido, os motivos para alguém se converter eram mais elevados do que o medo da morte:

⁶ Cf. HEINE. *Os deuses no exílio*, p. 71-74.

Não era a uma esperança no além que se deviam as conversões, mas a algo muito mais amplo: à descoberta pelo neófito de um vasto projeto divino do qual o homem era o destinatário e no qual a imortalidade e até mesmo a incerteza da salvação eram apenas implicações. Através da epopeia histórico-metafísica da Criação e da Redenção, com seus efeitos de sombra e de luz, sabe-se agora de onde viemos e para que estamos destinados. Sem essa epopeia exaltadora, a crença na imortalidade da alma não seria mais do que uma superstição insuficiente para fazer mudar de vida⁷.

Essa fé implicava, aos olhos dos convertidos, que a Providência preparava o caminho da salvação para a humanidade. Se Deus engloba o mundo em seu imenso amor e lhe prepara um destino sublime, o crente prova em seu coração desse mesmo amor, e encontra a divindade presente em si mesmo.

Ao humilhar-se diante dessa divindade amorosa – “todo aquele que se humilhar será exaltado”⁸ – o cristão passa a pertencer a seu alto projeto, confessa ser pecador diante de sua grandeza, se oferece a essa divindade com o coração contrito e reconhece sua soberania, para louvá-la e exaltá-la. Nessa relação pessoal com Deus, suporta-se o martírio para não renegar a fé. Despreza-se a vida terrena em nome da esperança de uma destinação sobrenatural.

Segundo Blaise Pascal, Jesus Cristo teria ensinado aos homens que eles eram “escravos, cegos, doentes, infelizes e pecadores; que era preciso que ele os libertasse, esclarecesse, beatificasse e curasse, que isso se faria pelo ódio de si mesmo e seguindo-o pela miséria e a morte na cruz”⁹. Nesse sentido, o cristianismo é uma religião que propõe o ódio de si, sendo, assim, capaz de agradar àqueles que odeiam a si mesmos e que procuram um ser superior verdadeiramente amável. Diante de Deus, o homem deve aniquilar-se e igualar-se aos vermes da terra, reconhecendo que nada se pode sem ele e que nada se mereceu dele, afora estar em desgraça: “É preciso amar só a Deus e odiar só a si mesmo”¹⁰, apregoa Pascal.

Machado de Assis ironiza essa obediência às injunções morais que alimentam a metafísica cristã e geram essa demanda por um mundo suprassensível que redima e justifique a vida na imanência. O cronista de “A Semana”, em um texto de 11 de junho de 1893, dessacraliza a sagrada escritura, ao emendá-la, tirando-lhe o caráter inviolável, o purismo e a venerabilidade:

– Certamente, este mundo é um baile de casacas alugadas.

⁷ VEYNE. *Quando o nosso mundo se tornou cristão*, p. 22.

⁸ BÍBLIA. Evangelho segundo São Lucas, 14, 11, p. 1368.

⁹ PASCAL. *Pensamentos*, §271 (545), p. 109.

¹⁰ PASCAL. *Pensamentos*, §373 (476), p. 142.

Meditei sobre a idéia, e cada vez me pareceu mais verdadeira. Os desconcertos da vida não têm outra origem, senão o contraste dos homens e das casacas. Há casacas justas, bem-postas, bem-cabidas, que valem o preço do aluguel; mas a grande maioria delas divergem dos corpos, e porventura os afligem. A dança dissimula o aspecto dos homens e faz esquecer por instantes o constrangimento e o tédio. Acresce que o uso tem grande influência, acabando por acomodar muitos homens à sua casaca.

Condoído desse melancólico espetáculo, Jesus achou um meio de corrigir os desconcertos, removendo deste mundo para o outro a esperança das casacas justas. Bem-aventurados os mal-encasacados, porque eles serão vestidos no céu!¹¹.

Machado parece compreender o niilismo cristão como um modo de relação com a existência orientada pela negação, oposição, contradição, ou, em termos mais cristãos, acusação, justificação, superação, redenção, salvação. A visão de mundo cristã pressupõe que a vida é culpada, faltosa, injusta e que, portanto, deveria ser justificada através da redenção. É este o ponto de vista contra o qual o cronista de “A Semana” volta-se, conforme texto de 24 de setembro de 1893: “preferi a terra com os seus pecados ao céu e suas bem-aventuranças”¹².

O cristianismo, ao renegar os impulsos naturais do homem, considerando-os pecados, desvios e tentações, teria transformado em um ideal a oposição aos instintos de conservação da vida saudável. Apregoando o sacrifício da vida e da energia vital, a moral cristã enfraqueceria as paixões revigorantes que aumentam a sensação de viver em favor da fé em um poder transcendente: a lei ou a vontade de Deus.

Dado que o traço fundamental da vontade humana é o seu *horror vacui*, ela tende a reagir à falta de uma meta e de um porquê com a criação de uma nova meta e de um novo porquê, mesmo que agora se trate do “nada”: “em todas as religiões pessimistas chama-se ao nada *Deus*¹³”, avalia Nietzsche. O “nada” só se torna objeto da última vontade do homem quando este já sente o seu horror ao vácuo, isto é, quando o próprio mundo aparece como um “nada” e, portanto, não oferece à vontade nada que ela possa querer ou desejar. No caso do niilismo cristão, a vontade humana acaba por criar ainda valores niilistas, que implicam a negação da existência e a difamação da vida terrena. Resta então ao homem a sua última vontade, a vontade de nada¹⁴.

O niilismo começa com um deslocamento metafísico do centro de gravidade da vida em direção a outra esfera que não ela mesma. A depreciação promovida pelo cristianismo pressupõe a ideia de um mundo suprassensível (Deus, a essência, o bem, o

¹¹ ASSIS. *A Semana*, p. 991-992.

¹² ASSIS. *A Semana*, p. 1020-1021.

¹³ NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, III, §17, p.123.

¹⁴ Cf. CONSTÂNCIO. “A última vontade do homem, a sua vontade do nada”.

verdadeiro) que nega a vida terrena. A vida inteira torna-se então irreal, representada como aparência, assumindo em seu conjunto um valor de nada:

Quando se coloca o centro de gravidade da vida não na vida, mas no “além” – *no nada* –, despoja-se a vida do seu centro de gravidade. A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, toda natureza no instinto – tudo de benéfico, promovedor da vida, garantidor de futuro nos instintos passa a despertar suspeita. Viver de modo que já não há sentido em viver, *isso* torna-se o sentido da vida...¹⁵.

O cristianismo levou longe a tarefa de negação da vida, da depreciação da existência, de modo que o niilismo cristão se define pela maneira segundo a qual o cristianismo justifica a fabricação da culpa e a terrível equação dor-castigo, prolongando ao infinito a sede de julgar. Origina, assim, uma religião do poder baseada no sofrimento que acusa a vida, que testemunha contra ela, que faz da vida alguma coisa que deve ser justificada:

Haver sofrimento na vida significa primeiramente, para o cristianismo, que ela não é justa, que é mesmo essencialmente injusta, que paga com sofrimento uma injustiça essencial: ela é culpada visto que sofre. Em seguida, significa que ela deve ser justificada, isto é, redimida de sua injustiça ou salva, salva por este mesmo sofrimento que há pouco a acusava: ela deve sofrer visto que é culpada. Estes dois aspectos do cristianismo formam o que Nietzsche chama “a má consciência” ou a *interiorização da dor*. Eles definem o niilismo propriamente cristão, ou seja, a maneira pela qual o cristianismo nega a vida: por um lado a máquina de fabricar a culpa, a horrível equação dor-castigo; por outro lado, máquina de multiplicar a dor, a justificação pela dor, a fábrica imunda. Mesmo quando o cristianismo canta o amor e a vida, que imprecações nesses cânticos, que ódio nesse amor! Ele ama a vida como a ave de rapina ama o cordeiro: tenra, mutilada, moribunda¹⁶.

No desenho do itinerário cumprido pelo niilismo em sua história, o pessimismo cristão aparece como uma protoforma do niilismo porque com a sua doutrina fracassa a capacidade de dizer sim à existência, de desejá-la mesmo a partir de seus aspectos mais sombrios. Com isto, entra em colapso a confiança no poder da cultura de tomar as dores do mundo como estimulante e não como objeção à vida:

A atitude ressentida diante do sofrimento leva à criação de uma escapatória imaginária, segundo movimento no processo. Consolida-se a noção de que há um outro mundo que redime nossa condição dada neste – lugar dos valores superiores, da plenitude e da realização de tudo o que foi

¹⁵ NIETZSCHE. *O Anticristo*, §43, p. 50. Grifos originais.

¹⁶ DELEUZE. *Nietzsche e a filosofia*, p. 10. Grifo original.

efetivamente negado naquela experiência inicial. Uma moral dualista encontra nisso seu alegado fundamento absoluto, pois, se aqui governa o mal, o território do bem tem de ser alhures. Entretanto, mesmo a ideia de que a transcendência reserva algo melhor termina por ser esvaziada, num terceiro movimento do processo. O extraordinário refinamento alcançado pela consciência moderna tem como resultado o decreto da morte de Deus, circunstância em que o niilismo volta-se sobre si, aniquilando o que ele mesmo tinha produzido¹⁷.

Como instituição de combate às paixões, o cristianismo promove a despotenciação pulsional do homem. Quer dizer, a metafísica cristã opera no sentido moral de desnaturalização e espiritualização das paixões, lançando-as ao reino do mal. Tal teorização metafísica das paixões acabou por apaixonar a humanidade pela impotência:

Para Nietzsche, cristianismo e platonismo se confundem na fundamentação do Ocidente. Cristianismo – afirma, no Prólogo de *Além do bem e do mal* –, é platonismo para o povo. Enquanto instituições instauradoras de avaliações canônicas, são horizontes promotores do esgotamento e da despotenciação do homem diante de sua finitude. Porque subtraem do homem a boa consciência em relação à dinâmica que lhe garante vigor, são instituições promotoras de niilismo, de indiferenciação, de cansaço da vida. O que elas instituem é o *pathos do em vão*: paralisam os impulsos hierarquizantes e valorativos do homem, alienando-o, pois, do que seria sua tarefa fundamental, a tarefa de se colocar a própria meta, o próprio “*para quê?*” [...] O homem passa a não querer o que pode e a não poder o que quer; seus instintos são anarquizados pelas normas morais, baseadas em valores supostamente divinos, eternos, capazes de corrigir a falta constitutiva do devir humano, a distância do homem em relação à perfeição do *ser*, que metafisicamente *é* e não *deve*, isto é, não carrega em si o *não-ser*¹⁸.

O cristianismo, educando os devotos para a fé em suas próprias desgraças e culpas, fez os mais fiéis perderem a fé em si mesmos, gerando assim o niilismo, configurado como completa falta de sentido para o futuro. É daí que avalio, no rastro de Nietzsche, o pessimismo cristão como protoforma do niilismo.

Ao apresentar o homem como necessariamente decadente, vítima de seus instintos, o cristianismo torna-se uma instituição promotora do niilismo. “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”¹⁹, conclui Quincas Borba.

¹⁷ PIMENTA. Nietzsche, Thomas Mann e a superação do niilismo, p. 163.

¹⁸ OLEARE. *Paixões transvaloradas*, p. 44-45. Grifos originais.

¹⁹ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, CLVII, p. 756.

2.1.2. O desconsolo do *Eclesiastes*

Machado faz mais de uma centena de referências à Bíblia, cuja edição encontrada em sua biblioteca era uma versão da Vulgata, traduzida pelo português António Pereira de Figueiredo e publicada em 1866²⁰. Dentre os livros bíblicos, o preferido do escritor é aquele que tende a mostrar que as opiniões, planos e empreitadas dos homens são todos em vão e estéreis – o *Eclesiastes*.

Há uma frase do *Eclesiastes* que porventura seja a mais frequentemente convidada a participar da prosa machadiana: “ vaidade das vaidades, tudo é vaidade”. A sua recorrência é muito significativa, seja concordando, como o cronista de “A Semana”, para quem o livro bíblico “tem resposta para tudo”²¹, ou discordando, como um personagem de *Iaiá Garcia*: “O Sr. Antunes, que não era de extremas filosofias, tinha a convicção de que debaixo do sol, nem tudo são vaidades, como quer o *Eclesiastes*”²². Predomina a concordância, ainda que com a pena da galhofa. Ao escrever seu “Elogio da Vaidade”, publicado na revista *O Cruzeiro* em 28 de maio de 1878, Eleazar faz com que a própria Vaidade, personificada e empertigada, pronuncie o louvor de si mesma para o grande público:

Que eu sou a Vaidade, classificada entre os vícios por alguns retóricos de profissão; mas na realidade, a primeira das virtudes. Não olheis para este gorro de guizos, nem para estes punhos carregados de braceletes, nem para estas cores variegadas com que me adorno. Não olheis, digo eu, se tendes o preconceito da Modéstia; mas se o não tendes, reparai bem que estes guizos e tudo mais, longe de ser uma casca ilusória e vã, são a mesma polpa do fruto da sabedoria; e reparai mais que vos chamo a todos, sem os biocos e meneios daquela senhora, minha mana e minha rival²³.

Enquanto a sabedoria, sua irmã e rival, seria para poucos, a Vaidade do texto machadiano gaba-se de ir do salão do rico ao albergue do pobre, do palácio ao cortiço, de tal modo que raros poderão afirmar que ela não os tenha alçado ou consolado. Assim, o cronista reelabora o paradoxo proposto por Erasmo em seu *Elogio da Loucura*, onde a loucura pronuncia o seu próprio encômio.

²⁰ Uma compilação das citações bíblicas feitas por Machado e seus narradores pode ser encontrada em BRANDÃO; OLIVEIRA. *Machado de Assis leitor*, p. 175 – 187.

²¹ ASSIS. *A Semana*, p. 1196.

²² ASSIS. *Iaiá Garcia*, III, p. 522.

²³ ASSIS. *Miscelânea*, p. 1253.

Já na última série de crônicas escrita por Machado, o desencanto é o sentimento do cronista que já perdeu todas as ilusões e recorre constantemente ao *Eclesiastes*. A crônica de 15 de janeiro de 1893 revela a convicção, patente na escritura, de que nada há de novo debaixo do sol e todas as coisas não passam de vaidade:

Onde há muitos bens, há muitos que os comam, diz o *Eclesiastes*, e eu não quero outro manual de sabedoria. Quando me afligirem os passos da vida, vou-me a esse velho livro para saber que tudo é vaidade. Quando ficar de boca aberta diante de um fato extraordinário, vou-me ainda a ele para saber que nada é novo debaixo do sol²⁴.

O livro do *Eclesiastes*, segundo as tradições judaica e cristã, teria sido escrito por Eclesiastes (Salomão), filho de Davi, rei de Jerusalém. Contudo, os exegetas, tanto protestantes quanto católicos, divergem sobre a sua autoria e a data de sua publicação, que oscila entre os séculos X a. C. e III a. C. O único consenso é em relação ao significado do seu título, que, em grego, remete àquele que fala perante uma assembleia, *ekklesia*. O título original em hebraico, *Qohélet*, ou *Cohélet*, significa o pregador, o sábio, o-que-sabe, sendo este o qualificativo com o qual o autor se autodenomina.

O primeiro capítulo do *Eclesiastes* pontifica que as coisas mundanas são vãs, repletas de vaidade e sem novidade, incluindo a ciência e a sabedoria humanas, que só fazem aumentar trabalhos e aflições: “Eu vi tudo que se passa debaixo do sol, e eis que achei que tudo era vaidade e aflição de espírito”²⁵.

No capítulo II, o autor relata sua própria experiência de entrega aos prazeres materiais, à vaidade dos deleites, das riquezas e das construções humanas. Após edificar palácios, plantar vinhas, cultivar jardins, possuir serviçais e rebanhos, acumular prata e ouro, comer e beber do bom e do melhor, o autor constata que a sua vida se tornou fastidiosa, vendo que toda sorte de males há debaixo do sol, e que tudo é vaidade e aflição de espírito. Em seguida, conclui que só encontrou alegria ao servir a Deus:

Deus ao homem bom na sua presença deu sabedoria, e ciência, e alegria; mas ao pecador deu aflição e cuidado supérfluo para que ele ajunte mais e adquira bens sobre bens, e os deixe a um homem que lhe agradou a ele Deus; mas ainda isto é verdade, e um tormento do espírito bem inútil²⁶.

²⁴ ASSIS. *A Semana*, p. 951.

²⁵ ECLESIASTES. *Eclesiastes*, I, §14, p. 28.

²⁶ ECLESIASTES. *Eclesiastes*, II, §26, p. 36.

O terceiro capítulo pontifica que a providência divina dispõe todas as coisas em seu tempo, alertando que o ser humano não pode alterar as disposições de Deus, mas deve aproveitar devidamente os dons da vida, resignando-se ante as injustiças deste mundo, porque “Deus julgará o justo e o ímpio, e então será o tempo de todas as coisas”²⁷. Nesse sentido, seus fins autoritários e irracionais não podem ser alcançados por meio de convicções racionais, mas somente na salvação religiosa, pela fé.

O capítulo IV aborda os sofrimentos provenientes das calúnias, violências e ciúmes dos homens uns contra os outros, da ociosidade dos insensatos, da loucura dos avaros e da vaidade do poder soberano. Conclui que a obediência é preferível aos sacrifícios: “Porque muito melhor é a obediência do que as vítimas dos insensatos que não conhecem o mal que fazem”²⁸.

Os capítulos V e VI insistem na precariedade dos bens materiais e na vacuidade da vida mundana, porque do mesmo modo que saímos nus do ventre de nossas mães, nus morreremos, sem levar nada conosco. Logo, indica alguns meios para que o ser humano possa desfrutar da tranquilidade: circunspeção nas palavras; moderação no falar e no prometer, mesmo a Deus; não se admirar ou espantar com as injustiças, as ambições e a perda das fortunas; contentar-se com o necessário, resistindo aos desejos. Por fim, ensina que devemos nos abandonar à providência divina.

O sétimo e o oitavo capítulos ensinam os supostos verdadeiros valores da vida: a boa reputação, a seriedade, a paciência em face da contradição, a pouca importância do dinheiro, a bondade para com o próximo, a utilidade das correções, a obediência a Deus, a espera dos julgamentos divinos e a consciência de que só Deus pode discernir o bem e o mal dos homens. Ainda apresenta um niilismo metafísico, desvalorizando a vida na Terra em nome de outra, no além: “Melhor é o bom nome do que os bálsamos preciosos, e o dia da morte do que o dia do nascimento”²⁹.

O capítulo IX pontifica que apenas Deus conhece o íntimo do ser humano, pois na vida mundana todas as coisas acontecem igualmente ao justo e ao ímpio, ao bom e ao mau, ao puro e ao impuro, de tal modo que ninguém sabe se é digno de amor ou de ódio – o que não nos deve desencorajar, mas estimular à virtude, a qual, contudo, nem sempre é recompensada na Terra.

²⁷ ECLESIASTES. *Eclesiastes*, III, §17, p. 40.

²⁸ ECLESIASTES. *Eclesiastes*, IV, §17, p. 46.

²⁹ ECLESIASTES. *Eclesiastes*, VII, §2, p. 55.

O décimo capítulo avalia as consequências funestas da imprudência e aconselha a cautela. Que os homens de bem tomem cuidado com as palavras e ações dos insensatos, especialmente quando estes ocupam posições elevadas, de cujos erros são cúmplices aqueles que os elevaram. Ensina, ainda, a não criticar as autoridades: “Não digas mal do rei, ainda no teu pensamento, e não fales mal do rico, ainda no retiro da tua câmara; porque até as aves do céu levarão a tua voz, e o que tem penas dará notícia do teu sentimento”³⁰.

O autor do livro, monarca e milionário, esbanjando riqueza enquanto o povo vivia na pobreza, porventura seja um demagogo que doutrina os súditos a desprezarem os bens materiais, a resignarem-se ante as injustiças do mundo e a não maldizerem os nobres e abastados. Nesse sentido, o *Eclesiastes* pode ser lido como material de propaganda preocupado com questões políticas concretas e tangíveis. Para obter o apoio dos fiéis para objetivos altamente incompatíveis com seu autointeresse racional, só pode fazê-lo criando artificialmente o vínculo com Deus – um amor a Deus moldado em obediência.

O padrão reaparece nos dois últimos capítulos, que não apelam à consciência própria de seus potenciais seguidores, mas invocam incessantemente valores externos, convencionais e salvacionistas, os quais são tomados como certos e tratados como autoritariamente válidos sem jamais serem submetidos a um processo de experiência viva ou a um exame discursivo. Tal fenômeno é expresso adequadamente na fórmula do capítulo XII: “Ouçamos todos juntos o fim deste discurso. *Teme a Deus e observa os seus mandamentos, porque isto é tudo do homem*”³¹.

O autoritarismo salomônico retorna no Novo Testamento, que ensina a rendição da vontade individual à vontade de Deus. Exemplar é um discurso de Paulo de Tarso, que prega que os cristãos submetam-se servilmente às instituições estabelecidas, que seriam representantes de Deus na Terra:

Cada qual seja submisso às autoridades constituídas, porque não há autoridade que não venha de Deus; as que existem foram instituídas por Deus. Assim, aquele que resiste à autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus; e os que a ela se opõem, atraem sobre si a condenação. Em verdade, as autoridades inspiram temor, não porém a quem pratica o bem, e sim a quem faz o mal! Queres não ter o que temer a autoridade? Faze o bem e terás o seu louvor. Porque ela é instrumento de Deus para o seu bem³².

³⁰ ECLESIASTES. *Eclesiastes*, VII, §20, p. 77.

³¹ ECLESIASTES. *Eclesiastes*, XII, §13, p. 84. Grifo original.

³² BÍBLIA. Epístola de São Paulo aos romanos, 13, 1-4, p. 1462.

Paulo de Tarso fomentou a visão tradicional de que o cristianismo, por ser uma religião e não um programa social ou político, não tinha nada a mudar na sociedade. Como todos teriam sido resgatados pelo Cristo, todos participariam da mesma condição metafísica e estariam aptos para a salvação. Seríamos todos irmãos, mas “em Cristo” e quanto à nossa alma imortal. Dessa unanimidade religiosa não decorre que a mulher, o homem, o senhor e o escravo sejam iguais neste mundo cá de baixo. Considerando o preço da salvação o respeito à moral nesta vida, Paulo prescreve às mulheres que obedeçam aos seus maridos e aos escravos que obedeçam aos seus senhores:

As mulheres sejam submissas a seus maridos, como ao Senhor, pois o marido é o chefe da mulher, como Cristo é o chefe da Igreja, seu corpo, da qual ele é o Salvador. Ora, assim como a Igreja é submissa a Cristo, assim também o sejam em tudo as mulheres a seus maridos. [...] Servos, obedeceis aos vossos senhores temporais, com temor e solicitude, de coração sincero, como a Cristo, não por mera ostentação, só para agradar aos homens, mas como servos de Cristo, que fazem de bom grado a vontade de Deus. Servi com dedicação, como servos do Senhor e não dos homens. E estai certos de que cada um receberá do Senhor a recompensa do bem que tiver feito, quer seja escravo quer livre³³.

As religiões judaico-cristãs, sob a máxima “Seja feita vossa vontade”, pregam a rendição da vontade individual à vontade de Deus, aceito como uma entidade suprema que personificaria a ordem do Universo. Para que seja obedecida a vontade divina, essas religiões impõem mandamentos na forma de escrituras sagradas e regras sob a administração dos sacerdotes. Assim, os fiéis esperam que um poder exterior (Deus) justifique o mundo, obedecendo às vontades alheias em detrimento de suas vontades individuais.

Blaise Pascal, em sintonia com Paulo e o *Eclesiastes*, acredita que a providência divina dispõe todas as coisas em seu tempo, aceitando que o ser humano não pode alterar as disposições de Deus, mas deve aproveitar devidamente os dons da vida, resignando-se ante as injustiças deste mundo: “A justiça é o que está estabelecido; e assim todas as nossas leis estabelecidas serão necessariamente tidas como justas sem ser examinadas, visto que estão estabelecidas”³⁴.

Machado de Assis, como consta de sua biografia, seguiu parcialmente a orientação do *Eclesiastes* na condução de sua vida pessoal, vivendo com sobriedade, ponderação e prazeres moderados. Entretanto, recusou a extrema-unção e demonstrou ser cético em relação às autoridades terrenas, ao julgamento divino e ao determinismo cósmico

³³ BÍBLIA. Epístola aos efésios, 5, 22-24; 6, 5-8, p. 1502.

³⁴ PASCAL. *Pensamentos*, §645 (312), p. 273.

que torna todas as coisas vãs. Exemplar é o cronista de “A Semana”, que não quer outro manual de sabedoria e endossa que nada há de novo debaixo do sol e que tudo é vaidade, mas recusa veementemente a obediência cega a um poder totalitário: “Não que eu tenha ódio à lei; mas não tolero opressões de espécie alguma, ainda em meu benefício”³⁵.

É possível concluir que a prosa machadiana parece corroborar alguns dos principais temas tratados pelo texto bíblico, como a vaidade do conhecimento, a vaidade dos prazeres, a certeza da morte, a incerteza do futuro, a insignificância da reputação pessoal (supervalorizada pela sociedade brasileira oitocentista) e o mistério insondável da existência, por vezes tratando-os com a pena da galhofa.

2.1.3. Machado leitor de Pascal

Blaise Pascal não é dos autores mais citados por Machado de Assis. Considerando que os mais mencionados são a Bíblia, Shakespeare e Homero, o autor de *Pensamentos* disputaria o quarto lugar com Goethe, Shelley e Voltaire³⁶. Por conseguinte, não se pode exagerar a vinculação do autor brasileiro ao matemático e teólogo francês. Até porque, Machado, longe de ser um leitor passivo dos clássicos, criou, a partir do que leu, novos textos e saberes, tornando-se ele próprio um clássico.

Não se pode exagerar, tampouco desprezar. As afinidades eletivas entre o francês e o brasileiro são reconhecidas pelos críticos e admitidas por Machado de Assis, que possuía em sua biblioteca uma edição de 1861 dos *Pensées*. O próprio escritor declara, em carta a Joaquim Nabuco, de 19 de agosto de 1906, que a leitura da obra de Pascal foi intensa e frequente, desde a juventude:

Erro é dizer como v. diz em uma destas páginas, que “nada há mais cansativo que ler pensamentos”. Só o tédio cansa, meu amigo, e este mal não entrou aqui, onde também teve acolhida a vulgaridade. Ambos, aliás, são seus naturais inimigos. Também não é acertado crer que, “se alguns espíritos os leem, é só por distração, e são raros”. Quando fosse verdade, eu seria desses raros. Desde cedo, li muito Pascal, para não citar mais que este, e

³⁵ ASSIS. *A Semana*, p. 939.

³⁶ Uma lista com as referências de citações feitas por Machado nos romances consta de BRANDÃO; OLIVEIRA. *Machado de Assis leitor*, p. 169-242. Outra fonte de pesquisa de citações e alusões em romances e contos é o site <<http://machadodeassis.net>>. Acesso em: 13 dez. 2014.

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 por que acho expresso o desacordo³⁷.

A influência de Pascal na visão de mundo de Machado de Assis, além de ser assumida pelo autor, como já visto, perpassa toda a sua obra, da juventude à maturidade. A primeira menção do escritor ao pensador francês apareceu em 1866, em resenha crítica do livro *Culto do dever*, de Joaquim Manuel de Macedo, no qual indica concordar com o enunciado do filósofo sobre o conteúdo de uma produção literária, que deve ter a “alma” de seu autor: “Dizia acertadamente Pascal que sentia grande prazer quando no autor de um livro, em vez de um orador, achava um homem”³⁸.

No mesmo ano, o *Jornal das Famílias*, onde o escritor publicou quase todos os seus contos dos anos 1860 e 70, apresenta o conto “Felicidade pelo casamento”, atribuído a Machado, mas não incluído em suas *Obras completas*. O narrador, F., relata como suas leituras o chamam à contemplação ascética e às reflexões morais, por um lado, e por outro levam seu espírito às mais elevadas regiões da fantasia: “Sobre a mesa tenho duas pilhas de livros. De um lado a Bíblia e Pascal, do outro Alfredo de Vigny e Lamartine. É obra do acaso e não parece: tal é o estado do meu espírito”³⁹.

Em suas crônicas, o filósofo francês é citado em pelo menos duas ocasiões. Em anedota de 13 de fevereiro de 1889, o filósofo, chamado de sonhador, é confundido com um confeitoiro chamado Pascoal⁴⁰. No dia 20 de junho de 1864 ele é citado no original: “é esta alteração dos princípios segundo as regiões, que faz dizer com Pascal: *Plaisante justice qu'une rivière ou une montagne borne! Verité au deca des Pyrénées, erreur au dela!*” [“Justiça engraçada essa que um rio limita. Verdade aquém dos Pirineus, erro além”]⁴¹.

A frase supracitada faz alusão aos montes Pirineus e ao rio Biddassoa, onde os franceses trocaram Isabela de França (futura esposa de Filipe IV) por Anna de Áustria (futura esposa de Luiz XIII) para selar a paz entre França e Espanha. Os montes marcam a fronteira sul entre os dois países, enquanto o rio define a fronteira ao norte. O pensamento pascalino, se valendo da dupla acepção do termo justiça, refere-se a uma discussão da relatividade das leis jurídicas. Enquanto a justiça positiva, humana, difere em países diferentes, sendo relativa, a universalidade da virtude como atributo divino não admite relatividade.

³⁷ ASSIS. *Miscelânea*, p. 1342-1343.

³⁸ ASSIS. *Miscelânea*, p. 1108.

³⁹ ASSIS. *Felicidade pelo casamento*, p. 2.

⁴⁰ ASSIS. *Bons dias!*, p. 855.

⁴¹ ASSIS. *Ao acaso*, p. 127; PASCAL. *Pensamentos*, §60 (294), p. 21.

Pascal também é mencionado no conto “O lapso”, de 1883: “Temo que se me argua de comparações extraordinárias, mas o abismo de Pascal é o que mais prontamente vem ao bico da pena”⁴². A expressão abismo de Pascal, que se refere à alucinação que Blaise sofria com frequência, vendo aparecer sempre diante de si um abismo aberto para tragá-lo, também alude à dificuldade que certos problemas sociais ou morais oferecem em sua elucidação.

Em carta a Magalhães de Azeredo, de 21 de julho de 1897, Machado recomenda ao jovem amigo que “vá completando e multiplicando os seus trabalhos, sem precipitação, com a paciência velha de Chateaubriand, de Pascal, de Flaubert. Nem por isso produzirá menos; a questão é que produza bem”⁴³.

Nos romances, Pascal aparece somente em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. O defunto autor avalia que Nhã-loló exprimia inteiramente a dualidade de Pascal, para quem o ser humano não é nem anjo nem animal: “*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”⁴⁴. Essa dualidade anjo/besta, que Pascal retira da Bíblia⁴⁵, é crucial em sua antropologia filosófica, segundo a qual o caos de contradições em que consistem os homens é devido à participação em seu ser de duas realidades incomensuráveis: a perfeita, sobrenatural, e a corrupta, natural, após a queda. Essa seria a condição miserável do homem, dilacerado entre o nada de onde saiu e o infinito que o envolve, compondo uma imagem da humanidade como caos de conflitos insolúveis. Nem anjo, nem animal, o ser humano vive numa circunstância existencial dilacerada, na tensão entre grandeza e miséria, saber e ignorância.

Em outra passagem, o personagem Quincas Borba, “com a discrição própria de um filósofo”, foi ler a lombada dos livros de uma estante da casa de Brás Cubas, tirando um volume. Era uma obra de Pascal, a quem proclama um de seus avôs espirituais:

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? – E, chapéu na cabeça, bengala sobraçada, apontava o lugar com o dedo. – Que diz ele? 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

⁴² ASSIS. *Histórias sem data*, p. 356.

⁴³ ASSIS. *Correspondência de Machado de Assis tomo III – 1890-1900*, p. 254.

⁴⁴ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, XCVIII, p. 719. Cf. PASCAL. *Pensamentos*, §678 (358), p. 279.

⁴⁵ Cf. BÍBLIA. Gênesis, 22, 11-12; Apocalipse, 11, 7 – 19, 20.

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 homem⁴⁶.

A despeito da evidente galhofa, ou até mesmo por causa dela, já que o riso também é próprio do ser humano, retomo aqui a já mencionada réplica de Brás Cubas à visão pascalina do homem como um caniço pensante. O caniço, cana delgada e comprida, por analogia refere-se ao indivíduo excessivamente magro, isto é, frágil. O ser humano é frágil, mas tem uma vantagem – a consciência da morte:

O homem não é senão um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo; um vapor, uma gota de água basta para matá-lo. Mas, ainda que o universo esmagasse, o homem seria ainda mais nobre do que aquilo que o mata, pois ele sabe que morre e a vantagem que o universo tem sobre ele. O universo de nada sabe⁴⁷.

O homem é frágil, mas pensante. O valor do pensamento reside no fato de que por ele somos capazes de pensar a nossa própria condição, ainda que isso não implique poder alterá-la. O mesmo vale para a fome, Pascal poderia responder a Borba, mas esta não é exclusividade do homem – pois se o ser humano é o único que sabe que morre, não é o único que sabe sentir fome.

A perspectiva machadiana da vida social e do ser humano traz elementos essenciais da antropologia pascalina⁴⁸. Tanto em Pascal quanto em Machado pode ser encontrado o trágico da condição humana, inquieta e desconsolada, dividida e contraditória, em conflito consigo mesma, à procura de autossatisfação e encontrando o tédio. A seguir, serão vistas as categorias básicas do filósofo francês, tais como o *divertimento*, que iluminam o pensamento machadiano.

⁴⁶ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, CXLII, p. 748.

⁴⁷ PASCAL. *Pensamentos*, §200 (347), p. 86.

⁴⁸ Cf. MAIA NETO. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, p. 22.

2.1.4. Pascal e a condição miserável da existência humana

A compilação de fragmentos póstumos aos quais se deu o título de *Pensées* consiste no esboço de uma obra que Blaise Pascal planejou escrever, considerando-a capaz de realizar a esperança de conferir um sentido à sua vida de intelectual cristão: a Apologia da Religião Cristã. Tal obra consistiria de exegese da Bíblia e meditação sobre as exigências transcendentais da condição humana, com o duplo objetivo de compreender e justificar a fé.

Os *Pensamentos* constituem uma coletânea póstuma de textos que, de acordo com a organização de cada edição publicada, mudam a percepção do pensamento pascalino. São muitos os autores que o leitor pode ter em vista: o Pascal ortodoxo apresentado pelos editores de Port-Royal, o cético que emerge da edição de 1776 de Condorcet e o apologético da edição de 1851 de Havet⁴⁹.

Não é possível entender a obra de Pascal sem ter em vista a sua visão de mundo e história, uma perspectiva na qual a Bíblia era considerada o único documento histórico autorizado, limitando o alcance da investigação e o campo de ação. Os franceses cultos de sua época, por exemplo, acreditavam que Deus teria criado o mundo no ano 4004 a.C. e determinavam a data exata do dilúvio⁵⁰.

É no contexto do jansenismo, controvérsia religiosa mais importante do século XVII, que se desenvolve o pensamento de Pascal. Os jansenistas acreditavam que os vícios que a humanidade veio adquirindo no processo de civilização têm como única causa o pecado original enquanto afastamento voluntário do homem em relação a Deus:

... o pecado original comprometeu irremediavelmente a natureza original do homem, de modo que a sua condição atual o coloca muito distante da bondade primitiva e completamente despojado de meios próprios para recuperá-la. Essa insuficiência tornou-se característica da condição humana, que é a do pecado, de modo que a superação dessa condição não pode dar-se sem a ajuda de Deus, isto é, sem a dispensação da graça, concedida àqueles que ele escolheu para contemplar, de maneira gratuita e devida unicamente à sua misericórdia, já que o homem livremente renunciou ao merecimento. Concordam com a afirmação de uma bondade primitiva, pois o homem, criado por Deus à sua imagem e semelhança, teria de refletir, no estado de criatura, a perfeição do criador. Criatura perfeita no seu gênero, uma das perfeições de que o homem dispunha era a liberdade. Ele a usou para afastar-se de Deus, sendo assim o responsável pela sua própria queda. Esta seria em princípio definitiva, porque o homem, dada a sua condição inferior, não poderia por si mesmo reparar a ofensa feita a um ser infinitamente superior.

⁴⁹ Cf. VOEGELIN. Nietzsche and Pascal, p. 130.

⁵⁰ Cf. WETSEL. Pascal and holy writ, p. 162.

A gravidade da ofensa se mede pela dignidade do ofendido e não do ofensor: de acordo com tal princípio, a humanidade, que pecou em Adão, estaria, de maneira inteiramente justa, porque por sua própria escolha, destinada à danação. No entanto, Deus, movido pela sua misericórdia, que nesse caso superou a justiça, ofereceu a possibilidade de salvação por meio da única reparação devida, o sacrifício do próprio Deus na pessoa de Jesus Cristo, que trouxe aos homens, por via da paixão, a possibilidade de recompor a união com Deus. Trata-se de uma graça, isto é, de algo que Deus oferece independentemente do merecimento humano e por isso é somente através dessa graça que o homem pode triunfar sobre o pecado⁵¹.

Para justificar a sua apologia do cristianismo, Pascal lança mão de argumentos falsos (e até ingênuos), como o de que “Nenhuma seita ou religião esteve sempre sobre a terra, a não ser a religião cristã”⁵². Não obstante, o estilo de *Pensamentos*, que inclui diálogos e cartas, foi concebido para persuadir uma grande variedade de interlocutores e leitores – podendo ser considerada, até mesmo, um manual de autopersuasão. Longe de ser uma apologia tradicional da religião cristã, não só confronta como também assume muitas das ideias apresentados pelos cétricos e descrentes com o qual dialoga⁵³.

Para Pascal, se trataria de entender o sentido histórico e transcendente da religião cristã, investigando as origens de todas as contradições que vivenciamos, buscando no próprio mistério da fé a luz que ilumine as oposições que dividem a nossa consciência, porque Deus concederia clareza suficiente aos que o procuram de coração aberto, mas também corroboraria a cegueira daqueles que não desejam conhecê-lo: “A religião é uma coisa tão grande que é justo que aqueles que não quisessem dar-se o trabalho de procurá-la, se ela é obscura, fiquem privados dela. De que se queixam então, se ela é tal que pode ser encontrada quando se procura?”⁵⁴

O *Deus absconditus* (abscondido, escondido) é o nome que Deus teria dado a si mesmo nas Escrituras⁵⁵, indicando que os homens estão nas trevas e no afastamento da divindade, que permanece oculta. Não obstante, o criador do universo teria colocado marcas sensíveis na Igreja para se fazer reconhecer por aqueles que o buscam com sinceridade, com o coração:

Há quem veja claramente que não existe outro inimigo do homem a não ser a concupiscência que o desvia de Deus, e não (inimigos), nem outro bem senão Deus, e não a terra rica. Aqueles que acreditam estar na carne o bem

⁵¹ SILVA. Pascal: Condição Trágica e Liberdade, p. 343

⁵² PASCAL. *Pensamentos*, §421 (606), p. 164.

⁵³ Cf. HAMMOND. Pascal's Pensées and the art of persuasion, p. 235-240.

⁵⁴ PASCAL. *Pensamentos*, §472 (574), p. 194-195.

⁵⁵ “Verdadeiramente um Deus se esconde em tua casa, o Deus de Israel, um Deus que salva!” (*Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel salvator*). BÍBLIA. Isaias, 45, 15, p. 1001.

do homem e o mal naquilo que os desvia dos prazeres dos sentidos, que se embriaguem deles e que morram. Mas aqueles que buscam a Deus de todo o coração, que só têm desprazer em estarem privados de sua vista, que só têm desejo de possuí-lo, e [que só têm] como inimigos os que os desviam dele, que se afligem por estar rodeados e dominados por esses inimigos, que se consolem, eu lhes anuncio uma feliz notícia; há um Libertador para eles; eu os farei vê-lo; eu lhes mostrarei que há um Deus para eles; não o mostrarei aos outros⁵⁶.

Os maiores inimigos dos homens que procuram Deus seriam as paixões e a cobiça de bens materiais e prazeres carnis. Essa concupiscência, cobiça natural do homem pelos bens terrenos, consequência do pecado original, produz desordem dos sentidos e da razão. O remédio seria a ascese, isto é, a disciplina e o autocontrole estritos do corpo e do espírito, conduzindo ao caminho em direção a Deus, à verdade e à virtude.

Somente Deus poderia preencher a ausência constitutiva que se manifesta em nossa insuficiência existencial. E seu filho Jesus Cristo, o Deus humilhado, libertador dos homens, traria aos homens não a justiça legal, terrena, mas sim a justiça eterna, e somente para aqueles que têm fé e praticam a ascese. Tem-se, assim, a “Miséria do homem sem Deus” e a “Felicidade do homem com Deus”⁵⁷.

A antropologia pascalina conclui que o homem é miséria e grandeza. Alimentada tanto por uma aguda observação mundana quanto por uma interpretação rigorista da Bíblia, compreende que o caos de contradições em que consistem os homens é devido à participação em seu ser de duas realidades incomensuráveis: a perfeita, sobrenatural, e a corrupta, natural, após a queda – o anjo e a besta, já mencionados.

Tentando fugir da circunstância existencial dilacerada, os homens elaboram toda sorte de distrações, condutas desviantes e artifícios – o famoso *divertissement* (divertimento). Incluem-se, nessa categoria, as convenções sociais tão ironizadas por Machado: as honrarias, os títulos honoríficos, o apego aos bens materiais, a opinião pública, o jogo, o entretenimento com as mulheres, a guerra e até mesmo a ciência e a filosofia: “As misérias da vida humana foram o fundamento disso tudo. Como viram isso, assumiram o divertimento”⁵⁸.

O divertimento, para Pascal, conduz para o terreno das sensações imediatas, nos desviando do bom caminho. Isto posto, a única saída para o homem é a imitação de Cristo, a obediência aos ensinamentos da tradição cristã e a apologia da única religião que, segundo ele, seria verdadeira e capaz de conduzir à salvação:

⁵⁶ PASCAL. *Pensamentos*, §269 (692), p. 106. Ver também: §427 (194), p. 165.

⁵⁷ PASCAL. *Pensamentos*, §6 (60), p. 4.

⁵⁸ PASCAL. *Pensamentos*, §10 (167), p. 5.

Dessa falta de coerência entre os mais aturados esforços do pensamento para obter a verdade pode-se obter a disposição necessária para transitarmos até a última ordem, o coração. O fracasso como estímulo para a ascese: humilhados o orgulho e a autossuficiência dos homens – indevidamente reverenciados pela modernidade, pois tudo o que a ciência nova diz saber não vale nada diante do mistério da criação, impenetrável por nossas razões –, resta a admissão de que os textos sagrados estão com a verdade. Se a aceitação do absurdo contido na noção de pecado original é chocante para a chamada sã consciência, que outra explicação esta mesma consciência tem a dar para a loucura da existência diária? É escândalo para os bem pensantes aceitar a palavra dos profetas, que exigem renúncia ao mundo. A resposta pascaliana para isso é que os resultados do próprio bem pensar nunca justificaram, em última análise, qualquer das opções de adesão ao mundo neles apoiadas. Para um animal tão disparatado como o homem, só a loucura maior do sacrifício misericordioso por todos na cruz pode prover salvação⁵⁹.

O autor de *Pensamentos* ensina que o homem deve amar em si mesmo a condição miserável que mereceu a complacência divina. E apenas quando nos isolamos do mundo é que conseguimos sentir intensamente a miséria advinda da corrupção da nossa natureza. A partir dessa consciência poderíamos esperar da misericórdia divina – gratuita, porque de forma alguma a merecemos – a salvação da alma tornada possível pela graça redentora.

Pascal, ao caracterizar com tanta clareza o estranhamento metafísico do homem moderno, antecipa, de longe, a razão mais profunda do aparecimento do niilismo: a falta de sentido da existência. Evidentemente, o filósofo analisa e enfrenta essa nova condição para refutá-la. Mesmo que o homem seja um nada esmagado pelas forças cósmicas, ele ainda pode transcender o condicionamento das leis naturais e proclamar-se cidadão do mundo do espírito.

2.1.5 Schopenhauer, o filósofo dos niilistas

Desde o século XIX, Schopenhauer é um nome muito conhecido, mas pouco estudado no mundo, menos ainda no Brasil. Considerado um sucessor menor do idealismo alemão, antagonista de Hegel ou precursor menos importante de Nietzsche, Machado de Assis e Freud, costuma ocupar um lugar periférico na história da filosofia ocidental.

Schopenhauer, após publicar sua obra-prima *O mundo como vontade e como representação*, em 1818 (datado de 1819), custeou uma série de outras publicações, sem

⁵⁹ PIMENTA. Blaise Pascal, “espírito de geometria” e “espírito de finura”, p. 405.

repercussão. Durante três décadas o filósofo de Danzig viveu no mais completo ostracismo, como um autor sem público e sem reconhecimento dos pares. Após 1851, quando publicou a coletânea de ensaios *Parerga e Paralipomena* (apêndices e omissões, em grego), ele continuou ignorado pelos acadêmicos, mas conseguiu atrair a atenção do público não-especializado – artistas, escritores e jornalistas. A notoriedade do autor espalhou-se pela Europa Ocidental e depois por todo o mundo. Dentre os leitores de Schopenhauer incluíram-se, além de Machado, os niilistas russos: “Os niilistas tinham Schopenhauer como filósofo”⁶⁰, assevera Nietzsche em uma anotação do verão de 1880, primeiro texto em que emprega o conceito de niilismo.

A avaliação de que o filósofo pessimista é o mentor dos niilistas foi sugerida originalmente por Prosper Mérimée, em prefácio à edição francesa do livro *Pais e Filhos*, de Turguêniev. E Schopenhauer era, de fato, uma das leituras constantes do romancista russo, cuja obra mostra um claro diálogo com *O mundo como vontade e como representação*.

Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, após abordar o modo como os gregos pensaram e superaram o pessimismo na tragédia, julga encontrar em Schopenhauer o ressurgimento tanto da consideração pessimista do mundo quanto da tragédia. A leitura do quarto livro de *O mundo como vontade e como representação* (inclusive dos suplementos de 1844) teria sido determinante para a compreensão nietzschiana do pessimismo⁶¹.

Para Nietzsche, o valor da filosofia schopenhaueriana consiste precisamente em tornar pela primeira vez explícita a essência niilista da interpretação moral de mundo ao conduzi-la às suas últimas consequências. É isso que faz dele um interlocutor privilegiado dos niilistas. Essa interpretação nietzschiana pode ser sustentada tendo-se em vista que Schopenhauer funda o pessimismo enquanto tema filosófico, ao atribuir-lhe um caráter metafísico, que diz respeito à essência última do universo: “em essência, incluindo-se também o mundo animal que padece, TODA VIDA É SOFRIMENTO”⁶².

O sofrimento seria o sentido mais próximo e imediato do viver. A dor infinita, de que o mundo estaria pleno, seria originária da necessidade essencial à vida. Nossa receptividade para a dor seria quase infinita, enquanto aquela para o prazer possuiria limites estreitos. Nesse sentido, a infelicidade em geral constituiria a regra, avalia o filósofo de

⁶⁰ NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, p. 125.

⁶¹ ARALDI. *Niilismo, criação, aniquilamento*, p. 143.

⁶² SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, §56, p. 400. Caixa-alta original.

Danzig: “o Em-si da vida, a Vontade, a existência mesma, é um sofrimento contínuo, e em parte lamentável, em parte terrível”⁶³.

O pessimista alemão considera que toda forma de satisfação é o ponto de partida para um novo esforço, o qual, por sua vez, gera um novo sofrimento. Não haveria, pois, prazer duradouro, tampouco fim do padecimento: “Todo QUERER nasce de uma necessidade, de uma carência, logo, de um sofrimento. A satisfação põe um fim ao sofrimento; todavia, contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são”⁶⁴.

Para Schopenhauer, a essência íntima da natureza – humana e animal – é o querer, manifesto num esforço interminável e sem repouso, comparável a uma sede insaciável. E a base de todo querer é necessidade e carência, logo, padecimento. Por isso, o homem está destinado originariamente ao sofrimento:

No espaço e no tempo infinitos o indivíduo humano encontra a si mesmo como finito, em consequência, como uma grandeza desvanecendo se comparada àquelas, nelas imergido e, devido à imensidão sem limites delas, tendo sempre apenas um QUANDO e um ONDE relativos de sua existência, não absolutos. Pois o lugar e duração do indivíduo são partes finitas de um infinito, de um ilimitado. Sua existência propriamente dita se encontra apenas no presente, e seu escoar sem obstáculos no passado é uma transição contínua na morte, um sucumbir sem interrupção; visto que sua vida passada, tirante suas eventuais consequências para o presente, e tirante também o testemunho sobre sua vontade ali impresso, já terminou por inteiro, morreu e não mais existe. Eis por que, racionalmente, tem de lhe ser indiferente se o conteúdo daquele passado foram tormentos ou prazeres. O presente, entretanto, em suas mãos sempre se torna o passado; já o futuro é completamente incerto e sempre rápido. Nesse sentido, sua existência, mesmo se considerada do lado formal, é uma queda contínua do presente no passado morto, um morrer constante. Se vemos a isso também do ponto de vista físico, é então manifesto que, assim como o andar é de fato uma queda continuamente evitada, a vida de nosso corpo é apenas um morrer continuamente evitado, uma morte sempre adiada. Por fim, até mesmo a atividade lúcida de nosso espírito é um tédio constantemente postergado. Cada respiração nos defende da morte que constantemente nos aflige e contra a qual, desse modo, lutamos a cada segundo, bem como lutamos nos maiores espaços de tempo mediante a refeição, o sono, o aquecimento corpóreo etc. Por fim, a morte tem de vencer, pois a ela estamos destinados desde o nascimento e ela brinca apenas um instante com sua presa antes de devorá-la. Não obstante, prosseguimos nossa vida com grande interesse e muito cuidado, o mais longamente possível, semelhante a alguém que sopra tanto quanto possível até certo tamanho uma bolha de sabão, apesar de ter a certeza absoluta de que vai estourar⁶⁵.

⁶³ SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, §52, p. 350. Caixas-altas originais. Não cabe aqui analisar a concepção metafísica schopenhaueriana da vontade e sua relação com o mundo da representação, segundo a qual o mundo inteiro é uma mera representação do sujeito que o conhece, e todo o universo é a manifestação de uma vontade original.

⁶⁴ SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, §38, p. 266. Caixa-alta original.

⁶⁵ SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, §57, p. 400-401. Caixa-alta original.

A base material sob a qual o prazer e o sofrimento dos animais e a felicidade e a infelicidade dos humanos se apresentam é muito reduzida: saúde, alimento, satisfação sexual e proteção do frio e da umidade, ou então a carência dessas coisas. A diferença entre o ser humano e os animais é que o sistema nervoso do primeiro, de potência superior, amplia a sensação de prazer, mas também a de dor. Ao pensar no passado e imaginar o futuro, os humanos têm o poderoso acréscimo de preocupação, temor e esperança, que atuam sobre eles com muito mais intensidade do que a sensação dos prazeres ou sofrimentos a que está restrito o animal:

A este falta, com a reflexão, o condensador das alegrias e dos sofrimentos, que destarte não são passíveis de acumulação, como sucede no homem, por meio da memória e da previsão: no animal, o sofrimento do presente, mesmo repetido vezes inumeráveis, sempre permanece apenas como da primeira vez, sem conseguir se adicionar. Daí a invejável despreocupação e tranquilidade dos animais. Por outro lado, mediante a reflexão e o que a ela se prende, desenvolve-se no homem, a partir daqueles elementos do prazer e do sofrimento, que o animal possui com ele em comum, um acréscimo da sensação de sua felicidade e infelicidade, que pode conduzir ao encantamento momentâneo, até mesmo fatal, ou ao suicídio desesperado⁶⁶.

Ao contrário dos animais, que vivem exclusivamente no presente, o homem vive ao mesmo tempo no passado e no futuro. Por isso, a compreensão do tempo faz com que no ser humano o sofrimento esteja expresso na sua forma mais desenvolvida. O tempo é, em suma, a forma pela qual todas as coisas são apresentadas ao homem como nada; com o que elas perdem todo o seu real valor.

A vida animal, no gozo tranquilo e imperturbável do presente, encerra menos sofrimento, mas também menos alegrias do que a humana. Enquanto os primeiros são afetados pelos males e benefícios somente com seu peso real e próprio, nos homens o temor e a esperança frequentemente o decuplicam.

Tão logo a necessidade e o sofrimento deem algum descanso, de imediato o tédio se aproxima. Para matar o tempo, isto é, resistir ao tédio, recorre-se a passatempos – aquilo que Pascal chama de divertimento. Entediados, os homens tornam-se um peso para eles mesmos, com o desespero pintado no rosto:

Quando lhe falta o objeto do querer, retirado pela rápida e fácil satisfação, assaltam-lhe o vazio e tédio aterradores, isto é, seu ser e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insuportável. Sua vida, portanto, oscila como

⁶⁶ SCHOPENHAUER. *Contribuições à doutrina do sofrimento do mundo*, §153, p. 279-280.

um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos. Isso também foi expresso de maneira bastante singular quando se disse que, após o homem ter posto todo sofrimento e tormento no inferno, nada restou para o céu senão o tédio⁶⁷.

Para Schopenhauer, o tédio é um motor das ações humanas. Se a vontade é, por um lado, sofrimento e, portanto, uma busca por satisfação de carências, ela também é caracterizada pelo enfado que surge entre um desejo e outro. Por isso a metáfora da vida humana enquanto um pêndulo entre a dor e o tédio. Este surge no momento em que o homem percebe que a vida não tem nenhum valor intrínseco e que é constituída apenas por desejo e ilusão. Surge daí uma espécie de estado indolor, que é caracterizado não pela satisfação, mas pelo tédio.

Oscilando entre a dor e o tédio, o homem encontra-se sobre a face da terra abandonado a si mesmo, incerto sobre tudo, menos em relação à sua carência e miséria. Assim, a vida da maioria das pessoas é somente uma luta constante por essa existência mesma, com a certeza da derrota. O que as faz lutar não é tanto o amor à vida, mas sim o medo da morte:

A vida mesma é um mar cheio de escolhos e arrecifes, evitados pelo homem com grande precaução e cuidado, embora saiba que, por mais que seu empenho e arte o leve a se desviar com sucesso deles, ainda assim, a cada avanço, aproxima-se do total, inevitável, irremediável naufrágio, sim, até mesmo navega direto para ele, ou seja, para a MORTE. Esta é o destino final da custosa viagem e, para ele, pior que todos os escolhos que evitou⁶⁸.

A única certeza que temos na vida é que vamos morrer. Diante disso, tendemos a temer a morte, sem nenhum bom motivo racional, avalia Schopenhauer. É compreensível temer o sofrimento de uma morte dolorosa, mas nesse caso o medo seria em relação à dor. Temer a morte em si mesma – ou seja, o fim do sofrimento da vida – seria irracional.

Filho de um próspero comerciante, criado para seguir a carreira do pai, Schopenhauer sabe bem o significado de um negócio mal gerenciado. Se “a vida é um negócio que não cobre seus custos”⁶⁹, cedo ou tarde, vem a bancarrota. Por isso, o filósofo conclui que toda biografia (*Lebensgeschichte*) é na verdade uma “patografia” (*Leidensgeschichte*), “história de sofrimento”⁷⁰. Assim sendo, para aqueles que sentem a vida

⁶⁷ SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, §57, p. 401-402.

⁶⁸ SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, §57, p. 403. Caixa-alta original.

⁶⁹ SCHOPENHAUER. *El mundo como voluntad y representación II*, XXVIII, p. 439.

⁷⁰ Cf. SALVIANO. *Labirintos do nada*, p. 50.

mesma como uma doença, a despedida dela lhes cai como uma cura da enfermidade que seria o próprio viver.

Ao fundamentar filosoficamente a tese de que não há justificação para a existência, pois o mundo é uma sucessão de sofrimentos infundáveis, intercalados por satisfações momentâneas seguidas de tédio, Schopenhauer conclui que a negação da vontade de viver é a única solução para o problema do sofrimento. É por isso que o filósofo defende o ascetismo, que seria o único remédio eficiente para a doença da vida, enquanto que todos os outros seriam placebos, simples calmantes. Schopenhauer estabelece quatro etapas em que o processo do ascetismo se desenvolve: 1) castidade; 2) pobreza voluntária; 3) aceitação do sofrimento, casual ou provocado por outra pessoa; e 4) mortificação do corpo, que não pode ser ativa e violenta, como no “suicídio vulgar”, mas deve ser passiva, uma espécie de inanição (como a despreocupação com a alimentação, por exemplo). Eis aí, segundo Jarlee Salviano, o “consolo” oferecido pelo niilismo schopenhaueriano – um paradoxal querer o nada, a vontade de nada⁷¹.

A formulação, por Schopenhauer, da pergunta pelo valor da existência, só pôde emergir em um contexto de esgotamento das fontes que alimentavam a solução moral para o problema da normatividade no Ocidente, ainda que esse esgotamento não tenha se tornado perceptível a todos, sequer aos autores que se diziam pessimistas. Na forma como a encontramos, a ética schopenhaueriana da negação da vontade de viver encerra o sistema com um niilismo declarado. Ao revelar o conflito insolúvel entre valores vitais e valores morais, ele teria sido o mais consequente dos moralistas⁷².

2.1.6. Machado leitor de Schopenhauer

Arthur Schopenhauer é um interlocutor privilegiado de Machado de Assis, como reconhecem os críticos e o próprio escritor. Na seção de autores alemães da biblioteca do autor brasileiro, Goethe ocupa a maior parte, seguido de Heinrich Heine e do “meu belo

⁷¹ Cf. SALVIANO. *Labirintos do nada*, p. 51-52.

⁷² Cf. LOPES. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, p. 115.

Schopenhauer⁷³. Porventura tenha sido para ler o filósofo no original que o escritor, por volta dos cinquenta anos, tenha começado a estudar alemão.

Na biblioteca de Machado, segundo os levantamentos de Jean-Michel Massa e Glória Vianna, constavam as seguintes obras do filósofo: *Le monde comme volonté et comme représentation*, em dois volumes (trad. J. A. Cantacuzène, Librairie Perrin, s.d.); *Briefe an Becker* (Philipp Reclam, s.d.); *Aphorismes sur la sagesse dans la vie* (Trad. J. A. Cantacuzène, Germer Baillière, 1880); *Essai sur le libre arbitre* (Librairie Germer Baillière et Cie, 1880); *Pensés, maximes et fragments* em três volumes – I. *Les douleurs du monde et le mal de la vie*; II. *L'amour, les femmes, le mariage*; III. *Aphorismes sur l'homme, la vie, la société, la politique, l'art, la religion* (trad. J. Bourdeau, 1880); *Aphorismen zur Lebensweisheit* (Brockhaus, 1886); *Écrivains et Style* (trad. Auguste Dietrich, Félix Alcan, 1905); *Sur la religion* (Trad. August Dietrich, Félix Alcan, 1906)⁷⁴.

A concepção de uma negatividade total deve ter frequentado a imaginação de Machado a partir da leitura de Schopenhauer. A existência como um erro, que seria melhor não ter acontecido e só acontece pela cega premência da vontade de vida, aparece em diversas passagens da prosa machadiana: no episódio do nascimento de D. Plácida, em *Memórias póstumas de Brás Cubas*; no Humanitismo e na noção de “náufrago da existência”, de *Quincas Borba* (que serão comentados nas seções dedicadas a estas obras) e também na famosa crônica “O autor de si mesmo”, principal referência do escritor brasileiro ao filósofo alemão.

A crônica da série “A Semana”, publicada em 16 de junho de 1895, faz uma aplicação irônica da metafísica do amor schopenhaueriana a um fato trágico ocorrido em Porto Alegre. Um casal, cansado de maltratar o filho de dois anos, Abílio, abandonou-o em uma estrebaria, onde, sofrendo picadas de galinhas, agonizou por três dias, até a morte. Com a pena da galhofa, o cronista formula um diálogo entre o menino moribundo e o filósofo pessimista:

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. A explicação é que dois namorados não se escolhem um ao outro pelas causas individuais que presumem, mas porque um ser, que só pode vir deles, os incita e conjuga. Apliquemos esta teoria ao caso de Abílio.

⁷³ ASSIS. *A Semana*, p. 1313.

⁷⁴ Cf. MASSA. A biblioteca de Machado de Assis, p. 73-74; VIANNA. Revendo a biblioteca de Machado de Assis, p. 235-237.

Um dia Guimarães viu Cristina, e Cristina viu Guimarães. Os olhos de um e de outro trocaram-se, e o coração de ambos bateu fortemente. Guimarães achou em Cristina uma graça particular, alguma coisa que nenhuma outra mulher possuía. Cristina gostou da figura de Guimarães, reconhecendo que entre todos os homens era um homem único. E cada um disse consigo: “Bom consorte para mim!”. O resto foi o namoro mais ou menos longo, o pedido da mão da moça, as formalidades, as bodas. Se havia sol ou chuva, quando eles casaram, não sei; mas, suponho um céu escuro e o vento minuano, valeram tanto como a mais fresca das brisas debaixo de um céu claro. Bem-aventurados os que se possuem, porque eles possuirão a terra.

Assim pensaram eles. Mas o autor de tudo, segundo o nosso filósofo, foi unicamente Abílio. O 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; é preciso que nasça deles, levando comigo, em resumo, as qualidades que estão separadas nos dois”. As entrevistas dos namorados era o futuro Abílio que as preparava; se eram difíceis, ele dava coragem a Guimarães para afrontar os riscos, e paciência a Cristina para esperá-lo. As cartas eram ditadas por ele. Abílio andava no pensamento de ambos, mascarado com o rosto dela, quando estava no dele, e com o dele, se era no pensamento dela. E fazia isso a um tempo, como pessoa que, não tendo figura própria, não sendo mais que uma idéia específica, podia viver inteiro em dois lugares, sem quebra da identidade nem da integridade. Falava nos sonhos de Cristina com a voz de Guimarães, e nos de Guimarães com a de Cristina, e ambos sentiam que nenhuma outra voz era tão doce, tão pura, tão deleitosa. [...]

Enfim, nasceu Abílio. Não contam as folhas coisa alguma acerca dos primeiros dias daquele menino. Podiam ser bons. Há dias bons debaixo do sol. Também não se sabe quando começaram os castigos – refiro-me aos castigos duros, os que abriram as primeiras chagas, não as pancadinhas do princípio, visto que todas as coisas têm um princípio, e muito provável é que nos primeiros tempos da criança os golpes fossem aplicados diminutivamente. Se chorava, é porque a lágrima é suco da dor. Demais, é livre – mais livre ainda nas crianças que mamam, que nos homens que não mamam.

Chagado, encaixotado, foi levado à estrebaria, onde, por um desconcerto das cousas humanas, em vez de burros, havia galinhas. Sabeis já que estas, mariscando, comiam ou arrancavam somente pedaços da carne de Abílio. Aí, nesses três dias, podemos imaginar que Abílio, inclinado aos monólogos, recitasse este outro de sua invenção: “Quem mandou aqueles dois casarem-se para me trazerem a este mundo? Estava tão sossegado, tão fora dele, que bem podiam fazer-me o pequeno favor de me deixarem lá. Que mal lhes fiz eu antes, se não era nascido? Que banquete é este em que a primeira coisa que negam ao convidado é pão e água?”

Nesse ponto do discurso é que o filósofo de Danzig, se fosse vivo e estivesse em Porto Alegre, bradaria com a sua velha irritação: “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 de 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 isto, é melhor que aproveites o tempo que ainda te sobrar das galinhas, para ler o trecho da minha grande obra, em que explico as cousas pelo

miúdo. É uma pérola. Está no tomo II, livro IV, capítulo XLIV... Anda, Abílio, a verdade é verdade ainda à hora da morte. Não creias nos professores de filosofia, nem na peste do Hegel...’.

E Abílio, entre duas bicadas:

– Será verdade o que dizes, Artur; mas é também verdade que, antes de cá vir, não me doía nada, e se eu soubesse que teria de acabar assim, às mãos dos meus próprios autores, não teria vindo cá. Ui! Ai!⁷⁵

O livro a que o cronista se refere é o suplemento número 44 de *O mundo como vontade e como representação*, intitulado *Metafísica do Amor*. Este texto, desenvolvimento de tema já abordado em sua obra principal, pretende argumentar a favor da concepção do amor sexual enquanto manifestação direta da essência do mundo, isto é, da vontade cega de vida, sedenta por existência.

Através do tema do amor, Schopenhauer apresenta filosoficamente o grande drama cósmico – a existência, cujo enredo é algo tragicômico. Todo o enamorar-se, por mais espiritual que possa parecer, enraíza-se unicamente no impulso sexual. O amor seria o mais engenhoso dos artifícios da natureza para pôr em prática o importante objetivo da vida humana: a preservação da espécie. A consequência dessa metafísica do amor schopenhaueriana, conforme resume Machado, é que dois namorados não se escolhem um ao outro pelas causas individuais que presumem, mas porque um ser, que só pode vir deles, os incita e conjuga. No caso, Abílio, o autor de si mesmo.

Rosa Maria Dias, autora do principal estudo dedicado a ler a crônica “O autor de si mesmo” à luz da metafísica do amor de Schopenhauer, explica os detalhes das observações tão pouco científicas do filósofo a respeito da sexualidade humana, para concluir que a tragicomédia machadiana encena a vida tal como a compreendeu o pessimista alemão:

Tal como Schopenhauer, Machado pôs em cena o grande drama da existência humana. Sistematizou no “Autor de si mesmo” sua visão pessimista da vida. Os seres humanos estão condenados à infelicidade, não só porque são títeres de uma força inconsciente e instintiva, mas porque a estrutura inata do afeto impede de maneira inerente a aquisição da felicidade⁷⁶.

A professora endossa a tradição crítica que, como já foi visto, parte do pressuposto de que a lógica de composição e o estilo machadianos estão atrelados a uma visão de mundo pessimista. Ignora, assim, que “não se sente em Machado, como em Schopenhauer, desprezo pelo mundo, mas, pelo contrário, amor à vida”⁷⁷.

⁷⁵ ASSIS. *A Semana*, p. 1182-1183.

⁷⁶ DIAS. “O autor de si mesmo”, p. 392.

⁷⁷ RIEDEL. *Tempo e metáfora em Machado de Assis*, p. 305.

Ficcionista do perecível, inspirado pela falta de sentido da vida, o escritor foi sim influenciado pelo pessimismo schopenhaueriano, que coloca a pergunta pelo sentido da existência sem dogmatismo ou preconceito religioso, refutando a crença numa ordenação moral do mundo, despojado de todo caráter divino. No entanto, sua crônica ironiza a metafísica do amor, levando tanto o seu tema quanto o próprio autor ao absurdo.

Não se pode perder de vista que a filosofia schopenhaueriana aparece na prosa machadiana faturada sob a pena da galhofa. Se Machado era schopenhaueriano, como é comum dizer, ele o era na medida em que ironizava a filosofia de Schopenhauer de forma incessante – o que não significa colocar-se contra o pensamento do filósofo. O que ocorre é o deslocamento dos conceitos filosóficos, que deixam de ser o que eram ao saírem de seu contexto sistemático de pensamento e passam a ser algo ambíguo e bifronte ao serem reescritos com a pena da galhofa.

2.2. Um século fatigado e esfalfado

A palavra *niilismo* começou a ser utilizada no debate filosófico do fim do século XVIII, associada a polêmicas, designando doutrinas que negam ou se recusam a reconhecer realidades ou valores metafísicos, morais, ou políticos, cuja admissão é considerada importante pela tradição. O primeiro a empregá-la teria sido Friedrich Lebrecht Goetzius, no tratado *De nonismo et nihilismo in theologia* (1733), obra relativamente desconhecida e que aparentemente não influenciou a história do conceito e do problema⁷⁸.

O primeiro uso mais generalizado desse vocábulo aconteceu durante a Revolução Francesa, com destaque para Jean-Baptiste du Val-de-Grâce, barão de Cloots, prussiano naturalizado francês. Autodenominado Anacharsis Cloots, ele ficou conhecido como embaixador do gênero humano, orador da humanidade e inimigo pessoal de Deus, por seu belicismo e republicanismo ateu. Em um discurso de 1793, para reiterar sua posição antirreligiosa e anticlerical, ele recorreu a uma nova terminologia:

Volumes foram escritos para saber se uma República de ateus pode existir. Eu defendo que todas as outras Repúblicas não passam de um sonho. Permitir um rei no céu é o mesmo que trazer um cavalo de Tróia para dentro dos muros, venerando-o durante o dia e deixando-se devorar durante a noite. [...] A República dos Direitos do Homem, propriamente falando, não é nem teísta nem ateu; é *niilista*. A invocação de um fantasma supremo é um ponto de partida absurdo para a legislatura⁷⁹.

Cloots esperava que o progresso político da razão conduzisse à descrença e abrisse as portas para um mundo liberado da referência a Deus. Engajado nesse princípio, ele aderiu à Revolução Francesa em seus primeiros dias, tomando parte da Assembleia Constituinte. Porém, Robespierre, a quem ele chamou de um novo Maomé, recusou a sua defesa de uma república soberana desprovida de todo *theos*, tachando-a de estúpida e perversa. Cloots acabou preso e foi guilhotinado em 1794⁸⁰.

Dois anos após a morte de Cloots, o termo *niilismo* apareceu como um termo técnico no contexto da recepção imediata da filosofia crítica alemã. O pioneiro foi o teólogo luterano Daniel Jenisch, na obra *Sobre o fundamento e o valor das descobertas do Senhor Professor Kant na metafísica, na moral e na estética* (1796), que interpreta o idealismo

⁷⁸ Cf. NIILISMO. In: ABBAGNANO. *Dicionário de Filosofia*, p. 712; VOLPI. *O niilismo*, p. 15-16.

⁷⁹ CLOOTS. 6 Nivose Year II (26 December, 1793), s. p. Grifo meu.

⁸⁰ Cf. PELBART. *O avesso do niilismo*, p. 133-135.

kantiano em sentido crítico, como um idealismo transcendental⁸¹. Vale notar a caracterização dos idealistas da época como niilistas, por entender que eles negam a realidade das coisas, reduzindo o real a nada: “O pensamento do niilismo idealista acerca do conhecimento humano, relacionado a essa última representação, é para mim quase tão terrível quanto o pensamento do aniquilamento eterno da minha própria existência”⁸².

Quem também caracterizou o idealismo alemão como uma forma de niilismo foi Friedrich Heinrich Jacobi, em sua carta a Fichte de 21 de março de 1799. O idealismo fichtiano, conforme Jacobi, ao reduzir tudo à atividade do eu, reduz a realidade a nada e transforma Deus em uma mera criação da imaginação, o que levaria inevitavelmente ao niilismo e ao ateísmo: “Na verdade, meu caro Fichte, não deveria me aborrecer se o senhor, ou quem quer que seja, quiser denominar *quimerismo* aquilo que eu contrapus ao idealismo, que deploro como *niilismo*”⁸³.

Jacobi, filósofo cristão, pietista e proselitista, “considera o idealismo a forma mais coerente do filosofar, mas entende que suas conclusões são inteiramente perversas, tanto do ponto de vista teórico quanto do ponto de vista prático”⁸⁴. Toda filosofia racionalista seria necessariamente niilista, o que para ele significa ser incapaz de apreender o ser, de desvelar a existência e revelá-la. A única solução, para Jacobi, seria renunciar à filosofia e à razão, se libertar do intelecto e alcançar a fé. Assim, Jacobi inverte o uso positivo que Cloots fez do termo, não se tratando mais de explorar um mundo liberado da referência a Deus, mas sim de depreciar uma tal liberação como destruidora, produtora de nada. Os idealistas seriam ateístas dissimulados, a quem caberia desmistificar⁸⁵.

O problema é que, como será visto na seção sobre a morte de Deus, as sociedades ocidentais modernas substituíram a religião e a fé, antigos ancoradouros das tradições e visões de mundo, pela crença no progresso, na ciência, na revolução, na literatura e na arte, isto é, num sistema secular de significação que se revelou uma ilusão:

O real problema da *modernidade* é o problema da crença. Para usar um termo fora de moda, é uma crise espiritual, desde que os novos ancoradouros se provaram ilusórios e os antigos submergiram. É uma situação que nos leva de volta ao niilismo; carecendo de passado ou futuro, existe apenas um vazio. Niilismo foi um dia uma filosofia estonteante, como foi para Bazarov,

⁸¹ “Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*”. KANT. *Crítica da Razão Pura*, p. 79.

⁸² JENISCH. *Ueber Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Asthetik*, p. 273.

⁸³ JACOBI. *Jacobi an Fichte*, p. 215. Grifo original.

⁸⁴ LOPES. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, p. 556.

⁸⁵ Cf. PELBART. *O avesso do niilismo*, p. 135.

quando havia algo para destruir e algo para colocar no lugar. Porém, o que resta hoje do passado para destruir, e quem tem esperança pelo futuro?⁸⁶

“Há ainda um lugar para a esperança”⁸⁷, responde o cronista de “A Semana”. A esperança decorre do fato de que ao mesmo tempo em que há uma perda do sentido dos valores estabelecidos, apresenta-se a oportunidade de abertura a um novo horizonte de valores. Assim, surge a seguinte questão: o processo de autodestruição niilista continuará ou há um contramovimento? Mais adiante será verificado que, para Machado, a galhofa e a arte são formas de resistência ao niilismo. Nietzsche também responde positivamente, propondo uma ciência alegre que afirme a vida:

“Gaia Ciência”: ou seja, as saturnais de um espírito que pacientemente resistiu a uma longa, terrível pressão – pacientemente, severa e friamente, sem sujeitar-se, mas sem ter esperança –, e que repentinamente é acometido pela esperança, pela esperança de saúde, pela embriaguez da convalescença. [...] Todo este livro não é senão divertimento após demorada privação e impotência, o júbilo da força que retorna, da renascida fé num amanhã e no depois de manhã, do repentino sentimento e pressentimento de um futuro, de aventuras próximas, de mares novamente abertos, de metas novamente admitidas, novamente acreditadas [...] *incipit parodia*, não há dúvida...⁸⁸.

Olímpio Pimenta avalia que a atitude filosófica e existencial de Nietzsche é mesmo alimentada, antes de tudo, pela alegria. A perspectiva programática geral da obra do filósofo, testemunha de um percurso coerente, tem como fio de Ariadne “a superação de toda sensibilidade mórbida, negadora de nossa condição terrena, em direção à *afirmação da existência*”⁸⁹.

Nietzsche, interessado em tornar-se médico da civilização, preparando terreno para a instauração de novas maneiras de avaliar, escreveu narrativas globais sobre a emergência e a crise dos valores centrais da cultura ocidental, com destaque para as problemáticas do niilismo e da morte de Deus. Se o niilismo acarreta a impossibilidade de fundamentar os valores que sustentam a vida em sociedade, o filósofo argumenta que a estratégia para superar o niilismo é reavaliar os valores que negam a vida:

O niilismo aparece agora *não* porque o desprazer na existência fosse maior do que antes, senão porque, em geral, nos tornamos desconfiados de um “sentido” no mal, sim, na existência. Uma interpretação soçobrou: porém, porque ela valia como a interpretação, parece como se não houvesse

⁸⁶ BELL. *The cultural contradictions of capitalism*, p. 28-29. Grifo do original.

⁸⁷ ASSIS. *A Semana*, p. 1282.

⁸⁸ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, prólogo, §1, p. 9-10. Grifo original.

⁸⁹ PIMENTA. *Existem espíritos livres entre nós?*, p. 170. Grifo do original.

absolutamente nenhum sentido na existência, como se tudo fosse *em vão*. Fica por demonstrar que esse “em vão” é o caráter de nosso niilismo atual⁹⁰.

Esse “em vão” constitui um procedimento de desmonte de premissas e valores preestabelecidos, negando-os no geral, sem propor nada para substituí-los, o que torna o niilismo radicalmente distinto da utopia, que nega valores instituídos a fim de afirmar outras perspectivas. Não é circunstancial que os niilistas desacreditem, diminuam e neguem precisamente a perspectiva utópica de povos e movimentos sociais, acusando-a de inútil quimera idealista de ignorantes⁹¹.

Adorno indica que os discursos niilistas, proferidos por aqueles que se recusam a entrar na herança ocidental da positividade e não subscrevem nenhum sentido para o existente, são apropriados para suscitar o ódio, demolindo um espantelho que eles mesmos haviam criado, pois a sentença segundo a qual “tudo é nada” é vazia, mera niilidade abstrata:

O fato de os homens quererem o nada, como Nietzsche vez por outra sugere, seria uma *hybris* ridícula para toda vontade individual determinada, até mesmo se a sociedade organizada *conseguisse* tornar a terra inabitável ou a lançasse pelos ares. Acreditar no nada – é difícil pensar com essa proposição mais do que com o próprio nada; o algo que, de maneira legítima ou não, é visado pela palavra “crença” não é, segundo a própria significação da palavra, um nada. Assim, a crença no nada seria tão insípida quanto a crença no ser, quietivo do espírito que orgulhosamente encontra sua satisfação sem se aperceber do engodo⁹².

Essa postura niilista, que Adorno identifica com os atentados anarquistas que ocorriam na Rússia oitocentista, foi analisada por Nietzsche com uma ironia para a qual os ouvidos de hoje se tornaram entrementes surdos demais. Ele a utilizou para denunciar o contrário daquilo que a palavra designava na prática dos anarquistas russos, isto é, o cristianismo enquanto negação institucionalizada da vontade de vida.

Conforme Nietzsche, a condição niilista surge com a experiência histórica da ausência de fundamento, quando o homem moderno passa a depreciar os valores tradicionais e a dissolver os princípios e critérios absolutos basilares da vida em sociedade, lançando-os na nulidade e na inutilidade, gerando a degradação dos vínculos sociais: “Niilismo: falta o fim; falta a resposta ao ‘porquê’. Que significa niilismo? – Que os valores supremos desvalorizam-se”⁹³.

⁹⁰ NIETZSCHE. O niilismo europeu, p. 56-57. Grifos originais.

⁹¹ Cf. SOARES. Cinismo, niilismo e utopia.

⁹² ADORNO. *Dialética Negativa*, p. 315. Grifos originais.

⁹³ NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, p. 350.

Nietzsche define o homem niilista como aquele que, arrebatado pelo sentimento de que tudo é em vão, experimenta o fastio da vida e aceita a dor como mais real que o prazer e a pulsão de aniquilação da vida como mais forte que a de afirmação: “Se um filósofo pudesse ser niilista, ele o seria porque encontra o nada por trás de todos os ideais do ser humano. Ou nem sequer o nada – mas apenas o que nada vale, o que é absurdo, doentio, covarde, cansado, toda espécie de borra da taça *esvaziada* de sua vida...”⁹⁴.

As referências do filósofo ao cansaço e à doença não devem ser lidas como meras metáforas, pois em sua obra o niilismo foi pensado não só como um problema histórico, mas também enquanto condição fisiológica. E é possível distinguir pelo menos três usos do termo fisiologia na obra de Nietzsche: o primeiro, é aquele utilizado pelas ciências do século XIX, com o qual filósofo estava familiarizado; o segundo, quando o fisiológico é “o que determina de modo somático (e por isso fundamental) os homens”; o terceiro, mais propriamente filosófico, reúne fisiologia e interpretação, na medida em que os processos fisiológicos são considerados como a “luta dos *quanta* de potência que ‘interpretam’”⁹⁵. É preciso estar atento a esta trindade, quando se leem as considerações dispersas de Nietzsche sobre o niilismo como condição fisiológica, psicológica ou fisiopsicológica.

Vê-se, aqui, um Nietzsche que preconiza a importância da racionalidade e do conhecimento científico; um leitor do debate científico da época, atento às dimensões psicológica e fisiológica da experiência individual e cultural; um filósofo que naturaliza a psicologia, fundindo-a com a fisiologia. Essa fisiopsicologia, anunciada em *Além do bem e do mal*, pensa que tanto o corpo quanto a cultura sofrem os mesmos processos por serem resultado de uma hierarquia de impulsos, dissolvendo os limites entre cultura e fisiologia. Nesse sentido, em sua obra, as instâncias sócio-histórico-culturais e fisiopsicológicas são consideradas em conjunto, como as duas faces de uma moeda, porque os macroprocessos sociais também determinar-se-iam fisiopsicologicamente⁹⁶. É nesse sentido que Nietzsche apresenta o diagnóstico de que “a Europa está doente”⁹⁷. E essa doença, o niilismo, cuja origem se encontra na filosofia platônica e na moral cristã, se agrava e apresenta seus sintomas mais perceptíveis no século XIX, que foi descrito pelo cronista de “A Semana” nos seguintes termos:

⁹⁴ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*, IX, §32, p. 81. Grifo original.

⁹⁵ MÜLLER-LAUTER. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica*, p. 21-22.

⁹⁶ Cf. NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*, §§15-23. Ver também: FREZZATTI JR. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche.

⁹⁷ NIETZSCHE. *O Anticristo*, §61, p. 78.

Antes de cochilar, podia fazer um exame de consciência e uma confissão pública, à maneira de Sarah Bernhardt ou de santo Agostinho. Oh! perdoame, santo da minha devoção, perdoa esta união do teu nome com o da ilustre trágica; mas este século acabou por deitar todos os nomes no mesmo cesto, misturá-los, tirá-los sem ordem e cosê-los sem escolha. *É um século fatigado*. As forças que despendeu, desde o princípio, em aplaudir e odiar, foram enormes. Junta a isso as revoluções, as anexações, as dissoluções e as invenções de toda casta, políticas e filosóficas, artísticas e literárias, até as acrobáticas e farmacêuticas, e compreenderás que *é um século esfalfado*. Vive unicamente para não desmentir os almanaques. Todos os séculos têm cem anos; este não quer sair da velha regra, nem ser menos constante que o nosso robusto Barbacena, seu grande rival. Em lhe batendo a hora, irá com facilidade para onde foram os séculos de Péricles e de Augusto⁹⁸.

Nessa última crônica de “A Semana”, publicada em 28 de fevereiro de 1897, o cronista adianta uma retrospectiva do século que chegava ao fim. Os adjetivos escolhidos para qualificar o Oitocentos, “fatigado” e “esfalfado”, ao indicarem uma sensação de enfraquecimento resultante de esforço físico ou doença, coincidem com o diagnóstico de Nietzsche sobre o período, segundo o qual o resultado geral do século XIX é “um caos, um suspirar niilista, um não-saber-para-onde, um instinto de cansaço”⁹⁹.

O niilismo enquanto doença deve ser pensado no âmbito de uma análise da *décadence*, questão sobre a qual Nietzsche refletiu desde cedo, mas só veio a ser um conceito-chave em 1888, seu último ano de atividade intelectual, quando pareceu subordinar o conceito de niilismo à noção de *décadence*: “o niilismo não é a causa, mas sim a lógica da *décadence*”¹⁰⁰.

A decadência (ou *décadence*), segundo João Constâncio, consiste em uma alteração das avaliações pulsionais e afetivas, em virtude da qual se alteram, ao mesmo tempo, os valores e a concepção do mundo, conduzindo a uma degeneração do instinto natural para a expansão, fortalecimento e cultivo de si num instinto autodestrutivo, ou pulsão fisiológica para a autodesintegração, gerando a vontade de nada, o niilismo¹⁰¹.

O termo *décadence* designa a expressão fisiopsicológica do niilismo, o homem cansado do homem, “o grande *nojo* ao homem”¹⁰², “o desregramento confesso dos instintos”¹⁰³, “um sintoma da vida *que declina*”¹⁰⁴, “o interesse vital em tornar *doente* a

⁹⁸ ASSIS. *A Semana*, p. 1375. Grifos meus.

⁹⁹ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*, IX, §50, p. 99.

¹⁰⁰ NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, p. 265. Foge ao escopo desta tese uma análise mais aprofundada do conceito de *décadence*, o que demanda um estudo da obra *Essais de Psychologie Contemporaine* (1883), de Paul Bourget, assim como do estilo de Richard Wagner.

¹⁰¹ Cf. CONSTÂNCIO. “A última vontade do homem, a sua vontade do nada”, p. 54-56.

¹⁰² NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, III, §14, p. 111. Grifo original.

¹⁰³ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*, II, §4, p. 19.

¹⁰⁴ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*, III, §6, p. 29. Grifo original.

humanidade”¹⁰⁵, o “penetrante sentimento do nada”¹⁰⁶, o ressentimento contra si próprio e contra a própria existência a partir do qual se nega a vida: “A visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo, se não *isto?*... Estamos *cansados* do homem...”¹⁰⁷.

Por que o homem cansou do homem? Por que o niilismo e a *décadence* ganham destaque no século XIX? De onde provém a fadiga e o esfalfamento oitocentista? Uma crônica da série “Histórias de Quinze Dias”, publicada em 15 de março de 1877, oferece uma pista. O cronista Manassés aproveita um *fait diver*, a inauguração do bonde de Santa Tereza, para pensar as transformações socioculturais que os avanços revolucionários das novas tecnologias provocavam e o aspecto niilista decorrente da obsolescência programada:

Escusado é dizer que as diligências viram esta inauguração com um olhar extremamente melancólico. Alguns burros, afeitos à subida e descida do outeiro, estavam ontem lastimando este novo passo do progresso. Um deles, filósofo, humanitário e ambicioso, murmurava:

– Dizem: *les dieux s'en vont*. Que ironia! Não; não são os deuses, somos nós. *Les ânes s'en vont*, meus colegas, *les ânes s'en vont*.

E esse interessante quadrúpede olhava para o bonde com um olhar cheio de saudade e humilhação. Talvez rememorava a queda lenta do burro, expelido de toda a parte pelo vapor, como o vapor o há de ser pelo balão, e o balão pela eletricidade, a eletricidade por uma força nova, que levará de vez este grande trem do mundo até à estação terminal¹⁰⁸.

Com a pena da galhofa, o cronista Manassés e o burro filósofo ponderam acerca da estação terminal, ou abismo niilista, ao qual o progresso rumo ao nada de tantas das aventuras modernas conduzem. As consequências são incerteza, ressentimento, regressão, declínio, desnortamento, ruína dos valores tradicionais e incapacidade de criação de novos valores.

¹⁰⁵ NIETZSCHE. *O Anticristo*, §24, p. 30. Grifo original

¹⁰⁶ NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, p. 89.

¹⁰⁷ NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, I, p. 35. Grifos originais.

¹⁰⁸ ASSIS. *História de Quinze Dias*, p. 353.

2.3. O louco e a viúva de Deus

“Vós, filhos de um século sem fé”¹⁰⁹, dirige-se o cronista de “A Semana” aos seus leitores em 26 de janeiro de 1896. À primeira vista, a frase parece banal, afinal, há certo consenso na fortuna crítica referente ao (suposto) ateísmo e anticlericalismo do fundador da Academia Brasileira de Letras. Diversos estudiosos já notaram que, considerando inacessível ou incognoscível ao entendimento humano a compreensão dos problemas metafísicos e religiosos, Machado teria retratado “a incredulidade do século e a frouidão dos próprios crentes”¹¹⁰.

“Desapareceram do céu os deuses”¹¹¹, observou Alcides Maya; “O anticlericalismo se incluía nos seus preceitos”¹¹², notou Jean-Michel Massa; “Pouco à pouco, à medida que se ia afirmando, foi perdendo todas as crenças. E só quando chegou à descrença total, à descrença no céu e na terra, em Deus e nos homens, é que produziu as suas grandes obras”¹¹³, concluiu Lucia Miguel; “Machado, homem sem Deus e só enxergando o homem sem Deus”¹¹⁴, criticou Afrânio Coutinho; “No itinerário de Machado de Assis, concretamente depois da fogueira das ilusões de 1880, na crise dos quarenta anos, não há mais Deus”¹¹⁵, analisa Raymundo Faoro.

Quando Machado afirma que o século XIX não tem fé, ele insinua que o cristianismo, dominante cultural do Ocidente desde o século VI, tornou-se incapaz de continuar servindo como fundamento de uma explicação verdadeira e definitiva dos fenômenos da natureza e da cultura. A posição de Machado teria que ser descrita, então, da seguinte forma: o homem moderno abandonou a crença num Deus garantidor da verdade e do sentido da vida e não pauta suas ações pelos valores genuinamente cristãos. O Deus cristão e a própria ideia de transcendência se tornaram indignos de crença. Há o ocaso da fonte divina dos valores que forneciam um sentido ao mundo, como constatou Sílvio Romero:

Não que eu conteste ao fundador do christianismo os seus altos merecimentos; porém contesto ao espirito moderno, sob a fôrma mesmo pouco elevada, que elle veste entre nós, a faculdade de sentir e pensar

¹⁰⁹ ASSIS. *A Semana*, p. 1247.

¹¹⁰ ASSIS. *A Semana*, p. 1101.

¹¹¹ MAYA. *Machado de Assis*, p. 30.

¹¹² MASSA. *A juventude de Machado de Assis*, p. 441.

¹¹³ PEREIRA. *Machado de Assis*, p. 85.

¹¹⁴ COUTINHO. *A filosofia de Machado de Assis*, p. 136-137.

¹¹⁵ FAORO. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*, p. 435.

evangelicamente. A influencia de Jesus sobre a vida psychica está reduzida a um minimo imperceptivel, que já não é sufficiente, nem até para servir de pretexto á continuação do espectáculo grotesco de padres e frades, popes e bonzos, catholicos, gregos e protestantes. O próprio *eldorado* da bem-aventurança eterna não tem mais a efficacia de outr'ora. A fé que transportava montanhas, não transporta um grão de areia. O reino dos céus, que se prometeu aos pobres, aos sequiosos de justiça, tornou-se alguma cousa de semelhante ao império dos *Incas*: uma recordação histórica, ou antes, uma reminiscencia poética. E tenhamos coragem de dizel-o: em matéria de amor e fraternidade, que constituem o âmago da sua doutrina, Jesus *perdeu o seu latim*¹¹⁶.

Nesse sentido, explana Vilém Flusser, o progresso da intelectualização, o abandono da fé original, religiosa, em prol de uma fé na ciência, menos ingênua e inocente, é experimentada, inicialmente, como libertação, mas, ao ser acompanhada do desespero quanto à capacidade do intelecto de pôr-nos em contato com a realidade, desemboca na dúvida da dúvida, o niilismo, que consiste na falta de sentido que se instalou entre os homens com a morte de Deus:

Nesse sentido somos os produtos perfeitos e consequentes da Idade Moderna. Conosco a Idade Moderna alcançou a sua meta. Mas a dúvida da dúvida, *o niilismo*, é uma situação existencial insustentável. A perda total da fé, a loucura do nada todo envolvente, a absurdidade de uma escolha dentro desse nada, são situações insustentáveis¹¹⁷.

Machado nunca escreveu, como Nietzsche, que “Deus está morto!”¹¹⁸. No entanto, em diversas passagens de sua obra, como será visto no decorrer desta seção, o escritor faz referência à morte de Deus, evento fundamental da modernidade, que ocasiona a derrocada da interpretação moral do mundo e conduz à ruína os valores divinos que forneciam um sentido ao mundo. Exemplar é uma crônica, publicada em 4 de dezembro de 1892, na qual menciona as controvérsias entre a Igreja Positivista e a Igreja Católica, observando que ambas estão de acordo em um ponto, a necessidade da subordinação à fé, em Deus, para os católicos, na humanidade, para os positivistas: “Pelo que me toca, eterno divergente, não tenho tempo de achar uma opinião média. Temo que a Humanidade, *viúva de Deus*, se lembre de entrar para um convento; mas também posso temer o contrário. Questão de humor”¹¹⁹.

¹¹⁶ ROMERO. *Machado de Assis*, p. 240-241. Grifos originais.

¹¹⁷ FLUSSER. *A dúvida*, p. 26. Grifo meu.

¹¹⁸ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §108, p. 135; *A Gaia Ciência*, §127, p. 148; *Assim falou Zaratustra*, Dos compassivos, p. 86; *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, p. 590, 632; *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, p. 541-542; *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, p. 119, 128-129.

¹¹⁹ ASSIS. *A Semana*, p. 942. Grifo meu.

A primeira alusão de Machado ao tema da morte de Deus data de 1º de julho de 1876. Manassés, acerbado com “o momento em que o Oriente se esboroa” por causa da morte do sultão turco, escreveu: “Vão-se os deuses e com eles as instituições. Dá vontade exclamar com certo cardeal: *Il mondo casca!*”¹²⁰. Em 24 de novembro de 1883, Lélío repete o “dito do Cardeal Antonelli: *il mondo casca*”¹²¹. Uma tradução é oferecida somente no Natal de 1892: “O mundo caduca – reflexionou tristemente um dia não sei que cardeal da Santa Igreja Romana; e fez bem em morrer pouco depois, para não ouvir da parte do oriente este desmentido de incréus: – O mundo reconstitui-se”¹²².

O verbo italiano *cascare* significa cair por conta do próprio peso, ruir, desabar. O mundo cai, ou caduca, como prefere traduzir o cronista, mas ao mesmo tempo reconstituiu-se – uma vida de paradoxo e contradição, em que tudo o que é sólido desmancha no ar, como já foi colocado aqui.

Se o torvelinho da modernidade, contexto histórico da emergência do niilismo, exasperava Manassés, pseudônimo do jovem Machado, Lélío aborda o assunto com a pena da galhofa. Em crônica de “Balas de Estalo”, publicada em 11 de agosto de 1883, ele emenda a sentença de seu antecessor:

Vão-se os deuses! É uma fórmula errada neste ano de 1883. Não; os deuses foram-se; não deixaram sequer um raio dos domingos ou um ar de sua graça. [...] Outro indício de que os deuses já não estão cá, é o gás do Carmo. Eles amaram a cera e o óleo; o gás, esse produto científico e industrial, era para as lojas, as ruas e as nossas casas. Havia mesmo algumas casas que, em certas salas, nunca admitiriam senão velas. Em todo caso, só o óleo e as velas tinham entrada nos templos. *Hélas!* o gás acaba de os expelir do Carmo. Bentas velas de cera, óleo bíblico, onde ides vós? [...] Carrilhão e gás são dois indícios da ausência dos deuses. Onde vão eles, esses bons deuses de outrora, quando tinham uma música sua, e uma luz também sua, diferentes da música e da luz dos teatros?¹²³.

Os deuses foram-se. Esse argumento se assemelha ao do livro *Os deuses no exílio*, publicado em 1853, pelo poeta alemão Heinrich Heine, então exilado na França. Esta obra, ao mesmo tempo cômica e melancólica, relata que os deuses gregos existiram de fato. Outrora dominavam alegremente o mundo, mas, após o triunfo de Cristo, foram considerados demônios, perseguidos e repelidos pelo “judaísmo espiritualista pregado por aqueles

¹²⁰ ASSIS. *Histórias de Quinze Dias*, p. 304.

¹²¹ ASSIS. *Balas de Estalo*, p. 504-505.

¹²² ASSIS. *A Semana*, p. 946-947.

¹²³ ASSIS. *Balas de Estalo*, p. 489-490.

nazarenos melancólicos que baniram da vida todas as alegrias humanas para relegá-las aos espaços celestes”¹²⁴.

Machado, tradutor de Heine e proprietário de uma edição alemã de suas obras em seis volumes, possivelmente conhecia essa narrativa sobre os deuses exilados que vagam por aí como monstruosos fantasmas no céu da meia-noite. Esses deuses proscritos viveriam escondidos até hoje, sob disfarces de toda espécie e nos esconderijos mais obscuros. Alguns deles, cujos bens foram confiscados, se viram forçados a trabalhar nas mais humildes ocupações, e a beber cerveja em vez de néctar.

Esse fenômeno do degrado divino, que a filosofia designa “morte de Deus”, não é equivalente ao ateísmo e está intrinsecamente relacionado ao niilismo, sentimento de vazio que nasce justamente a partir da derrocada da moral judaico-cristã e da metafísica socrático-platônica, com a decorrente descrença em fundamentos metafísicos e morais absolutos. O niilismo é a falta de sentido que se instalou entre os homens com a morte de Deus: “Vão-se os deuses. Morrem as doces crenças abençoadas”¹²⁵, escreveu o cronista de “A Semana” em 26 de agosto de 1894.

Nietzsche, reconhecido como o anunciador da morte de Deus, sabia que o tema já fazia parte do imaginário cultural europeu de sua época, como ele próprio esclareceu: “Eu acredito na ancestral sentença germânica: *todos os deuses devem morrer*”¹²⁶. O filólogo helenista também conhecia a frase de Plutarco, citada por Pascal: “o grande Pã está morto”¹²⁷.

O tema é recorrente na cultura Ocidental desde a antiguidade clássica, estando presente nos mitos de Pã e Dioniso, no cristianismo e na modernidade ocidental. Por isso, Deleuze afirma que “a morte deste Deus, que se dizia o único, é ela própria plural: a morte de Deus constitui um acontecimento cujo sentido é múltiplo”¹²⁸.

Segundo Daniel Bell, nos diversos períodos históricos das civilizações, sempre houve uma tensão entre libertação e restrição das amarras religiosas, o que não impedia a religião de assumir a dianteira na busca de uma unidade cultural, tecendo a tradição como fábrica de sentido e guardando os portais da cultura, rejeitando tudo o que ameaça as suas normas morais. A modernidade rompeu essa unidade, promovendo a passagem da cultura religiosa para a secular, o que ocorreu em meados do século XIX com a dissolução da

¹²⁴ HEINE. *Os deuses no exílio*, p. 28.

¹²⁵ ASSIS. *A Semana*, p. 1098.

¹²⁶ NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, p. 125. Grifos originais.

¹²⁷ NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, p. 138-139; *O nascimento da tragédia*, §11, p. 73; PASCAL. *Pensamentos*, §343 (695), p. 135.

¹²⁸ DELEUZE. *Nietzsche e a filosofia*, p. 9.

autoridade religiosa. Daí, completa Niall Ferguson, resultou o processo de descristianização da Europa entre o final do século XX e o início do XXI¹²⁹.

Dostoievski, autor cristão, abordou os excessos da secularização em sua ficção. Preocupado com o “antro de livre-pensamento depravação e ateísmo”¹³⁰, quiçá com um possível colapso gradual da Igreja Ortodoxa, ele viu os niilistas de seu tempo como demônios, espíritos do mal que tentavam dominar a Rússia. Em *O Idiota*, Lièbediev, amigo de Mishkin, afirma:

O homem russo se torna ateu com mais facilidade do que todos os outros homens em todo o mundo! E os nossos não só se tornam ateus como passam a crer forçosamente no ateísmo como se fosse numa nova fé, sem absolutamente se darem conta de que passaram a acreditar no nada¹³¹.

Em *Os demônios*, com a pena da galhofa, o personagem Vierkhoviénski lamenta que “o Deus russo já se rendeu à vodca barata”¹³². Com a tinta da melancolia, o niilismo mostra toda a sua força destrutiva no discurso do personagem Kiríllov, fanático ideólogo do suicídio como forma de superação do medo da morte e elevação do homem ao patamar de Deus:

– A vida é dor, a vida é medo e o homem é um infeliz. Hoje tudo é dor e medo. Hoje o homem ama a vida porque ama a dor e o medo. Hoje o homem ainda não é aquele homem. Haverá um novo homem, feliz e altivo. Aquele para quem for indiferente viver ou não viver será o novo homem. Quem vencer a dor e o medo, esse mesmo será Deus. E o outro Deus não existirá.

– Então, a seu ver o outro Deus existe mesmo?

– Não existe, mas ele existe. Na pedra não existe dor, mas no medo da pedra existe dor. Deus é a dor do medo da morte. Quem vencer a dor e o medo se tornará Deus. Então haverá uma nova vida, então haverá um novo homem, tudo novo... Então a história será dividida em duas partes: do gorila à destruição de Deus e da destruição de Deus...

– Ao gorila?

– À mudança física da terra e do homem. O homem será Deus e mudará fisicamente. O mundo mudará, e as coisas mudarão, e mudarão os pensamentos e todos os sentimentos. O que você acha, então o homem mudará fisicamente?

– Se for indiferente viver ou não viver, todos matarão uns aos outros e eis, talvez, em que haverá mudança.

– Isso é indiferente. Matarão o engano. Aquele que desejar a liberdade essencial deve atrever-se a matar-se. Aquele que se atrever a matar-se terá descoberto o segredo do engano. Além disso não há liberdade; nisso está tudo, além disso não há nada. Aquele que se atrever a matar-se será Deus.

¹²⁹ Cf. BELL. *The cultural contradictions of capitalism*; FERGUNSON. *Civilization*, p. 270.

¹³⁰ DOSTOIEVSKI. *Os demônios*, p. 42.

¹³¹ DOSTOIEVSKI. *O Idiota*, p. 609.

¹³² DOSTOEVSKY. *Os demônios*, p. 409.

Hoje qualquer um pode fazê-lo porque não haverá Deus nem haverá nada. Mas ninguém ainda o fez nenhuma vez.

– Houve milhões de suicidas.

– Mas nada com esse fim, tudo com medo e não com esse fim. Não com o fim de matar o medo. Aquele que se matar apenas para matar o medo imediatamente se tornará Deus¹³³.

O deicídio e a deificação do homem estão intrinsecamente ligados na concepção de Kiríllov, segundo a qual, se Deus não existe, o homem deve tornar-se homem-deus – contrapondo-se ao deus-homem, Jesus Cristo. A humanidade só inventou Deus para não se matar, acredita Kiríllov. Nesse sentido, ao concluir pela inexistência de uma divindade, ele precisa se matar para provar a sua autonomia e a sua liberdade. Ao suicidar-se, acredita matar Deus, isto é, a ideia suprema que governa a existência.

O abandono da hipótese teísta e seu impacto sobre a reflexão moral é uma preocupação que perpassa toda a produção de Nietzsche a partir de *A Gaia Ciência*, com notável e reconhecida influência de Dostoiévski¹³⁴. Embora o filósofo não tenha escrito continuamente sobre a relação do niilismo com a morte de Deus, há breves, mas importantes considerações a respeito, com destaque para o §125 da referida obra:

O homem louco. – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existe ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos anoitecer eternamente? Não temos de acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos caveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, nós assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos

¹³³ DOSTOIEVSKI. *Os demônios*, p. 120-121.

¹³⁴ “Dostoiévski, o único psicólogo, diga-se de passagem, do qual tive algo a aprender”. NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*, IX, §45, p.95.

dele? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!”. Nesse momento, silenciou o homem louco e, novamente, olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda o meu tempo. Esse acontecimento enorme está ainda a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – *e no entanto eles o cometeram!*” – Conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas e em cada uma entoou o seu *Requiem aeternae deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder! “O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?”¹³⁵.

Em quase toda parte, afirmou Nietzsche em *Aurora*, “é a loucura que abre alas para a nova ideia, que quebra o encanto de um uso e uma superstição venerados”¹³⁶. O louco, com um grão de gênio e sabedoria, é o portador de uma nova ideia. Para romper o jugo de uma moralidade e instaurar novas leis, na antiguidade os inovadores em todos os campos precisavam “tornar-se ou fazer-se de loucos”¹³⁷. Por isso Nietzsche elege um louco como arauto da morte de Deus.

O aforismo “O homem louco” é uma ficção filosófica, ou filosofia em forma literária, misto de anedota, paródia e sermão. Ironia, sátira e uma seriedade quase solene misturam-se numa releitura da história do filósofo cínico Diôgenes de Sinope com a lanterna¹³⁸. Segundo a anedota narrada por outro Diôgenes, o Laértios, o filósofo do barril andaria durante o dia com uma lanterna acesa gritando “Procuro um homem!”¹³⁹.

Nietzsche, num gesto grandioso, intensificando a crítica da moral cínica numa crítica esclarecida da religião, transformou a história popular de Diôgenes com a lanterna num modelo literário e em expressão de um de seus pensamentos centrais. A metáfora do homem com a lanterna, que atravessa a obra de Nietzsche veiculando sentidos muitas vezes diferentes, referindo-se tanto a Diôgenes quanto ao Iluminismo, tornou-se a metáfora irônica da inútil busca por Deus, que está morto:

¹³⁵ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §125, p. 147.

¹³⁶ NIETZSCHE. *Aurora*, §14, p. 21.

¹³⁷ NIETZSCHE. *Aurora*, p. 22.

¹³⁸ O estudo da conexão entre Machado e o cinismo limitou-se, até hoje, à sátira menipeia e à tradição luciânica, abordada, dentre outros, por Rego (Cf. *O calundu e a panaceia*) e Rouanet (Cf. *Riso e melancolia*). Exceções são os sucintos ensaios de Soares (Cf. *Cinismo, niilismo e utopia*), que discute o cinismo como dispositivo moderno, e Fonseca (Cf. *O(s) Cinismo(s) em Quincas Borba*), que identifica relações intertextuais com o cinismo antigo no romance de 1891. As afinidades do escritor brasileiro com o antigo cinismo filosófico – Diôgenes de Sinope como precursor de Machado de Assis – permanecem um tema a se pensar, sobre o qual me dedicarei no futuro.

¹³⁹ LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 162. Cf. CARVALHO. Nietzsche e a lanterna de Diôgenes.

Nietzsche fez seu iluminador irônico-satírico passar pelo mesmo tratamento: ri-se dele. As pessoas à volta dele respondem com ironia e, quando o louco torna-se sério, elas reagem com consternação. Nietzsche vai além da história original porque seu personagem, ao contrário de seu protótipo, não se vinga no sentido de “ri melhor quem ri por último”. Por causa da seriedade de sua mensagem sobre a morte de Deus e de suas consequências, o louco não pode manter sua ironia inicial. Ele se frustra com a falta de entendimento de sua audiência e torna-se verdadeiramente louco; ou, para ser mais preciso, ele foge da falta de entendimento para a ofuscação do entendimento: “e, ocasionalmente, a própria loucura é a máscara para um conhecimento muito certo e infeliz”¹⁴⁰.

O anúncio da morte de Deus, constatação do niilismo moderno, antes de se referir a Deus em sentido religioso, refere-se a ele como nome para o âmbito das ideias e ideais metafísicos e suprassensíveis de herança platônica. A mesma vontade de verdade que criou esses valores metafísicos, a transcendência e o suprassensível, acaba por torná-los indignos de crença:

Vê-se o que triunfou realmente sobre o Deus cristão: a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço. Encarar a natureza como se ela fosse prova da bondade e proteção de um Deus; interpretar a história para glória de uma razão divina, como perene testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas; explicar as próprias vivências como durante muito tempo fizeram os homens devotos, como se tudo fosse providência, aviso, concebido e disposto para a salvação da alma: isso agora *acabou*, isso tem a consciência *contra si*, todas as consciências refinadas o veem como indecoroso, desonesto, como mentira¹⁴¹.

Rogério Lopes suspeita que a noção de morte de Deus não é nada mais do que um desdobramento alegórico desta tese de Nietzsche. As tentativas modernas de salvar o núcleo da moralidade cristã foram vãs, por oferecerem uma defesa dialética para um conjunto de crenças cuja aceitabilidade social já emitia sinais visíveis de esgotamento:

Nietzsche argumenta que é ilícito crer em algo para o qual não dispomos de prova e que, além disso, contraria explicitamente os resultados de nossas melhores teorias científicas. De resto, a defesa dos direitos de uma fé moral em Deus e na imortalidade da alma não viola apenas os preceitos da consciência intelectual; ela ignora a dinâmica própria das crenças¹⁴².

¹⁴⁰ NIEHUES-PRÖBSTING. *A recepção moderna do cinismo*, p. 392.

¹⁴¹ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §357, p. 256. Grifos originais.

¹⁴² LOPES. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, p. 310-311.

Deus se tornou irrelevante para o modo como o moderno burguês se orienta no mundo, fato que preparou o niilismo enquanto fenômeno histórico. Vale ressaltar, contudo, que a maioria dos homens não vivencia o niilismo em toda a sua amplitude e, mesmo depois da morte de deus, continua ainda acreditando em sua sombra:

Novas lutas. – Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que também vencer a sua sombra!¹⁴³

Mesmo que a humanidade seja viúva de Deus e que o metafísico tenha sido rejeitado, não houve de fato nenhum avanço em relação à problematização da dependência dos homens para com uma entidade que garanta segurança e sentido para sua existência. Assim sendo, predomina a substituição do fundamento divino por formas de verdade ou justificação laicizadas.

Martin Heidegger, no encalço de Nietzsche (resguardadas as distâncias entre os projetos filosóficos de ambos), compreende a história do Ocidente como um processo fundamental assinalado pelo advento e consumação do niilismo – uma história da desvalorização dos valores. O mundo suprasensível, Deus, a lei moral, a autoridade da razão, a ideia de progresso, a cultura e a civilização perdem sua força construtiva e se anulam, mesmo que a sombra de Deus ainda seja mostrada:

Niilismo é aquele processo histórico por meio do qual o domínio do “suprasensível” se torna nulo e caduco, de tal modo que o ente mesmo perde o seu valor e o seu sentido. Niilismo é a história do próprio ente: uma história por meio da qual a morte do Deus cristão vem à tona de maneira lenta, mas irremediável. Pode ser que ainda se acredite nesse Deus e que ainda tomemos seu mundo por “real”, “eficaz” e “normativo”. Isso é similar àquele processo por meio do qual o brilho de uma estrela que se apagou há milênios continua reluzindo, mas permanece, contudo, uma mera “aparência” com essa refulgência. Com isso, o niilismo não é, para Nietzsche, de maneira alguma um ponto de vista “defendido” por uma pessoa qualquer, nem tampouco um “dado” histórico arbitrário entre muitos outros, que se pode documentar historiograficamente. O niilismo é muito mais aquele acontecimento apropriativo de longa duração, no qual a verdade sobre o ente na totalidade é transformada essencialmente e é impelida para um fim por ela determinado¹⁴⁴.

¹⁴³ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §108, p. 135. Grifo original.

¹⁴⁴ HEIDEGGER. *Nietzsche II*, p. 23.

Gianni Vattimo endossa que o niilismo, em seu significado mais geral, como herança do socratismo, do platonismo e do cristianismo, se define como a perda de todo sentido e valor do mundo: “no devir histórico não existe nenhuma ordem providencial ou nenhum sentido abrangente, portanto, em absoluto, não existem ordem, sentido e valor das coisas, e o homem perde qualquer ancoradouro que possa dar alguma direção à sua ação no mundo”¹⁴⁵.

Deleuze corrobora que o niilismo é, no sentido mais corrente do termo, uma reação contra o mundo suprassensível. A reação contra os valores superiores consiste em suas negações, recusando-lhes qualquer validade. Não mais desvalorização da vida em nome de valores superiores, mas sim a própria desvalorização dos valores superiores. Nesse sentido, o niilista nega Deus, o bem, a verdade e todas as formas do suprassensível¹⁴⁶.

O supracitado sentido de niilismo decorre de um primeiro e supõe um primeiro sentido, a saber, um valor de nada. A vida assume um valor de nada na medida em que é negada e depreciada em nome de uma ficção, a ficção de valores suprassensíveis, gerando uma sociedade fisiopsicologicamente adoecida, que perece perante o Deus ausente, resultando em uma situação existencial insustentável.

Eric Voegelin contra-argumenta que mesmo que a vida espiritual tenha alcançado o nível da razão esclarecida, da moral burguesa e de uma visão de mundo liberal ou não liberal, mesmo que os símbolos da transcendência tenham sido desacreditados e submetidos a sérias deformações de sentido, a ordem social permanece inalterada. Que mesmo após o anúncio da morte de Deus o homem continuou reduzido à sua condição de criatura mortal. E quando o homem moderno tentou substituir a *imago Dei* pela *imago hominis*, o sofrimento da falta de sentido de uma vida desolada (de renúncia a Deus) conduziu a surtos de concupiscências como a tentativa de criar o “homem novo” ou o “super-homem”¹⁴⁷.

Machado, por sua vez, ironiza a situação. A propósito de um *fait diver*, uma carta do membro de uma comissão americana em Pernambuco, ele parece fazer galhofa com as discussões filosóficas e teológicas sobre Deus e a morte de Deus: “Também recomenda braços o nosso hóspede, braços e temor a Deus. O segundo é preocupação anglo-saxônica, que não entra fundo em almas latinas ou alatinadas”¹⁴⁸.

É lícito concluir que o problema filosófico da morte de Deus aparece na obra de Machado de Assis como perspectiva a ser galhofada. Quando lida em chave paródica, a

¹⁴⁵ VATTIMO. *Diálogo com Nietzsche*, p. 27.

¹⁴⁶ Cf. DELEUZE. *Nietzsche e a filosofia*, § 1.

¹⁴⁷ Cf. VOEGELIN. *Hitler and the Germans*, p. 261-263.

¹⁴⁸ ASSIS. *A Semana*, p. 1321.

história da morte de Deus – e do niilismo – ganha novo interesse, contrastando com a gravidade de autores como Schopenhauer e Dostoievski, que também não deixam de ter suas ironias.

2.4. O niilismo e a Rússia

A Rússia também está livre da lepra ocidental. Tem o niilismo, é verdade, mas não tem o bimetalismo, que passou da América à Europa, onde começa a grassar com intensidade. O niilismo possui a vantagem de matar logo. E depois é misterioso, dramático, épico, lírico, todas as formas da poesia. Um homem está jantando tranquilo, entre uma senhora e uma pilhéria, deita a pilhéria à senhora, e, quando vai a erguer um brinde... estala uma bomba de dinamite. Adeus, homem tranqüilo; adeus, pilhéria; adeus, senhora. É violento, mas o bimetalismo é pior¹⁴⁹.

A epígrafe situa a motivação e o tema desta subseção. Nessa crônica de 26 de junho de 1892, na qual Machado comenta diversas notícias políticas e econômicas internacionais, pode-se notar uma referência tardia aos atentados a bombas cometidos pelos anarquistas e niilistas russos entre as décadas de 1860 e 1880. O mais famoso foi o que matou o tsar russo Alexandre II em 13 de março de 1881. O assassinato, culminação de uma série de outras tentativas feitas contra o próprio tzar e membros do seu governo, foi cometido por um grupo político conhecido como “Vontade do povo”. Dada a magnitude do atentado, a reação feroz do tsar sucessor, e o susto de amplos setores da opinião pública, o evento foi logo transformado num marco tanto da esquerda quanto da direita e o rótulo sob o qual o movimento foi posto – “niilismo” – ganhou ares assombrosos. Usado como sinônimo de anarquismo e terrorismo, designava de forma pejorativa os movimentos de rebelião contra o czarismo, o imobilismo da sociedade e os seus valores.

Enquanto o terrorismo, como método de ação política, enfraqueceu-se no cenário político russo, o niilismo ganhou força na literatura, tornando-se uma palavra em voga, usada por inúmeros jornalistas, filósofos e escritores da época: “É irônico que, exatamente após o declínio dos grandes atentados, os ‘niilistas’, terroristas, revolucionários ou conspiradores, como quer que fossem chamados pela imprensa, tenham ascendido ao estrelato e incorporados a peças, romances e folhetins”¹⁵⁰.

Bruno Gomide afirma que, em meados da década de 1880, a literatura russa foi “inventada” para consumo internacional, tornando-se a grande sensação europeia: “para que a literatura russa fosse transformada em moeda de troca no mercado internacional de bens

¹⁴⁹ ASSIS. *A Semana*, p. 899. Bimetalismo é a doutrina ou sistema monetário que preconiza a circulação ilimitada de dois metais (geralmente o ouro e a prata), cunhados em moeda, e uma razão legal fixada entre eles em face da variação dos seus preços no mercado.

¹⁵⁰ GOMIDE. *Da estepe à caatinga*, p. 55.

simbólicos do fim do oitocentos, teve que ser condensada em uma única categoria”¹⁵¹. Nesse cenário, Púchkin e Gógol (traduzidos em França na década de 1840), Turguêniev (celebridade internacional nos anos 1870), Tolstoi e Dostoiévski (desconhecidos antes dos anos 80) eram homogeneizados no cenário mundial sob o rótulo “romance russo”.

Segundo o estudo de Gomide, as obras de escritores russos começaram a ser difundidas no Brasil a partir de fins da década de 1880, na esteira da onda de difusão internacional do romance russo deflagrada em França após a aliança política franco-russa. Desse modo, os brasileiros liam sofregamente obras de autores já mortos, como Turguêniev, Gógol e Dostoiévski. Entretanto, uma parcela substancial do que havia efetivamente à disposição dos críticos e leitores brasileiros interessados em literatura russa consistia nas traduções francesas produzidas em escala industrial, numa gama que ia do aceitável à mutilação do original.

O valor-notícia do atentado ao tsar, somado ao *boom* internacional da literatura russa, tornou a tradição da dinamite “niilista” facilmente acessível em qualquer jornal da época, na Europa e no Brasil. Na corte brasileira, a repercussão foi grande. Tudo o que acontecia relacionado ao niilismo – julgamentos, execuções – era acompanhado com interesse. Assim, o niilismo foi uma forma muito eficaz de difusão da literatura russa no Brasil. Interessa-nos, aqui, compreender em que medida Machado atendia a uma tendência dominante no gosto da época e em que medida se contrapunha a ela.

Em 18 de março de 1881, cinco dias após o atentado contra o tsar, o *Jornal do Commercio*, do Rio de Janeiro, iniciou uma série de reportagens, extraídas da *Revue Suisse*, intituladas “O niilismo e a Rússia”. Durante dez dias, o autor, que utilizava o pseudônimo Pravda, publicou sete artigos que ganharam destaque no jornal ao se horrorizarem com o fato de que “em pleno século XIX um Estado Cristão seja testemunha de semelhantes atentados e incapaz de se defender contra um bando de conspiradores misteriosos”¹⁵².

Enquanto o texto do *Jornal do Commercio* exortava as inteligências “prudentes e liberais” para que pusessem freios àquilo, alguns anos depois, o cronista de “A Semana” fez galhofa com essa linha de pessimismo que povoava o imaginário mundial das décadas de 1880 e 1890, expressando-se em matérias jornalísticas, ensaios e textos ficcionais. Em 18 de fevereiro de 1894, ele escreveu:

¹⁵¹ GOMIDE. *Da estepe à caatinga*, p. 18.

¹⁵² PRAVDA. *Jornal do Commercio*, apud GOMIDE. *Da estepe à caatinga*, p. 54.

Há uma leva de broqueis, vulgo dinamite, que parece querer marcar este final de século. De toda a parte vieram esta semana notícias de explosões, e aqui mesmo houve tentativa de uma. [...] Que me meta na cova, se estou morto. Não, a cova há de ser quente como trinta mil diabos. A terra fria que tem de me comer os ossos, segundo a fórmula, não será tão fria, neste tempo em que tudo arde¹⁵³.

O crítico José Veríssimo, amigo de Machado, também escreveu sobre a literatura e o niilismo russos. Em 1899, a distância temporal permitiu a Veríssimo compreender melhor as origens intelectuais e as diferenças entre diferentes correntes e posições, e não somente homogeneizar tudo num niilismo com desdobramentos terroristas:

Foi um romancista, Turguenieff, o melhor guia para conhecer o estado d'alma russa neste período, que denominou a esses revolucionários meio místicos, pessimistas negadores, cínicos, no sentido filosófico do vocábulo, de *niilistas*. O grupo socialista deles distingue-se alias por socialmente crer em alguma coisa, na regeneração, ou pelo socialismo ou pelo anarquismo, conforme as nuances de opinião dos partidos. Mas para o vulgo o epíteto de *niilista* tornou-se comum a todos os que desde o decênio de 60 propagavam na Rússia doutrinas tidas por subversivas do regime nacional. Em 1870 estava a Rússia em plena efervescência dessas doutrinas¹⁵⁴.

Ivan Turguêniev, primeiro escritor russo a conquistar fama internacional, popularizou a palavra *niilismo* com sua obra *Pais e Filhos* (1962), romance político escrito no momento que a Rússia vivia tardiamente, se comparada aos países da Europa Ocidental, a tensão entre um mundo feudal em crise e uma modernidade em processo de gestação. O advento da racionalidade burguesa no período em que a sociedade russa importava os valores da modernidade europeia é abordado a partir do conflito entre gerações, os filhos niilistas contra os pais ortodoxos.

Machado de Assis, em carta a Magalhães de Azeredo datada de 2 de fevereiro de 1898, descreve a obra de Turguêniev como um romance que aborda “o encontro de duas gerações entre 1850 e 1860 [...] limitado à educação espiritual da mocidade e ao contraste dos preconceitos de dois tempos que se avistam para se separarem”¹⁵⁵. A despeito da sutil crítica às limitações da prosa de Turguêniev, certamente Machado encontrou na obra do escritor russo diversas afinidades eletivas, dentre as quais é possível destacar a abordagem realista e irônica de uma sociedade dividida entre o arcaico e o moderno, com seus aristocratas

¹⁵³ ASSIS. *A Semana*, p. 1047-1048. Por que a dinamite, nova arma de ataque, seria sinônimo de um pequeno escudo, instrumento de defesa? Pode ser uma referência ao livro *Broquéis*, de João da Cruz e Sousa, publicado em 1893. Cf. GLEDSON. “A sistematização do mal” – Machado de Assis, anarquismo e simbolismo, p. 182.

¹⁵⁴ VERÍSSIMO. *O século XIX*, p. 74, apud GOMIDE. *Da estepe à caatinga*, p. 60.

¹⁵⁵ ASSIS. *Correspondência de Machado de Assis*: tomo III, p. 290.

anacrônicos e bacharéis volúveis, todos com etiquetas e cerimônias artificiosas (importadas da Europa Ocidental), caminhando a passos lentos em direção a uma modernidade contraditória.

No início da narrativa de *Pais e Filhos*, o estudante Arkádi Kirsánov retorna à propriedade rural do pai em companhia de seu amigo Ievguêni Bazárov, estudante de medicina de origem plebeia autodeclarado niilista. Nikolai Petróvitch Kirsánov, aristocrata da velha geração, divide-se entre a alegria pela presença do filho, o incômodo com o hóspede e a melancolia pelo problema de administrar as suas terras após a libertação dos servos.

Arkádi representa a intelectualidade formada principalmente por universitários provenientes das classes mais abastadas, enquanto Bazárov faz parte da nova geração de intelectuais plebeus que apareceu na Rússia dos anos 1860, os *raznochintsy*, “homens de várias origens e classes”, filhos de sargentos, alfaiates, padres de vilas e funcionários, que irromperam em cena com agressiva estridência, orgulhavam-se de sua vulgaridade franca, de sua falta de requinte social e de seu desprezo por tudo que fosse elegante¹⁵⁶.

A negatividade de Bazárov e da geração de 1860 é limitada e seletiva: os “novos homens” tendem a adotar uma atitude “positivista” acrítica para com os modos de pensamento e de vida supostamente racionais e científicos. Frustrados com os lentos avanços das reformas modernizantes, os niilistas fascinavam-se com o positivismo de Comte. Como teoria do saber, o positivismo nega-se a admitir outra realidade que não sejam os fatos e a investigar outra coisa que não sejam as relações entre os fatos. A ciência era considerada o único conhecimento possível e, por conseguinte, único guia da vida individual e social do homem – “Os niilistas, apesar de tudo, às vezes são uma gente entendida, até científica”¹⁵⁷, avalia Lièbediev, personagem de *O Idiota*.

Arkádi e Bazárov seguem preceitos positivistas, quando consideram que o método da ciência, por ser o único válido, deve ser estendido a todos os campos de indagação e da atividade humana: “Um químico honesto é vinte vezes mais útil do que qualquer poeta – interrompeu Bazárov”¹⁵⁸. O jovem niilista, ao associar a crença no progresso científico a um profundo pessimismo em relação à cultura, à sociedade e ao desprezo em relação ao *status quo*, provoca um conflito familiar significativo. O sentimento de mal-estar é expresso no diálogo de surdos entre o jovem Arkádi Kirsánov, seu pai, Nicolai Petróvich, e seu tio, Pável Petróvich, durante uma refeição:

¹⁵⁶ Cf. BERMAN. *Tudo que é sólido desmancha no ar*, p. 251.

¹⁵⁷ DOSTOIEVSKI. *O Idiota*, p. 296.

¹⁵⁸ TURGUÊNIEV. *Pais e Filhos*, p. 52.

- Niilista, disse Nicolai Petróvich. –Vem do latim *nihil*, nada, até onde posso julgar; portanto essa palavra designa uma pessoa que... que não admite nada?
- Digamos: que não respeita nada – emendou Pável Petróvich e novamente se pôs a passar manteiga no pão.
- Aquele que considera tudo de um ponto de vista crítico – observou Arkádi.
- E não é a mesma coisa? – indagou Pável Petróvich.
- Não, não é a mesma coisa. O niilista é uma pessoa que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio aceito sem provas, com base na fé, por mais que esse princípio esteja cercado de respeito.
- E o que há de bom nisso? – interrompeu Pável Petróvich.
- Depende, titio. Para uns é bom, mas para outros é péssimo¹⁵⁹.

Turguêniev também caracteriza os niilistas como aqueles que negam tudo aquilo que é fundado sobre a tradição, sobre a autoridade ou sobre qualquer outra validade definida: “Nossas ações se fundamentam naquilo que julgamos útil – declarou Bazárov. – Nos tempos atuais, o mais útil é a negação: nós negamos”¹⁶⁰. O princípio é repetido por um personagem de Dostoievski, Liebeziátnikov: “O que mais fazemos é negar”¹⁶¹.

“Um niilista é o homem que julga, acerca do mundo como ele é, que ele não deveria ser, e acerca do mundo como ele deveria ser, que ele não existe”¹⁶², descreve Nietzsche. Tal caracterização evidencia o caráter de Bazárov, antagonista da velha aristocracia russa, que busca uma sublevação e renovação dos modos de vida, pessoal e social, profanando e dissolvendo os valores estabelecidos:

Princípios não existem absolutamente, será que você não percebeu isso até agora? Só existem sensações. Tudo depende delas. [...] Eu, por exemplo: adoto uma atitude de negação por causa da sensação. Tenho prazer em negar, o meu cérebro está constituído deste modo, e *basta!*¹⁶³

Bazárov reage contra o mundo suprassensível e contra os valores considerados superiores, nega-lhes a existência e recusa-lhes qualquer validade. Assim, ele nega a Deus, o bem e até mesmo o verdadeiro, todas as formas do suprassensível. Tais características, conforme já foi visto com Nietzsche, definem o niilista incompleto. Ainda pode-se considerar que o personagem, sentencioso e pedante, expressando suas opiniões de forma peremptória, apresentando-as com caráter de certeza absoluta, é um niilista dogmático.

Bazárov e seu discípulo Arkádi buscam um começo radical, um outro caminho a partir de si mesmos. Entretanto, a narrativa mostra que ambos, em busca desse caminho

¹⁵⁹ TURGUÊNIEV. *Pais e Filhos*, p. 46-47.

¹⁶⁰ TURGUÊNIEV. *Pais e Filhos*, p. 84-85.

¹⁶¹ DOSTOIÉVSKI. *Crime e Castigo*, p. 379.

¹⁶² NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, p. 366.

¹⁶³ TURGUÊNIEV. *Pais e Filhos*, p. 195. Grifo original.

próprio, demonstram impotência frente à vida, análoga à impotência da ciência frente a sentimentos que a razão não consegue dominar. O modo de ser de Bazárov dá a entrever uma vida marcada pela inação, suplantando o espírito positivo apreçado pelo universitário: “Resolvemos não nos dedicar a coisa nenhuma – repetiu Bazárov, com ar soturno”¹⁶⁴.

O narrador, atento à feição ornamental do positivismo na Rússia de sua época – em que as ideias eram transformadas em signo de distinção, para separar os filhos dos pais –, mostra que a importação do ideal positivista não encontrou maiores consequências práticas. É possível identificar algumas amostras disso no comportamento de Bazárov: nega os valores aristocráticos, mas hospeda-se na propriedade rural de um aristocrata e desfruta do seu conforto; recusa o amor romântico, mas apaixona-se; não crê na religião, mas aceita a extrema união. É nesse sentido, avalia Roberto Schwarz, que o contexto social da Rússia impunha ao romance burguês um quadro complexo e ambíguo. Nas obras de Turguêniev, Leskov e Dostoiévski os homens esclarecidos mostram-se alternadamente lunáticos, ladrões, oportunistas, crudelíssimos, vaidosos e parasitas, distanciando-se da ingênua imagem do herói da vida moderna:

O sistema de ambiguidades assim ligadas ao uso local do ideário burguês – uma das chaves do romance russo – pode ser comparado àquele que descrevemos para o Brasil. São evidentes as razões sociais da semelhança. Também na Rússia a modernização se perdia na imensidão do território e da inércia social, entrava em choque com a instituição servil e com seus restos – choque experimentado como inferioridade e vergonha nacional por muitos, sem prejuízo de dar a outros um critério para medir o desvario do progressismo e do individualismo que o Ocidente impunha e impõe ao mundo. Na exacerbação deste confronto, em que o progresso é uma desgraça e o atraso uma vergonha, está uma das raízes profundas da literatura russa. Sem forçar em demasia uma comparação desigual, há em Machado – pelas razões que sumariamente procurei apontar – um veio semelhante, algo de Gógol, Dostoiévski, Gontcharov, Tchecov, e de outros talvez, que não conheço¹⁶⁵.

Entre a desgraça do progresso e a vergonha do atraso, o niilismo russo renegava o passado e condenava o presente, almejando um futuro abstratamente diverso sem possuir, porém, as forças (teóricas e práticas) para configurá-lo como uma alternativa possível, real e positiva. Não obstante, o niilismo russo, longe de ser uma ideia fora do lugar, era a dominante

¹⁶⁴ TURGUÊNIEV. *Pais e Filhos*, p. 88.

¹⁶⁵ SCHWARZ. *Ao vencedor as batatas*, p. 28.

cultural, um elemento interno e ativo da cultura: “Os niilistas estão aumentando, e só!”¹⁶⁶ – dizia consigo a cada instante uma alarmada Lisavieta Prokófievna.

O personagem Bazárov, que não consegue configurar o niilismo como uma alternativa possível, real e positiva, tampouco demonstra índole violenta e, por isso, não planeja atentados a bomba. Embora ele e seu amigo sejam niilistas com tendências à resignação e à quietude conformista, abrem espaço para o niilismo configurado como inquietude e vontade de destruir. Solapando os princípios estabelecidos, ao invés de sustentar o positivismo eles abrem espaço para o anarquismo, que em uma de suas ramificações desembocará no niilismo ativo: “Destruímos porque somos uma força [...] Sim, uma força que não tem de prestar contas de nada”¹⁶⁷, afirma Arkádi.

Nietzsche avalia que esse princípio da força que não precisa prestar contas de nada constitui uma vontade de negação real e efetiva da vida, “uma dinamite do espírito, uma niilina russa recém-descoberta, um pessimismo *bonae voluntatis* [de boa vontade], que não apenas diz Não, quer Não, mas – horrível pensamento! – *faz* o Não”¹⁶⁸. Essa ameaça russa contra a qual a Europa teria que lutar é “o niilismo segundo o modelo de São Petersburgo (isto é, na *crença na descrença*, até chegar ao martírio por ela)”¹⁶⁹. Crer na descrença é acreditar que tudo é igual e nada faz sentido. Assim, sua descrença e negação, longe de afirmarem a existência, dissimulam obscurecimento pessimista e instinto de fraqueza.

A própria Rússia se volta contra essa ameaça, surgindo uma popular literatura anti-niilista. Exemplo é o conto “Viagem com um niilista”, de Nikolai Leskov, publicado em 25 de dezembro de 1882. A narrativa se passa numa viagem de trem em que os passageiros temem que um dos homens presente no vagão seja um niilista armado e perigoso, porque ele respondia com um irritado “Não quero” a todos os pedidos para que tirasse de cima do assento um cesto de roupa supostamente seu. O diálogo inicial entre um comerciante e um diácono é significativo:

- Bem, aqui os companheiros não são para toda a vida, mas só por uma hora
- disse um comerciante.
- É-é-é-é, mas um sujeito ou outro, vá que só uma hora conosco, pode ser lembrado pra toda a vida, depois – objetou-lhe o diácono.
- Como é lá isso?
- Por exemplo, um niilista, *com todos os seus paramentos*, com todas aquelas misturas químicas e revólver-buldogue.
- Tais *assuntingentes* são lá para a polícia.

¹⁶⁶ DOSTOIEVSKI. *O Idiota*, p. 370.

¹⁶⁷ TURGUÊNIEV. *Pais e Filhos*, p. 89.

¹⁶⁸ NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*, §208, p. 112.

¹⁶⁹ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §347, p. 241. Grifo original.

- São da conta de todos, porque, sabem, é só uma sacudidela... e bum! Estamos todos mortos.
 - Pare, por favor... Pra que foi falar duma coisa dessas já tão tarde. Não há cá ninguém desse escalão.
 - Pode sair um agora, neste exato momento, do campo lá de fora.
 - Melhor dormirmos.
- Todos obedecemos ao comerciante e adormecemos, e não sei já dizer-vos quanto tempo dormíramos, quando fomos sacudidos por um solavanco tão forte, que todos nós acordamos, e conosco, no vagão, estava já um niilista¹⁷⁰.

No fim revelou-se que o suspeito era um promotor de justiça e que o cesto de roupa, contendo apenas um vestido azul, pertencia a um judeu que viajava clandestinamente. Descoberto o equívoco, o diácono tagarela que havia incitado passageiros e funcionários, fomentando a confusão, escapuliu sem ser visto. A história acaba em galhofa.

Na época, os padres russos, nas prédicas, faziam ativa campanha contra os revolucionários, anarquistas e niilistas. Na narrativa de Leskov, há farpas implícitas contra a Igreja Ortodoxa. Leskov, tal como Tolstói, achava-a distanciada da verdadeira fé. Dostoievski também assimila o problema do niilismo através de uma nova ótica religiosa cristã, a partir de uma valorização do cristianismo primitivo do camponês russo.

Na literatura russa oitocentista, uma das mais importantes menções aos atentados a bomba promovidos pelos niilistas encontra-se em *Os demônios*, de Dostoievski, que apresenta os niilistas como a forma personificada da maldade, autênticos demônios. O escritor russo, assim como os jornais da época dos violentos atentados políticos da década de 1880, tratava niilismo e terrorismo como sinônimos.

Kirílov, o niilista suicida, fazia parte de um pequeno grupo de niilistas ativos liderado por Piotr Stiepánovitch. Eles, assim como outros personagens dos romances de Dostoievski, são homens da consciência hipertrofiada, dominados pela *hybris* e pelo niilismo, defensores de um negativismo total:

Proclamaremos a destruição... porque... porque mais uma vez essa ideiazinha é muito fascinante. Mas precisamos, precisamos desentorpecer os ossos. Espalharemos incêndios... Espalharemos lendas... Aí qualquer “grupo” sarnento será útil. No meio desses mesmos grupos encontrarei pessoas tão dispostas que darão qualquer tipo de tiro e ainda ficarão agradecidas pela honra. Bem, aí começará o motim! Haverá uma desordem daquelas que o mundo nunca viu... A Rússia ficará mergulhada em trevas, a terra haverá de chorar os velhos deuses...¹⁷¹.

¹⁷⁰ LESKOV. *Viagem com um niilista*, p. 82. Grifos originais.

¹⁷¹ DOSTOIEVSKI. *Os demônios*, 410-411.

O plano de Piotr Stiepánovitch, tal como expresso no discurso supracitado, é tumultuar ainda mais esse “tempo tão complicado como o nosso”¹⁷². Ao mesmo tempo em que afirma o sentimento de indistinção entre o bem e o mal, autodenomina-se canalha, recusa o epíteto “socialista” e revela intensa volúpia ao saber que a sua vileza estava sendo reconhecida pela comunidade. Esse niilista militante incorpora a força que não tem de prestar contas de nada e materializa a niilina russa, dinamite do espírito, em uma bomba de verdade. Ele simula fazer parte de uma vasta conspiração que pretendia desencadear uma revolta em toda a Rússia, mas acaba apenas provocando caos e assassinato em sua província:

Súbito, nesse quase empurra-empurra que já começara, estourou mais uma bomba, e “de novo como ainda há pouco”:

– Incêndio! Toda Zariétchie está em chamas!

Só não me lembro de onde se ouviu pela primeira vez esse horrível grito: se foi nos salões ou se alguém chegou correndo da escada da antesala, mas seguiu-se tamanho alarme que nem me atrevo a contá-lo. Mais da metade do público presente ao baile era de Zariétchie – donos das casas de madeira de lá ou moradores. Precipitaram-se num abrir e fechar de olhos para as janelas, afastaram as cortinas, arrancaram os estores. Zariétchie estava em chamas. É verdade que o incêndio apenas começava, mas ardia em três pontos totalmente diversos – era isso o que assustava¹⁷³.

O atentado a bomba, obra do radicalismo revolucionário que abole a diferença entre o bem e o mal, à espera de um fim catastrófico, constitui aquilo que Daniel Bell designou “o essencial terror do niilismo: o *acte gratuit*, o ato sem sentido – loucura”¹⁷⁴. A explosão, ato infundado, que foge ao controle da razão, não pode ser vinculada a nenhum sentido, já que o abole.

O governante da província, Andriêi Antónovitch von Lembke, incapaz de lidar com os extremistas, esbravejou: Tudo isso é incêndio criminoso! Isso é o niilismo! Se alguma coisa arde é o niilismo! [...] É incrível. O incêndio está nas mentes e não nos telhados das casas”¹⁷⁵. O discurso do governante pode ser lido como um panfleto contra a onda niilista que cometia crimes terríficos, assombrava Dostoievski e inflamava a imprensa e o imaginário popular russos.

Se Dostoievski e Turguêniev não teorizam o niilismo, conseguem ficcionalizar as suas variantes, como a do niilista incompleto e dogmático (Bázarov), que nega a vida em nome de valores superiores; o ativo homicida (Stiepánovitch), que converte sua vontade de

¹⁷² DOSTOIEVSKI. *Os demônios*, p. 52.

¹⁷³ DOSTOIEVSKI. *Os demônios*, p. 499.

¹⁷⁴ BELL. *The cultural contradictions of capitalism*, p. 6-7. Grifo original.

¹⁷⁵ DOSTOIEVSKI. *Os demônios*, p. 503-504.

negar em vontade de destruir, e o ativo suicida (Kiríllov), que procede num mundo sem valores, desprovido de sentido e de objetivo, rolando em direção a seu próprio nada.

Esse pessimismo da revolta dos niilistas russos, que chocou as sociedades ocidentais, gerou intensas reações na Europa e também no Brasil, em livros, jornais, revistas e movimentos sociais. No entanto, se na Rússia oitocentista o niilismo era a dominante cultural, um elemento interno e ativo da cultura, com resultados trágicos, o Brasil acompanhava os passos da Europa à distância. Como já foi discutido, Machado de Assis suspeita de todas as ideologias importadas. É nessa perspectiva que leio a crônica de 22 de abril de 1894, que relaciona os ataques a bomba niilistas com o anarquismo e o socialismo:

E é aqui que eu pego os anarquistas. Como já estão em São Paulo, não é preciso levantar muito a voz para ser ouvido além do Atlântico. Concordo com eles que a sociedade está mal organizada; mas para que destruí-la? Se a questão é econômica, a reforma deve ser econômica; abramos mão dos sonhos legisladores de Bebel, de Liebknecht, de Proudhon, de todos os que procuram, mais generosos que prudentes, consertar as costelas deste mundo. [...] A dinamite não edifica, apenas destrói e altera. Com ela, o anarquismo dispensa todas as artes, não se fazendo mais que ação violenta e arrasadora¹⁷⁶.

O anarquismo chegou ao Brasil com os imigrantes europeus, especialmente os italianos, muito antes da política de imigração massiva e do processo de industrialização. Em 1888, foi fundada uma colônia anarquista em Guararema, no Estado de São Paulo, em molde cooperativo, calcada numa economia agrária e artesanal. À época, eminentemente rural e contando com escassos meios de comunicação, o movimento anarquista brasileiro não conseguia organizar ações de maior amplitude¹⁷⁷.

No Rio de Janeiro e em outras cidades, os anarquistas, liderados por intelectuais de classe média e líderes operários, estrangeiros e brasileiros, apresentavam alternativas radicais para a organização política do país. Eles lançaram jornais e tentaram formar organizações que pudessem pôr seus princípios em prática. Mas a República Velha não tolerou os anarquistas estrangeiros que agitavam o país. Durante o governo de Floriano Peixoto, decretos presidenciais, precedendo solicitação do chefe de polícia, expulsaram trinta e seis estrangeiros por crimes políticos, dezenove expressamente sob a acusação de anarquismo¹⁷⁸.

¹⁷⁶ ASSIS. *A Semana*, p. 1066.

¹⁷⁷ Cf. VALENTE. O movimento anarquista no Brasil.

¹⁷⁸ Cf. CARVALHO. *Os bestializados*, p. 24-25, 56-57.

Está claro que o irônico cronista, recusando toda e qualquer panaceia, não compartilhava do entusiasmo revolucionário e do otimismo político dos socialistas e anarquistas. Com a pena da galhofa, trata os “sonhos legisladores” dos que querem consertar o mundo como panaceia. Com sobriedade, quer reorganizar a sociedade, mas discorda que a sociedade só poderá ser reformada após sua completa destruição e condena a violência revolucionária¹⁷⁹. Tal postura não pode ser confundida com antissocialismo, conservadorismo ou niilismo político. Machado, que também é crítico do capitalismo, não tem apego às raízes históricas da sociedade e às tradições e instituições herdadas, mas tampouco pensa que a política não vale nada e não leva a nada. Estudiosos como Faoro, Schwarz, Gledson e Chalhoub, para não citar em demasia, já mostraram que Machado teve perspectivas críticas sobre os principais eventos políticos do país e se envolveu na luta pelo fim da escravidão: “Defendamos a liberdade e o direito”¹⁸⁰, escreveu o cronista.

A questão é que Machado é cético em relação à política e ri de todo niilismo programático e de todo aquele que se deixa levar pelas paixões desmedidas. A ironia machadiana arrefece a *hybris* niilista, que passa a ser tratada como uma atitude risível, como se pode ler em uma crônica de 8 de abril de 1894. A propósito de um burro que encontrou agonizando, e depois morto, na Praça Quinze de Novembro, afirmou: “Sem exagerar o mérito do finado, força é dizer que, se ele não inventou a pólvora, também não inventou a dinamite. Já é alguma coisa neste final de século. *Requiescat in pace*”¹⁸¹. Neste cenário niilista, o riso tem papel corretivo e revitalizador.

Até onde pude pesquisar, a maior sátira machadiana aos ideais socialistas importados da Europa é uma crônica de 13 de janeiro de 1885, em que Lélío transcreve (inventa) uma carta (ficcional), que teria sido apreendida pela polícia do Rio de Janeiro, de um socialista russo chamado Petroff para o Centro do Socialismo Universal. Peço licença ao leitor para transcrever toda a carta, que merece ser lida na íntegra:

Rio de Janeiro, 12 de janeiro de 1885.

¹⁷⁹ Em 15 de abril de 1894 o cronista faz um irônico elogio ao socialismo: “Não nos aflijamos se o socialismo apareceu na China primeiro que no Brasil. Cá virá a seu tempo. Creio até que há já um esboço dele. Houve, pelo menos, um princípio de questão operária, e uma associação de operários, organizada para o fim de não mandar operários à Câmara dos deputados, o contrário do que fazem os seus colegas ingleses e franceses. Questão de tempo e de meio. Cá chegará; os livros já aí estão há muito; resta só traduzi-los e espalhá-los”. ASSIS. *A Semana*, p. 1064. Já em 13 de setembro de 1896, ele faz uma menção indireta a Proudhon, não sem ironia: “Se a propriedade é um roubo, como queria um publicista célebre, por que é que o roubo não há de ser uma propriedade?”. ASSIS. *A Semana*, p. 1317. Este tema permanece pouco estudado. Rara exceção é o ensaio de GLEDSON. “A sistematização do mal” – Machado de Assis, anarquismo e simbolismo.

¹⁸⁰ ASSIS. *A Semana*, p. 1317.

¹⁸¹ ASSIS. *A Semana*, p. 1063.

Logo que cheguei a esta cidade, tratei de cumprir as ordens que me deu o Centro, no sentido de espalhar aqui os germens de uma revolução. Pareceu-me que o melhor era fundar uma sociedade secreta, mas, com espanto, soube que havia um Clube de Socialistas, e que a tolerância do governo é tal, que ele trabalha às claras. Pedi imediatamente um convite para assistir à primeira reunião; deram-mo e fui.

O pouco português que aprendi em Genebra, e mais tarde em Lisboa, facilitou-me a entrada no clube. Fui um pouco antes da hora marcada. A diretoria, a quem disseram que eu era um ilustre estrangeiro (neste país são todos mais ou menos ilustres), recebeu-me com as mais vivas demonstrações de apreço e consideração. Notei desde logo a presença de senhoras, e declarei que estimava ver que a mulher aqui já ocupava o lugar que lhe compete, ao lado do homem. Em seguida perguntei a que horas começava a coisa.

– Não tarda – disseram-me todos.

Eu levava um discurso preparado, verdadeiramente incendiário; copiei também algumas receitas de bombas explosivas, segundo me recomendavam as instruções do centro, e levei-as comigo.

Às nove horas comecei a ouvir afinar instrumentos, e (veja como os costumes mudam de um país para o outro) rompeu uma quadrilha. Compreendi logo que era um meio de agitar o sangue, até pô-lo no grau de movimento e temperatura apropriado à nossa santa obra. E essa inovação pareceu-me útil.

A diretoria apresentou-me a uma senhora, que me aceitou para ser seu par, e fui dançar com ela. Vi que era uma pessoa de fisionomia enérgica e resoluta; teria vinte oito a trinta anos. Dançando, disse-lhe que estava entusiasmado com o Rio de Janeiro, onde não imaginaria achar o que achei. Ela sorriu lisonjeada, e declarou-me que sentia grande satisfação em ouvir tais palavras.

A nossa conversa foi interessantíssima, conquanto muita coisa me escapasse, pela presteza com que ela falava, e que, em geral, é a de todos que falam a própria língua. O estrangeiro, quando não está familiarizado, precisa de que se lhe articulem as palavras vagarosamente. Não obstante, pudemos trocar algumas idéias, e até recolhi muitas notícias, que comunicarei no meu relatório. Uma dessas é que há outras sociedades análogas ao clube, e com o mesmo fim.

– A principal e a mais brilhante – disse-me ela – é o Cassino Fluminense. Ainda não foi ao Cassino?

– Não, senhora.

– Pois vá, que vale a pena.

– Boa gente, não? Os verdadeiros princípios?

– Ah! o melhor que se pode desejar.

Acabada a quadrilha, seguiu-se uma polca, e logo depois outra quadrilha. Pareceu-me demais; eu já tinha o sangue em fogo; mas não houve remédio, e fui fazendo como os outros. As senhoras dançavam com um ardor, que, se nesse momento, déssemos uma bomba explosiva a qualquer delas, iria dali, logo e logo, deitá-la onde fosse conveniente à boa causa.

Eram onze horas, e nada de começarem os trabalhos. Eu, impaciente, fui a um dos membros da diretoria, e perguntei de novo a que horas era a coisa.

– Não tarda, é à meia-noite em ponto. Vamos agora a uma valsa.

Pedi-lhe dispensa da valsa, e fui fumar um charuto, em companhia de um sócio, que me pedia notícias da Rússia, e se lá havia algum clube de socialistas. Respondi-lhe que havia muitos, mas todos secretos, porque o governo não consentia nenhum público, e, quando descobria algum, pegava

dos sócios e mandava para a Sibéria. Não imagina o assombro do meu interlocutor.

– Ah! é bem duro viver em um tal país! – exclamou ele.

– Se é, disse-lhe eu.

– Agora compreendo os atentados que por lá se têm praticado. Realmente mandar para a Sibéria homens que apenas usam de um direito sagrado...

Expliquei-lhe bem o que era a Rússia, e concluí que, em geral, toda a Europa é um velho edifício que precisa cair. Nisso bateu meia-noite, e passamos todos a uma sala interior, onde vi uma mesa cheia de comidas e bebidas, e nenhuma tribuna para os oradores. Foi engano meu, como vai ver.

Homens e senhoras sentaram-se e comeram. No fim de 15 a 20 minutos, levantou-se o presidente, e declarou que saudava, em nome do Clube dos Socialistas, ao ilustre estrangeiro que ali se achava: era eu. Levantei-me e respondi com o discurso que levava de cor. Não posso dar-lhes idéia dos aplausos que recebi. Todas as teorias de Bebel, de Cabet, de Proudhon, e do nosso incomparável Karl Marx, foram perfeitamente entendidas e aclamadas. Fizeram-se outros discursos, em que entendi pouco, mas que me pareceram animados dos bons princípios. Cada um deles era fechado por toda a reunião com o grito: *Uê, uê, Catu!* Suponho que é a fórmula nacional do nosso brado revolucionário: *Morte aos tiranos!*

Um dos mais entusiastas era um militar, a quem fui cumprimentar, dizendo que estimava ver o exército conosco.

– O militar precisa de algum descanso – respondeu ele sorrindo.

Era uma alusão delicada à supressão dos exércitos permanentes, e eu apertei-lhe a mão de um modo significativo.

Mandarei mais pormenores por outro vapor. Ao fechar a carta recebo o diploma de sócio honorário do clube. País excelente; está todo nas boas idéias¹⁸².

Entre 1860 e 1889 foram registradas as fundações de 310 associações na cidade do Rio de Janeiro, abrangendo as irmandades leigas, as ordens terceiras, as entidades científicas, os clubes literários, os grêmios recreativos, as sociedades abolicionistas, as instituições assistencialistas e as caixas econômicas, sendo a maioria de sociedades beneficentes e de ajuda mútua. A reunião da “Sociedade Socialista” que Petroff ingenuamente encarou como uma conspiração revolucionária na verdade era um baile de uma associação recreativa. Esses bailes movidos a música e dança eram a principal atividade de lazer e diversão de muitos cariocas da época¹⁸³:

Como explica então a assiduidade dos sócios nas nossas numerosas associações recreativas?

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.

¹⁸² ASSIS. *Balas de Estalo*, p. 575-577.

¹⁸³ Cf. JESUS. *Associativismo no Brasil do Século XIX*. Sobre as sociedades que agregavam ex-escravos e afrodescendentes no Rio de Janeiro imperial, cf. CHALHOUB. *Machado de Assis, historiador*.

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*. 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. Não há propriamente dividendo naquelas associações; há perenidade de lucros¹⁸⁴.

Se os costumes mudam de um país para outro, como sugere o autor da carta, mudam também as ideias, suas propagações e execuções. Parece-me verossímil afirmar que um socialista russo como Petroff, portador de um discurso incendiário e de receitas de bombas explosivas, poderia ser um membro do grupo liderado por Pyotr Stepanovich Verkhovensky, de *Os demônios*, que também pensava que toda a Europa é um velho edifício que precisa cair. Se no romance de Dostoievski a ação do personagem terminaria em tragédia, na crônica machadiana termina em folia.

O grito “Ué, Ué, Catú”, que o socialista traduziu em sua imaginação como “morte aos tiranos”, era um grito carnavalesco¹⁸⁵. Na sucessão de mal entendidos, a dissonância entre o sentido do socialismo para o militante russo e para os sócios do clube brasileiro mostra que “os chapéus entram na cabeça mais facilmente que as ideias”, isto é, que o socialismo no Brasil das décadas de 1880-90, conforme indicam os cronistas de “Balas de Estalo” e “A Semana”, era uma ideia sem perna, ou fora do lugar, defasada em relação à ideologia europeia original:

Com efeito, muita gente, que julga das coisas pelos nomes, andava aterrada com a entrada do socialismo na nossa sociedade; ao que eu respondia: 1º, que as idéias diferem dos chapéus, ou o que os chapéus entram na cabeça mais facilmente que as idéias – e, a rigor, é o contrário, é a cabeça que entra nos chapéus; 2º, que a necessidade das coisas é que traz as coisas, e não basta ser batizado para ser cristão. Às vezes nem basta ser provedor de Ordem Terceira¹⁸⁶.

Não basta usar o nome socialista para ser socialista. Em 1885, ano do baile frequentado por Petroff, o Brasil era um império de economia agrária, sustentado pelo latifúndio e pela escravidão, com instituições regidas pelo clientelismo, mas que proclamavam as formas e teorias do Estado burguês moderno, compondo “uma comédia ideológica,

¹⁸⁴ ASSIS. *Balas de Estalo*, p. 590.

¹⁸⁵ Cf. KONDER. *El marxismo en la cultura brasileña*, p. 99.

¹⁸⁶ ASSIS. *A Semana*, p. 894.

*diferente da europeia*¹⁸⁷. Se a sociedade escravocrata que frequentava bailes e cassinos empregava o vocabulário burguês da igualdade, do mérito, do trabalho e da razão em discursos de sobremesa, fugindo a tudo que possa cheirar a reflexão, os ideais socialistas podiam ser usados do mesmo modo, em discursos impróprios e ociosos, sem deixar de angariar as simpatias da opinião. Afinal, como ensina a teoria do medalhão: “Podes pertencer a qualquer partido, liberal ou conservador, republicano ou ultramontano, com a cláusula única de não ligar nenhuma idéia especial a esses vocábulos, e reconhecer-lhe somente a utilidade do *scibboleth* bíblico”¹⁸⁸.

O rótulo socialista era adotado pelos brasileiros do século XIX na prontidão de aceitar as últimas novidades da matriz europeia e tomá-lo como mais um retalho a ser acrescentado na colcha de retalhos ideológica, o que evidencia a alienação violenta de uma sociedade defasada. Em contrapartida, o cronista de “A Semana”, porventura com o intuito de romper essa defasagem, avalia que não há nada de novo sob o sol e que o socialismo não constitui nenhuma novidade:

Esta *Gazeta*, para não ir mais longe, ainda anteontem noticiou que o socialismo era conhecido na China desde o século XI. Os propagandistas da doutrina diziam então que era preciso destruir “o velho edificio social”. Verdade seja que muito antes do século XI, se formos à Palestina, acharemos nos profetas muita coisa que há quem diga que é socialismo puro. Por fim, quem tem razão ainda é o Eclesiastes: *Nihil sub sole novum*¹⁸⁹.

Com a pena da galhofa, Machado resiste à niilina russa. Antes de avançar para a próxima seção, onde será discutida a resistência ao niilismo, faço uma recapitulação. Se o leitor ainda se lembra das páginas percorridas até aqui, talvez concorde que já se insinuam respostas para as três reivindicações do presente estudo. Porém, tendo em vista que Machado de Assis, com a pena da galhofa e a tinta da melancolia, prefere antes lançar dúvidas, desestabilizar certezas e provocar desconfianças, ainda estamos longe de concluir que (1) a prosa de Machado de Assis, com a pena da galhofa, conjuga filosofia e literatura de tal modo que conteúdo filosófico e forma literária tornam-se indissociáveis; (2) o niilismo é a dominante cultural do Ocidente no século XIX; (3) Machado de Assis teve uma aguda consciência do caráter complexo e multifacetado da presença do niilismo em seu tempo. Os capítulos 3 e 4, que procuram mostrar como o niilismo aparece como *Leitmotiv* nos romances

¹⁸⁷ SCHWARZ. *Ao vencedor as batatas*, p. 12.

¹⁸⁸ ASSIS. *Papéis Avulsos*, p. 274. *Scibboleth*, ou xibolete, “espiga”, era a palavra-chave usada pelos soldados de Jefté, um juiz de Israel (séc. XII a.C.), para identificar os efraimitas, que não conseguiam pronunciá-la, por não terem o fonema /x/ em seu dialeto. Quando reconhecidos, os efraimitas eram executados.

¹⁸⁹ ASSIS. *A Semana*, p. 1063.

nos ajudarão a identificar como Machado de Assis internalizou elementos significativos da realidade, o niilismo e suas manifestações, tornando-os matéria de ficção.

2.5. Resistência ao niilismo

Diante da constatação de que o niilismo é a dominante cultural do século XIX e um dos grandes desafios da atualidade, pode-se aceitar o domínio do “em vão”, caindo no abismo, ou saltá-lo na direção de uma relação afirmativa para com a vida. Mas não há, a rigor, uma superação do niilismo integral e acabada, pois as “Superações, mesmo aquelas ligadas ao niilismo, incluindo aí a superação nietzschiana que era pensada de uma maneira diversa e que, contudo, forneceu palavras de ordem ao fascismo, são sempre piores do que o que é superado”¹⁹⁰.

Na obra de Nietzsche, autossupressão (*Selbstaufhebung*), autossuperação (*Selbstüberwindung*), superação (*Überwindung*) e transfiguração (*Transfiguration*)¹⁹¹ designam um movimento de inflexão no curso de um pensamento, ou numa cadeia de eventos históricos, operando uma decisiva mudança de sentido:

Essa inflexão de sentido, ou mudança de direção caracteriza-se como uma *volta contra si mesmo*, uma reflexão, e, nesse sentido, uma *inversão* de rota, um dobrar-se sobre si mesmo, tornado possível por *problematização*, ou seja, por um voltar-se para si mesmo (e *contra* si mesmo) do próprio sujeito ou de um processo histórico no interior do qual o primeiro se encontra, que, de diferentes maneiras, tomam a si mesmos como objeto – o que caracteriza, portanto, um movimento de (auto)problematização¹⁹².

Por conseguinte, não é por acaso que a autossupressão, como conceito, tenha se consolidado ao mesmo tempo em que Nietzsche compunha os seus textos mais incisivamente autocríticos e autorreflexivos, a saber, a série dos prefácios escritos em 1886 com vistas à segunda edição de seus livros.

A resistência ao niilismo de que se trata aqui não constitui um estado final que possa ser atingido de uma vez por todas, mas é objeto de uma atividade permanente. A rigor, não é nem mesmo um estado fundado ontológica ou fisiologicamente, mas uma perspectiva, porque a figura do niilista não pressupõe uma essência prévia ou posição estática: somos niilistas toda vez que lamentamos a ausência de sentido do mundo; somos antiniilistas toda

¹⁹⁰ ADORNO. *Dialética Negativa*, p. 315.

¹⁹¹ Foge ao escopo desta tese uma discussão mais aprofundada sobre a querela da superação do niilismo em Nietzsche, o que demandaria uma longa análise dos conceitos supracitados, e de outros, como *amor fati*, eterno retorno do mesmo (*ewige Wiederkunft des Gleichen*), transvaloração dos valores (*Umwertung aller Werte*) e vontade de poder (*Wille zur Macht*).

¹⁹² GIACOIA JÚNIOR. A autossupressão como catástrofe da consciência moral, p. 76. Grifos originais.

vez que somos capazes de atravessar o niilismo, criar valores e desenvolver formas de vida em que se verifique uma plena afirmação da imanência.

Como o indivíduo pode dar um sentido a seu mundo em crise? Ele precisa criar uma nova forma de lidar com o problema do niilismo. Transfiguração, tal como ensina Nietzsche, é o movimento de criação de novas condições de vida que tornem a mesma passível de ser vivida, a despeito de sua condição essencial de sofrimento. Para isso, é necessário perpassar e ultrapassar a dor através da dor, pois a “grande dor” é aquela que pode conter em si o seu oposto, o prazer, fazendo-o frutífero para si:

É precisamente essa a ideia que apresenta as linhas gerais do projeto nietzscheano de criação de novos valores: somente pela vivência dos valores tradicionais até as suas últimas consequências – as “doenças” das quais se padece –, se abre a possibilidade de criação de valores não mais embasados nos mesmos pressupostos daqueles de outrora¹⁹³.

Os grandes romances machadianos, ao revelarem diferentes possibilidades de interpretação do problema do niilismo – voluptuosidade do nada (*Memórias póstumas de Brás Cubas*), arquitetura de ruínas (*Quincas Borba*), ressentimento (*Dom Casmurro*), paralisia da vontade (*Esau e Jacó*) e ideal ascético (*Memorial de Aires*) –, levando-as às últimas consequências e apresentando-as como perspectivas a serem galhofadas (matando o niilismo pelo ridículo), oferecem uma possibilidade de resistência ao niilismo.

A partir dessas considerações, esta seção discute as possibilidades de resistência ao niilismo apresentadas pela literatura de Machado de Assis. Ao escrever com a pena da galhofa, ele exerceu uma crítica contundente à dominante cultural do seu tempo. Entrevejo que a literatura machadiana corrobora a tese nietzschiana de que a arte é o grande estimulante da vida, permitindo vislumbrar modos de resistência ao niilismo. Quando o filósofo alemão defende “A arte como única força superior contrária a toda vontade de negação da vida, como anticristã, antibudista, antiniilista par excellence”¹⁹⁴, o escritor brasileiro parece ratificá-lo: “Vivam as musas! Essas belas moças antigas não envelhecem nem desfeiam. Afinal é o que há mais firme debaixo do sol”¹⁹⁵. Defendo que o humor e a arte, como Machado demonstra ficcionalmente e Nietzsche corrobora teoricamente, são formas de resistência ao niilismo, na medida em que desencadeiam um contramovimento (*Gegenbewegung*) à vontade de nada.

¹⁹³ DE PAULA. *Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano*, p. 229.

¹⁹⁴ NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, p. 521.

¹⁹⁵ ASSIS. *A Semana*, p. 1055.

2.5.1. A arte como contramovimento ao niilismo

Esta subseção argumenta que é possível encontrar na prosa machadiana indicações que apontam direções possíveis para a resistência ao niilismo a partir das artes. O escritor indica que a contemplação estética e a criação artística são modos de resistir ao niilismo, na medida em que desencadeiam um contramovimento à voluptuosidade do nada: “Onde ela [a arte] principia, cessam as canseiras deste mundo”¹⁹⁶.

Paulo Margutti avalia que, para Machado de Assis, a contemplação estética da miséria humana é a única saída para o sofrimento nesse mundo, porque o escritor não é religioso e, portanto, não pode oferecer uma conexão com Deus como um remédio para a nossa miséria, como fez Pascal. E Margutti critica esse “estetismo escapista” do autor. Segundo o filósofo brasileiro, a fim de superar o sofrimento causado por sua visão de mundo pessimista e cética, Machado recorre à literatura. Como remédio contra o sofrimento, o escritor oferece a contemplação estética da beleza das dores do mundo. Essa busca de uma redenção provisória na contemplação estética aproximaria Machado de Schopenhauer¹⁹⁷.

O livro III de *O mundo como vontade e como representação*, que tanto impactou artistas plásticos, músicos e escritores – incluindo Machado de Assis – trata da “metafísica do belo”, isto é, da investigação da essência íntima da beleza, tanto em relação ao sujeito, que possui a sensação do belo, quanto em relação ao objeto que a ocasiona. Na contemplação estética, seja da natureza ou da arte, ocorreria uma identidade sujeito-objeto, pois o sujeito consideraria unicamente o essencial do mundo, isto é, aquilo que é completamente alheio e independente de todas as relações fenomênicas e não está submetido à mudança alguma; assim, atinge o que há de mais nuclear nas coisas, as Ideias. Eis aqui um aspecto fundamental da estética schopenhaueriana para o tema do niilismo:

A ciência segue a torrente infinda e incessante das diversas formas de fundamento a consequência: de cada fim alcançado é novamente atirada mais adiante, nunca alcançando um fim final, ou uma satisfação completa, tão pouco quanto, correndo, pode-se alcançar o ponto onde as nuvens tocam a linha do horizonte. A arte, ao contrário, encontra em toda parte o seu fim. Pois o objeto de sua contemplação ela o retira da torrente do curso do mundo e o isola diante de si. E este particular, que na torrente fugidia do mundo era uma parte ínfima a desaparecer, torna-se um representante do todo, um equivalente no espaço e no tempo do muito infinito. A arte se detém nesse

¹⁹⁶ ASSIS. *A Semana*, p. 1083.

¹⁹⁷ Cf. MARGUTTI. Machado, o Brasileiro pirrônico?, p. 205-207.

particular. A roda do tempo para. As relações desaparecem. Apenas o essencial, a Ideia, é objeto da arte¹⁹⁸.

Para o filósofo de Danzig, a atividade artística revelaria as ideias eternas através de diversos graus, passando sucessivamente pela arquitetura, escultura, pintura, poesia lírica, poesia trágica e, finalmente, pela música, que não é incluída nessa hierarquia, pairando suprema sobre todas as artes. A contemplação estética é, assim, elevada a um estado de forma de conhecimento do mundo que compete com as ciências e as supera, por ser considerada um meio de supressão da dor. O sofrimento, que, em consequência da noção de tempo, é mais potente nos homens, encontraria na arte uma primeira rota de fuga: a “contemplação liberta de todos os sofrimentos do querer e da individualidade”¹⁹⁹.

Diante do papel conferido por Schopenhauer ao belo, vale lembrar o alerta de Nietzsche, segundo o qual, ao se atribuir um papel redentor aos produtos da arte, ainda estaríamos presos a uma avaliação negativa da existência, numa incapacidade de viver as dores e a alegria sem reservas nem desconto. Por conseguinte, é preciso analisar se Machado realmente teria compactuado com “o escandaloso equívoco de Schopenhauer, que toma a arte como ponte para a negação da vida”²⁰⁰.

Em sua correspondência dos últimos anos de vida, que pode ser lida como documentos da derradeira visão de mundo do homem Machado de Assis, é possível perceber um tratamento das relações entre arte e afirmação da existência em viés schopenhaueriano, convertendo a arte em instância de consolo. O autor recorre à ideia de que a arte é refúgio, dá alívio, consola das perdas e atribulações do mundo. Ele recomendava aos amigos o refúgio na poesia e na literatura como remédio contra as dores e contrariedades da vida, confessando que assim procedia. Ao amigo e poeta Magalhães de Azeredo, por ocasião de uma enfermidade, escreveu Machado, em carta de 16 de junho de 1895:

O melhor, porém, é que nem a moléstia o arredou da poesia, e logo que sarou compôs (ou completou) os dois poemas de que me dá notícia. Aqui os aguardo. As duas enfermeiras, mamãe e a musa, são bastantes para trazê-lo livre do abatimento e da inércia. Verá, meu amigo, que a poesia é ainda boa consoladora²⁰¹.

¹⁹⁸ SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, III, §36, p. 253-254.

¹⁹⁹ SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, III, §43, p. 291.

²⁰⁰ NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, p. 298. Cf. PIMENTA. Nietzsche, Thomas Mann e a superação do niilismo, p. 166.

²⁰¹ ASSIS. *Correspondência de Machado de Assis*: tomo III, 1890-1900, p. 87. A ideia de que a poesia consola das dores do mundo já estava presente na obra do jovem autor de “Musa Consolatrix”, em *Crisálidas* (1864).

Em 23 de fevereiro de 1908, ao jovem amigo Mário de Alencar, que se queixava de mal-estar provocado por uma doença do sogro, Machado indica que através da fruição estética o ser humano torna-se capaz de assegurar um sentido para sua existência, reinventando as coordenadas de enunciação da vida: “A arte é o remédio, e o melhor deles”²⁰². E na carta seguinte, de 20 de abril do mesmo ano, insiste: “busque o remédio na Arte”²⁰³.

Nietzsche, transferindo a discussão do plano metafísico para o terreno da experiência cotidiana, argumenta que a estratégia para “superar” o niilismo é justamente fazer da vontade de saúde, de vida, a sua filosofia, convertendo o estado de enfermidade em um energético estimulante ao viver, reavaliando os valores pessimistas e niilistas: “Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência”²⁰⁴.

Se para Schopenhauer e os pessimistas a arte é uma reação às dores do mundo, um modo de aliviar o sofrimento, para Nietzsche e os antigos gregos, em contrapartida, a arte surge em decorrência da necessidade incondicional de afirmar a vida, apesar do conhecimento de seus horrores, não por causa deles. Essa possibilidade de uma afirmação da vida através da arte perpassa toda a obra de Nietzsche, que supera o estetismo escapista na medida em que se refere à possibilidade de novos valores não transcendentais e oferece uma plena afirmação da imanência, aceitando o seu caráter trágico, com fidelidade à terra e *amor fati*. A arte, ao invés de ser tratada como mero consolo, se apresenta como instância privilegiada para a mudança nos critérios de avaliação e descoberta de novos princípios avaliativos.

Em *O nascimento da tragédia*, a arte trágica, contraponto ao pessimismo enraizado, salva o homem da sabedoria dionisíaca aniquiladora, perpetuando a vida. O grego, diz Nietzsche, “é salvo pela arte, e através da arte salva-se nele – a vida”²⁰⁵. O cristianismo e o platonismo só puderam impor seus valores metafísicos pessimistas quando os valores dionisíacos da época trágica dos gregos perderam valor, e esse teria sido o início do niilismo europeu.

Em um comentário retrospectivo sobre *O nascimento da tragédia*, o autor avalia que os seus traços distintivos foram “uma nova concepção dos gregos” e “uma nova concepção da arte, como o grande estimulante da vida, para a vida”²⁰⁶. Mas é de modo

²⁰² ASSIS. *Correspondência*, p. 1418.

²⁰³ ASSIS. *Correspondência*, p. 1419.

²⁰⁴ NIETZSCHE. *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, §1, p. 22. Grifos originais.

²⁰⁵ NIETZSCHE. *O nascimento da tragédia*, §7, p. 55.

²⁰⁶ NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, p. 229.

ambíguo que o filósofo se dirige retrospectivamente ao seu primeiro livro publicado, pois pode-se perceber uma tensão entre o pessimismo da negação extrema e a arte da afirmação irrestrita da vida. Ao mesmo tempo em que afirma o pessimismo, ele julga ter encontrado o caminho para sua superação: “Este livro é, dessa forma, até mesmo antipessimista: isto é, no sentido de que ele ensina algo que é mais forte que o pessimismo e mais divino que a ‘verdade’: a arte”²⁰⁷. Nietzsche eleva a criação artística à única potência capaz de ser um contramovimento ao niilismo. Nesse sentido, mesmo a criação de novos valores possuiria um caráter estético: “A arte e nada mais que a arte. Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande sedutora da vida, o grande estimulante da vida”²⁰⁸.

Clademir Araldi pondera que a discussão nietzschiana acerca da relação entre arte e niilismo não chega a bom termo, porque o filósofo não oferece argumentos sólidos para defender a tese de que a arte trágica é a principal potência contrária ao niilismo. O desenvolvimento da tese de que a arte é um contramovimento ao niilismo é muito precário e intercalado por questionamentos que de certo modo a abalam. Nietzsche “apenas invoca, nos extremos do niilismo, a arte como a feiticeira da salvação e da cura. Quanto mais brada, o que ele percebe, no entanto, é o esgotamento do impulso criador (de valores e de ficções) num mundo sempre mais dilacerado e inquieto”²⁰⁹.

Mas deixemos o Sr. Nietzsche de lado. O que nos importa, aqui, é a literatura machadiana, com destaque para as crônicas, porque o irônico Eleazar rechaça o pessimismo schopenhaueriano, comparando a si e a seus contemporâneos com quase todos os Hércules das mitologias: “estamos longe da anemia e da debilidade que nos atribui o pessimismo de alguns misantropos”²¹⁰. Sem tempo sequer de ficar doente, a população de seu tempo estaria ameaçada de morrer de uma indigestão de prazeres. Com essa pena da galhofa, não haveria lugar para o otimismo e muito menos para o radical pessimismo que muitos imputaram ao escritor.

Também merece menção o cronista de “A Semana”, que, a despeito de ter como principal característica o enfatiamento diante de questões graves, como a caducidade do mundo e a morte de Deus, “tem na arte, na contemplação estética, o fim ainda que momentâneo do seu tédio”²¹¹. É o que ocorre, por exemplo, quando comenta a chegada da célebre atriz francesa Sarah Bernhardt ao Rio de Janeiro:

²⁰⁷ NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, p. 227.

²⁰⁸ NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, p. 194.

²⁰⁹ ARALDI. Arte e niilismo no pensamento de Nietzsche, p. 167.

²¹⁰ ASSIS. *Notas Semanais*, p. 465.

²¹¹ CAMPOS. *Machado de Assis contra a concepção de sujeito solar*, p. 217.

Entrou o outono. Despontam as esperanças de ouvir Sarah Bernhardt e *Falstaff*. A arte virá assim, com as suas notas de ouro, cantadas e faladas, trazer à nossa alma aquela paz que alguns homens de boa vontade tentaram restituir à alma rio-grandense, reunindo-se quinta-feira na Rua da Quitanda.

Creio que a arte há de ser mais feliz que os homens. [...] Comecemos por pacificar-nos. Paz na terra aos homens de boa vontade – é a prece cristã; mas nem sempre o céu a escuta e, apesar da boa vontade, a paz não alcança os homens e as paixões os dilaceram. Para este efeito, a arte vale mais que o céu. A própria guerra, cantada por ela, dá-nos a serenidade que não achamos na vida. Venha a arte, a grande arte, entre o fim do outono e o princípio do inverno²¹².

A citação acima, além de fazer uma sutil apologia do domínio artístico como instância de criação de valores não niilistas, indica que o cronista caracteriza sua literatura como uma luta contra as paixões desmedidas, que nos dilaceram e são reiteradamente ironizadas em outros textos machadianos, porque o controle das paixões é visto por ele como civilizador. Assim está, por exemplo, em *O ideal do crítico*, em *Instinto de nacionalidade*, na denúncia do ciúme de Bento e na fleuma de Aires.

O conselheiro Aires, “incapaz de encontrar valores absolutos em outra parte [...] os encontra na arte, e numa visão artística da vida”²¹³. Apesar de seu tédio à controvérsia, que será analisado no capítulo IV, ele insiste repetidas vezes que a arte é um modo de resistência ao niilismo, como se pode ler numa breve e preciosa observação: “Não é que a poesia seja necessária aos costumes, mas pode dar-lhes graça”²¹⁴. Exemplar é a forte de ligação de Aires, Tristão e Fidélia com a “música, que fala a mortos e ausentes” e ainda tem o dom de “fazer esquecer um mal físico”²¹⁵. Além da frequência com que o jovem casal toca piano, há em seus nomes evidente referência a *Tristão e Isolda*, de Wagner, e *Fidélio*, de Beethoven.

Voltando ao cronista de “A Semana”, Bosi corrobora que o seu fastio se esvanece nos momentos em que há contemplação estética. Se, por um lado, os fatos nus e crus da política e da economia invadiam o cotidiano do cronista, por outro, uma opinião reiterada nas páginas da série é que o desencantamento do mundo ainda não tolhera o vigor da criação artística, capaz de sobreviver na memória dos homens ainda sensíveis ao seu fascínio:

Como a natureza, a arte é poderosa, fecunda e criadora das suas próprias formas e leis. E como a Vida, os seus fins situam-se aquém do bem e do mal

²¹² ASSIS. *A Semana*, p. 970-971.

²¹³ GLEDSON. *Machado de Assis: ficção e história*, p. 259.

²¹⁴ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1240.

²¹⁵ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1319, 1277. O papel da música na obra de Machado de Assis em geral e em *Memorial de Aires* em particular, que já rendeu diversas reflexões críticas, demandaria outra pesquisa.

dos homens, ignorando as veleidades concebidas pelos mortais: daí viria o segredo de sua perpetuidade em um universo em que a regra é a usura do tempo. [...] Seria gratuita e inexplicável a resistência milenar das grandes obras da poesia e da arte contra (a preposição é usada por Machado) as instituições e a cena política de ontem e de hoje? A História esvazia-se de sentido, ao passo que Homero, os trágicos e Shakespeare preenchem os valores autênticos a que pode aspirar a alma humana. Na verdade, a sobrevida da arte não se acha, em nosso autor, dependurada no puro arbítrio do leitor apaixonado. O que sustenta o valor da obra de ficção é o seu firme nexos com a força, a verdadeira rainha do mundo, na palavra grave de Pascal; a força, que tem por sinônimos natureza e vida²¹⁶.

Se para os pessimistas e niilistas não houve até hoje nenhum sentido para a vida humana, e sua existência sobre a Terra não se apresentava senão como um deplorável absurdo, uma aventura desprovida de finalidade, um grande “em vão”, ao qual falta qualquer horizonte de sentido, o cronista de “A Semana” defende a arte como um sentido justificador: “Respiremos, amigos; a poesia é um ar eternamente respirável”²¹⁷. “Cabe à poesia eternizar a mocidade”²¹⁸, acrescenta.

“A arte tem tudo a temer, mas não o niilismo da impotência”²¹⁹, ensina Adorno, com a ressalva de que não se deve argumentar com a necessidade da arte, porque avaliar a arte em função da necessidade é prolongar implicitamente o princípio de troca, a preocupação burguesa pelo que irá receber em retorno. A arte, no fim das contas, deve concernir totalmente ao reino da liberdade, isto é, da não-necessidade. O cronista de “A Semana” também rejeita a atribuição de qualquer função extra-artística à arte, dentre as quais é possível incluir o tratamento da arte como consolo – no que desdiz o epistológrafo Joaquim Maria Machado de Assis. Recusando toda e qualquer função preestabelecida para as obras, afirma que a “escola que dá à arte um fim útil” é “degradante, porque (como dizia um estético) de todas as coisas humanas a única que tem o seu fim em si mesma é a arte”²²⁰.

Em suma, a literatura é livre, recusando determinações de ordem conceitual, moral, religiosa, política ou ideológica que possam determinar previamente a sua forma. O que não significa uma adesão à doutrina da arte pela arte, que nega todo e qualquer conteúdo social para ela. Parece haver o cuidado, por parte de Machado, de destacar, que não obstante essa autonomia, a sua literatura presentifica pensamentos e noções conceituais.

Patrick Pessoa, autor de estudo machadiano sobre a autonomia da obra de arte literária, corrobora que a prosa de Machado, preservando sua própria (*autós*) lei (*nómos*),

²¹⁶ BOSI. *Brás Cubas em três versões*, p. 74-76.

²¹⁷ ASSIS. *A Semana*, p. 979.

²¹⁸ ASSIS. *A Semana*, p. 1082.

²¹⁹ ADORNO. *Teoria Estética*, p. 282.

²²⁰ ASSIS. *A Semana*, p. 950.

pode contribuir para a especulação filosófica, se resguardando de não ser apenas o suporte para um sentido que poderia ser igualmente expresso por um livro de filosofia. A reflexividade potencialmente infinita inerente à experiência estética revelaria o que, na experiência teórica, é recalcado pelo ideal de leis universais e necessárias anteriores à experiência:

A função da experiência estética, portanto, é a função de, acostumando o homem a um encontro prazeroso com o que não tem função, com o que não se deixa instrumentalizar, com o inteiramente outro, servir de ponto de partida para que o encontro com o outro não precise ser necessariamente traumático, assim ou bem gerando a necessidade de evitá-lo, como o faz Brás Cubas, ou bem a necessidade de eliminá-lo, como fizeram os nazistas²²¹.

Em relação ao niilismo, a literatura machadiana recusa tanto a aceitação quanto a evitação traumáticas, e reconhece que embora o niilismo seja inevitável, ele pode e deve ser combatido. Diante da impossibilidade de eliminá-lo, Machado ensina a resistência a partir da criação artística de valores afirmativos e da galhofa, que não se confunde com a postura daquela gente frívola que busca nos romances senão *divertissement*: “vemos aqui uma excelente definição do papel da arte para Machado de Assis: mais do que passatempo, pois para ele a arte era coisa séria; menos do que apostolado, pois a ser tão séria passaria a ser dogmática”²²². Mas isso é assunto para a próxima subseção.

2.5.2. O humor como resposta ao niilismo

John Marmysz, em *Laughing at nothing: humor as a response to nihilism* (2003), defende explicitamente a tese de que o humor é a melhor resposta ao niilismo. A atitude humorística envolveria uma capacidade de criar e adotar novas e inesperadas perspectivas a partir do qual as dolorosas, frustrantes e ameaçadoras incongruências da vida podem ser reveladas como potenciais objetos de alegria, trazendo prazer ao invés de dor. Aproximar-se da experiência do niilismo com uma atitude bem-humorada não serve para eliminar ou acabar

²²¹ PESSOA. *A segunda vida de Brás Cubas*, p. 260.

²²² REGO. *O calundu e a panaceia*, p. 175.

com o sofrimento do niilista, mas ajuda a dar um sentido ao sofrimento, permitindo que o niilista suporte as inevitáveis frustrações da vida²²³.

O humorista entende a realidade, mas se recusa a ser coagido por ela. Em vez disso, ele se esforça na busca do prazer, ainda que em circunstâncias arrasadoras. Ao se recusar a sentir as dores do mundo como dores, ao exigir os prazeres do mundo e repelir o sofrimento diante das adversidades, o humorista rebela-se contra a ordem natural das coisas, libertando-se dos grilhões da natureza. A esse propósito, Machado escreveu – em carta a Salvador de Mendonça, de 29 de agosto de 1903 – que “Eu, apesar do pessimismo que me atribuem, e talvez seja verdadeiro, faço às vezes mais justiça à Natureza do que ela a nós”²²⁴.

Opondo-se ao espírito de seriedade e gravidade que marcou a maioria das discussões a respeito do tema, Marmysz avalia que o niilismo pode ser concebido como um estímulo potencialmente útil, tanto para a teoria quanto para a prática, na medida em que ele lembra que os homens não são deuses, e que, apesar de todas as conquistas e maravilhas da civilização, não se pode alterar o fato de que possuímos apenas uma quantidade finita de domínio e controle sobre nossos próprios destinos. Nesse caso, o niilismo pode ser pensado como um bem – basta encará-lo com bom humor.

Com humor, reconhecemos que os sentimentos angustiantes ocorrem, mas que ainda somos capazes de transformá-los em ocasiões de prazer. Ao fazê-lo, afirmamos a vida e convertemos em prazer o que de outro modo seria simplesmente agonizante. Esse talvez seja o principal serviço que o humor pode desempenhar em confronto com o niilismo. Embora desespero e frustração sejam aspectos inegavelmente associados com fenômenos niilistas, em última instância o niilista não precisa se render a essas sensações. Com humor, mesmo o problema do niilismo pode aparecer dentro de seu contexto apropriado como um doloroso, mas em última instância valioso fenômeno na história do nosso mundo²²⁵.

Rosana Suarez, em *Nietzsche comediantes: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*, avalia que o riso seria a chave de interpretação para os grandes temas da crítica nietzschiana e endossa que o humor é uma resposta ao niilismo. Apesar de não trabalhar explicitamente com essa tese, ela avalia que “O saber enigmático e assustador que pede proteção à alegria é o saber da extrema solidão, o saber sobre o niilismo”²²⁶. A crítica do filósofo ao niilismo teria como correlato a defesa de uma postura bem-humorada que afirma a

²²³ Cf. MARMYSZ. *Laughing at nothing*, p. 2-4.

²²⁴ ASSIS. *Correspondência*, p. 1389.

²²⁵ Cf. MARMYSZ. *Laughing at nothing*, p. 161.

²²⁶ SUAREZ. *Nietzsche comediantes*, p. 22.

vida integralmente, mostrando que a moral faz parte de uma comédia. Expondo a filosofia nietzschiana sob a ótica cômica, ela conclui que “o riso tem papel corretivo e revitalizador”²²⁷.

O coetâneo Eça de Queirós, inserido na “tradição de escrita que sempre usou o riso enquanto arma filosófica”²²⁸, endossa a tese nietzschiana e diz que é preciso certa coragem para fazer o público rir do ídolo, sacudindo e incomodando o repouso da velha tolice humana: “O riso é a mais antiga e ainda a mais terrível forma da crítica. Passe-se sete vezes uma gargalhada em volta d’uma instituição, e a instituição alue-se”²²⁹.

Em relação ao humor, Machado e Nietzsche são filhos de seu tempo. Georges Minois, em *História do riso e do escárnio*, afirma que no século XIX o riso adquire dimensão filosófica, se transformando num poder que ataca os ídolos. O final do Oitocentos é cenário de cômicos do absurdo e niilistas do burlesco que riem de tudo. Chamados fumistas, eles são aqueles que zombam de tudo e de nada. Antiburgueses, anticonformistas, antilógicos, hostis a todos os credos e religiões, eles praticam a suspeita generalizada. Seu riso é de desintegração:

O espírito positivista e cientista também não cessa de progredir. Destruidor de mitos, ele extermina tanto as crenças diabólicas quanto as divinas, e o destino desses dois super-homens está ligado: quando “Deus está morto”, o diabo não demora muito para morrer. É claro que seus fantasmas vão pairar por muito tempo, veiculados por palavras cada vez mais vazias de sentido. A morte do diabo não é a morte do riso, mas anuncia a era do *nonsense*, do absurdo, do niilismo. Se o mundo não é nem divino nem diabólico, se o “por quê?” não tem mais sentido, que pilhéria! Na segunda metade do século XIX, emerge o riso do nonsense absoluto²³⁰.

O final do século XIX, época de apoteose do riso insensato e da derrisão, com popularização do uso de palavras espirituosas, máximas cômicas, histórias engraçadas, fábulas curtas e paródias de versos clássicos, ressaltou o *nonsense* da comédia humana, desintegrando a lógica e desqualificando a noção de importância. Assim, esse século corroído pela crise de sentido se encerrou com uma gargalhada fúnebre.

Nietzsche já alertava para os riscos desse riso inconsequente e desfocado, que zomba a torto e a direito. Ele avalia que a ironia é adequada como instrumento pedagógico, mas fora da relação de formação entre mestre e discípulos ela é um “mau comportamento, um afeto vulgar”²³¹. Ou seja, nas mãos de um mestre que, através da ironia, produz a formação em direção à afirmação da existência, a ironia é adequada. Mas, nas mãos de um

²²⁷ SUAREZ. *Nietzsche comediantes*, p. 12.

²²⁸ FREITAS. Eça de Queirós e a tradição luciférica, p. 196.

²²⁹ QUEIROZ. *Notas contemporâneas*, p. 36.

²³⁰ MINOIS. *História do riso e do escárnio*, p. 544.

²³¹ NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*, §372, p. 215.

desencantamento niilista, a ironia nos tornará “iguais a um cão mordaz que aprendeu a rir, além de morder”²³².

Machado de Assis, o mestre na periferia do capitalismo, também inserido na tradição do riso filosófico, endossa a tese de que o humor é o melhor modo de encarar o niilismo, usando a ironia como princípio democrático de aperfeiçoamento e não como instrumento de negação absoluta.

A pena da galhofa machadiana – cujas características foram descritas no capítulo I – não erradica a voluptuosidade do nada, mas tem o intuito de romper com a gravidade do niilismo, mostrando que, com bom humor, somos capazes de ver a realidade de uma perspectiva alegre e afirmativa, criadora de valores. Nesse sentido, a galhofa pode ser considerada uma resposta promissora para os impasses gerados pelo niilismo:

Há pessoas que não sabem, ou não se lembram de raspar a casca do riso para ver o que há dentro. Daí a acusação que me fazia ultimamente um amigo, a propósito de alguns destes artigos, em que a frase sai assim um pouco mais alegre. Você ri de tudo, dizia-me ele. E eu respondi que sim, que ria de tudo, como o famoso barbeiro da comédia, *de peur d’être obligé d’em pleurer*²³³.

“Apresso-me de rir de tudo com medo de ser obrigado a chorar” é uma frase espirituosa do barbeiro Fígaro, da ópera-bufa *O barbeiro de Sevilha, ou a precaução inútil*, do compositor italiano Gioachino Rossini, com libreto de Cesare Sterbini, baseado na comédia *Le Barbier de Séville*, do dramaturgo francês Pierre Beaumarchais. Lelio dos Anzóis Carapuça apressa-se a rir do niilismo com medo de ser obrigado a chorar, transformando o fenômeno ameaçador em ocasião de diversão. Por isso, poderia ser acusado de fomentar o riso a qualquer preço, o humor *nonsense*, niilista. Porém, como já visto no primeiro capítulo, Machado, como humorista, quer denunciar, intervir, fazer avançar, abalar e destronar os valores socialmente partilhados – para construir, não destruir.

O escritor torce a pecha de pessimista e aponta uma profícua via de criação estética, marcadamente irônica e autorreflexiva, que nasce justamente de uma consciência autocrítica: “Em resumo: sou da opinião de Petrópolis: antes deitar as manguinhas de fora que chorar. O riso é saúde”²³⁴.

O cinismo grego – sátira menipeia – pode ter fornecido a Machado a figura desse riso de estatuto ambíguo e caráter não moralizante, que se afirma como força criadora, se transformando em modo privilegiado de relação com uma realidade que perdeu toda a sua

²³² NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*, p. 215.

²³³ ASSIS. *Balas de Estalo*, p. 580.

²³⁴ ASSIS. *A Semana*, p. 1258.

substancialidade. A pena da galhofa machadiana é capaz de afirmar, sem com isso petrificar as afirmações em explicações sobre a positividade ou negatividade do estado do mundo, colocando sua obra como uma ficção que se afirma como criadora.

O mundo dos personagens machadianos é, em geral, irrestritamente irônico, porque “o folhetim requer um ar brincão e galhofeiro, ainda tratando de coisas sérias”²³⁵. Esse princípio de composição baseado na galhofa, como visão compreensiva do mundo, é a base do seu pensamento ficcional. Nesse sentido, os narradores machadianos transformaram, cada um a seu gosto (como será visto nos próximos capítulos), as filosofias para zombar da filosofia, de tal modo que a galhofa mata o niilismo pelo ridículo.

²³⁵ ASSIS. *Notas Semanais*, p. 430.

3. ARQUITETURA DE RUÍNAS

3.1. O naufrágio da existência: niilismo e modernidade capenga em *Quincas Borba*

O folhetim *Quincas Borba* foi publicado entre 15 de junho de 1886 e 15 de setembro de 1891, nas páginas de *A Estação: Jornal ilustrado para a família*, periódico quinzenal editado pela tipografia Lombaerts, no Rio de Janeiro. Para a versão em livro, de 1891, Machado de Assis fez várias alterações no texto, acrescentando e, principalmente, suprimindo palavras, frases e até capítulos inteiros, de modo que as duas versões da obra têm diferenças fundamentais, do primeiro ao último capítulo. Trabalho, aqui, apenas com a versão final.

A obra representa, através de alegorias, a realidade histórica do final da década de 1860. As transformações por quais a sociedade brasileira passou nessa época só poderiam ter suas consequências avaliadas com o distanciamento de 15 a 20 anos, após a Abolição da Escravatura e a Proclamação da República. Isso explicaria por que Machado situou entre 1867 e 1871 a ação de uma obra publicada cerca de duas décadas depois¹.

O romance *Quincas Borba* satiriza um momento marcante das medidas modernizadoras no país, abrangendo a reviravolta política de 1868 (quando o Imperador impôs o Visconde de Itaboraí, líder do Partido Conservador, como Presidente do Conselho de uma câmara dominada pelo Partido Liberal), a Guerra do Paraguai (que terminou no início de 1870) e a Lei do Ventre Livre (aprovada em 28 de setembro de 1871). Como pano de fundo, a mudança de uma sociedade estável (patriarcal) para outra relativamente fluida, sendo significativa a possibilidade de mudança de classe social.

Seria proveitoso, para a determinação da configuração do niilismo como *Leitmotiv* na obra de Machado, estabelecer o sentido da nossa experiência de modernização. Esta seção relaciona a implantação do capitalismo financeiro, ainda dependente de formas de relação e de produção pré-capitalistas, e a justaposição de estruturas sociais contraditórias como efeito do processo de modernização “capenga” da sociedade brasileira no período abordado no livro *Quincas Borba*, cuja consequência é o niilismo.

Meu objetivo não é analisar o processo histórico de modernização e implantação do capitalismo como um todo, tampouco como um pano de fundo para as ações da trama, mas interpretar como a trama narrativa internaliza o niilismo. Com isso, veremos como esse fenômeno extra-artístico é incorporado e se torna um dos *Leitmotive* de *Quincas Borba*.

¹ Cf. GLEDSON. *Machado de Assis: ficção e história*, p. 74.

3.1.1. Modernidade capenga

Desde 1825, quando ocorreu a primeira viagem de trem na Inglaterra – no Brasil a primeira estrada de ferro foi implantada em 1854, pelo então futuro Barão de Mauá – o novo veículo passou a substituir as bestas de carga, as tropas de burros e mulas, que até então eram o único meio possível de trânsito para o escoamento das safras e abastecimento das fazendas e cidades. Revolucionando a emergente economia industrial, levou o comércio para as mais longínquas regiões, “aumentando o espaço geográfico da economia capitalista através do aumento das transações comerciais internas e externas”².

Os trens e as estradas de ferro, por seguirem rotas preestabelecidas e obedecerem a horários precisos, contando-se inclusive os segundos, são símbolos da era industrial do século XIX. A invenção da locomotiva revolucionou os modos de produção e circulação de mercadorias, encurtando as distâncias e acelerando o tempo, rompendo com os limites fixados pela tradição. Assim, intensificou a difusão do sistema capitalista em direção ao limite máximo de um mercado global que será alcançado no século XX, disseminando cultura e barbárie:

Por meio de muitos testemunhos literários sabemos como as primeiras estradas de ferro revolucionaram a experiência de espaço e tempo dos seus contemporâneos. A estrada de ferro não criou a moderna consciência do tempo, mas, no curso do século XIX, torna-se literalmente o veículo por meio do qual a consciência moderna do tempo se apodera das massas; a locomotiva torna-se o símbolo popular de uma mobilização vertiginosa de todas as relações da vida, interpretada como progresso³.

Não por acaso, um dos eventos mais importantes da narrativa de *Quincas Borba*, que desencadeia todos os acontecimentos subsequentes, o decisivo primeiro encontro com Palha e Sofia, que Rubião recorda no capítulo III, aconteceu em um vagão de trem. Durante a conversa, o mineiro afirma que “a estrada de ferro cansava e não tinha graça; não se podia negar, porém, que era um progresso”, no que o outro concorda e acrescenta: “Progresso e grande”⁴.

² QUINTÃO. Estradas de ferro no limiar do século XIX, p. 57.

³ HABERMAS. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 85

⁴ ASSIS. *Quincas Borba*, XXI, p. 776. Vale lembrar que a narrativa desloca para 1867 uma viagem que só se tornaria possível treze anos depois. Naquela época, os trilhos da Estrada de Ferro Pedro II chegavam apenas a

Marcus Vinicius de Freitas avalia que a investigação da passagem brasileira à modernidade, seja ela literária, política, econômica ou cultural – passagem desde sempre marcada pelo signo das contradições – parece demandar um retorno ao marco temporal da década de 1870, quando o Brasil iniciou o longo e complexo processo de mudança em direção à modernidade:

... os elementos de continuidade vêm à tona quando se abordam temas relativos ao contraditório surgimento da modernidade no Brasil, tais como a emergência do paradigma científico numa sociedade ainda escravocrata; a identificação simples e direta entre nação e conhecimento demarcado do território; a romantizada permanência da literatura como espaço de construção da identidade nacional, em um momento em que a arte já não era mais romântica; a continuidade e a reiteração da centralização de poder, a despeito da mudança de Império a República; e, por último, a permanência do conflito entre, por um lado, o modelo socioeconômico agrário e, por outro, o crescimento das cidades e das classes médias urbanas, conflito este associado à expectativa, por parte dessas camadas emergentes, de mais participação política e da implantação de um modelo econômico baseado em industrialização, o que só viria a ocorrer de maneira decisiva com a Revolução de 1930⁵.

Esse paradoxo da nossa passagem à modernidade, tal qual configurado ficcionalmente em *Quincas Borba*, mostra que a transição à modernidade no Brasil foi feita de encontros e desencontros. Tal processo tem como uma de suas características principais a “postura acomodatória que presidiu a relação entre os primeiros republicanos e os fazendeiros escravagistas, signo da nossa *modernidade capenga*”⁶.

As bases do edifício social estavam na escravidão, de certa forma protegida pelas leis, consoante a moral e abençoada pela religião vigente no país, de tal modo que se operava um desvio de prática e de sentido, em que moderno e arcaico, barbárie e civilização, atraso e progresso se contaminavam mutuamente, trocando de lugar, de função e de sentido:

Machado discerniu que nosso pitoresco, nossa cor local e nossa originalidade estavam no funcionamento estrambótico e disparatado da moderna civilização ocidental num país escravista, periférico, atrasado. Isso, sendo tratado com humor e comicidade, era também posto como melancolia e ruína, formando assim um problema de fundo de extrema relevância⁷.

Entre Rios (atual Três Rios). O trecho até Juiz de Fora só foi entregue ao tráfego em 1875 e o prolongamento a Barbacena, em 1880. Cf. MACHADO. *A viagem de Machado de Assis a Minas e o Quincas Borba*, p. 301.

⁵ FREITAS. *Contradições da modernidade*, p. 16.

⁶ FREITAS. *Contradições da modernidade*, p. 97. Grifo meu.

⁷ FACIOLI. *Um defunto estrambótico*, p. 48.

Nessa perspectiva de análise das contradições inerentes à passagem incompleta à modernidade, Marcos Rogério Cordeiro avalia que o romance *Quincas Borba* configura literariamente os percalços da implantação do capitalismo financeiro no Brasil, ainda dependente de formas de relação e de produção pré-capitalistas (ou até anticapitalistas) e as ambiguidades e contradições criadas a partir da justaposição de estruturas históricas díspares, que ligavam e antepunham impulsos modernizadores e reações conservadoras:

Elemento fundamental na economia moderna e no enquadramento ficcional de *Quincas Borba*, o capital chega às mãos de Rubião mediante herança, que recebe do amigo Quincas Borba (capítulo quatorze), que, por sua vez, recebeu de um velho tio de Minas (capítulo cento e nove de *Memórias póstumas de Brás Cubas*). Este dado não é casual nem secundário: uma vez que vigorava o trabalho escravo no Brasil, existe grande dificuldade em identificar a gênese e o desenvolvimento do processo de acumulação primitiva; logo, como não se observa os mecanismos de formação de riqueza, ela já aparece pronta. O fato de não encontrarmos este processo exposto em *Quincas Borba*, ou em qualquer outro livro de Machado de Assis, mostra como ele identificou um problema de ordem econômica e como ele o internalizou, tornando-o elemento estruturador da trama romanesca⁸.

Pode-se perceber que o movimento ambíguo e contraditório da modernização brasileira e a justaposição de estruturas históricas díspares constituem o nervo do livro, que apresenta Rubião como um sujeito sem lugar entre o Brasil arcaico e o moderno, pois sua imaginação ou sua reminiscência o deslocam de uma situação para outra e vice-versa:

O Brasil não aparece chapado, como uma montoeira de dados e eventos, mas de maneira estruturada, apresentando um conjunto de dados escolhidos, regidos por forças que pendem entre a tradição e a modernidade, entre o arcaísmo e o progresso: de um lado, a periférica cidade de Barbacena apresenta economia ligada a formas de produção estabilizadas e quase estagnadas, vida cultural e social sem atrativos, hábitos arraigados que cultivam a convivência íntima e invasiva entre as pessoas; de outro, a cidade do Rio de Janeiro apresenta o dinamismo comercial e financeiro dos centros econômicos ligados ao mundo, a vida cultural é levada com educação e elegância, a vida mundana é marcada por sociabilidades de salão, sem intimidades, mas constantes e proveitosas. Essa configuração serve como representação da estrutura ambígua, desigual e dual de realidades históricas justapostas. Machado de Assis foi o primeiro escritor a perceber esta justaposição e torná-la um viés de composição, uma tarefa nada fácil que ele foi aprimorando aos poucos. Acredito que o grau mais elevado, o resultado mais perfeito desta forma de composição ficcional aparece justamente em *Quincas Borba*⁹.

⁸ CORDEIRO. A herança de Rubião, p. 113-114.

⁹ CORDEIRO. A herança de Rubião, p. 123.

Nesse sentido, é forçoso notar que as contradições não são exclusivas do processo de modernização oitocentista. A economia colonial, segundo Maria Sylvia Carvalho Franco, já constituía uma *unidade contraditória*: produção para subsistência e produção para mercado externo – “dois princípios reguladores da atividade econômica que são essencialmente opostos”¹⁰ – foram práticas constitutivas uma da outra. O estudo de Franco indica que essa unidade contraditória dos princípios antagônicos de ordenação das relações econômicas, determinada na gênese do sistema colonial, sustentou, com suas ambiguidades e tensões, boa parte da história brasileira. Da mesma maneira, Emilia Viotti da Costa afirma que:

O setor de exportação da economia era “moderno” e internamente a economia era “tradicional”. Os proprietários de terras brasileiros, divididos entre valores aristocráticos e burgueses, governavam suas propriedades tanto como senhores feudais quanto como empresários. A maioria da população livre, marginal à economia comercial, dedicada à produção de alimentos para a sua própria subsistência, não via muito sentido na ética capitalista. E aquilo que oferecia pouco sentido aos pequenos proprietários, significava ainda menos para os escravos¹¹.

Tendo em vista que “a colonização é um feito do capital comercial”¹², a “tensão entre valores aristocráticos e burgueses era inerente à estrutura da sociedade colonial desde os seus primórdios”¹³. Tal tensão, que faz parte do processo histórico de consolidação do capitalismo enquanto um sistema mundial, alcançou um ponto de crise no período histórico configurado literariamente em *Quincas Borba*. Essa crise, estado de incerteza, distúrbio ou declínio, dotada de impulsos de destruição e autodestruição, força uma ruptura com os valores estabelecidos, incluindo aqueles considerados mais elevados, isto é, os das tradições religiosa, metafísica e humanista, que dão uma finalidade e, portanto, um sentido à existência. Na medida em que tudo aparece como sendo “em vão”, a prosa machadiana ironiza os consolos metafísico-religiosos e morais da tradição ocidental, revelando “a impossibilidade do capitalismo de fornecer um sistema de crenças”¹⁴, porque a burguesia “afogou os arrepios sagrados do arroubo religioso [...] nas águas gélidas do cálculo egoísta”¹⁵.

Se, como visto no capítulo anterior, uma das características da contraditória modernidade é o estado de coisas criado pelo advento do capitalismo, o processo de dessacralização do mundo presidido pelo sistema econômico deixa marcas na ficção de

¹⁰ FRANCO. *Homens livres na ordem escravocrata*, p. 11.

¹¹ COSTA. *A revolução burguesa no Brasil*, p. 181.

¹² SCHWARZ. *Ao vencedor as batatas*, p. 17.

¹³ COSTA. *A revolução burguesa no Brasil*, p. 182.

¹⁴ SAFATLE. *Cinismo e falência da crítica*, p. 140.

¹⁵ MARX; ENGELS. *Manifesto do Partido Comunista*, p. 10.

Machado: “Rubião era mais crédulo que crente; não tinha razões para atacar nem para defender nada: – terra eternamente virgem para se lhe plantar qualquer coisa. A vida da Corte deu-lhe até uma particularidade: entre incrédulos, chegava a ser incrédulo...”¹⁶.

O niilismo, como venho tentando demonstrar, é a questão para a qual convergem muitos problemas referentes à crise dos valores da modernidade. O tema ocupa posição central nos romances da maturidade de Machado, tendo em vista que o niilismo aparece como elemento maior do diagnóstico de uma época na qual vigora a experiência do elemento “nadificante” – a voluptuosidade do nada, a arquitetura de ruínas, o naufrágio da existência, como será visto a seguir.

3.1.2. *Náufragos da existência, arquitetos de ruínas*

O título desta seção evoca personagens. Ainda que meu interesse aqui não seja analisar as idiossincrasias dos personagens do romance, mas sim o processo que envolve e determina seus destinos – o niilismo – faz-se necessário delinear os traços da personalidade de Quincas Borba, Rubião, Palha e Sofia – anti-heróis da vida moderna – na medida em que apresentam características do niilismo que elucidam a estrutura da trama.

Quincas Borba é a biografia da desintegração da personalidade de Rubião. Embora a narrativa trate de um período da vida do professor que se tornou capitalista, o título do livro, ambíguo, faz referência tanto ao filósofo-louco quanto ao seu cachorro homônimo, anunciando o descompasso entre o projeto biográfico e o texto:

– Desde que Humanitas, segundo a minha doutrina, é o princípio da vida e reside em toda a parte, existe também no cão, e este pode assim receber um nome de gente, seja cristão ou muçulmano...

– Bem, mas por que não lhe deu antes o nome de Bernardo? – disse Rubião, com o pensamento em um rival político da localidade.

– Esse agora é o motivo particular. Se eu morrer antes, como presumo, sobreviverei no nome do meu bom cachorro. Ris-te, não?¹⁷.

Para Rubião, seguidor da doutrina do Humanitismo, o cão representa a pessoa do amigo morto e confirma a vontade expressa pelo finado, de tal modo que a narrativa se

¹⁶ ASSIS. *Quincas Borba*, XLIX, p. 800.

¹⁷ ASSIS. *Quincas Borba*, V, p. 764.

encerra perguntando se o romance havia sido intitulado em função do filósofo ou do cachorro, deixando a resposta para o leitor:

Queria dizer aqui o fim do Quincas Borba, que adoeceu também, ganiu infinitamente, fugiu desvairado em busca do dono, e amanheceu morto na rua, três dias depois. Mas, vendo a morte do cão narrada em capítulo especial, é provável que me perguntes se ele, se o seu defunto homônimo é que dá o título ao livro, e por que antes um que outro, – questão prenhe de questões, que nos levariam longe... Eia! chora os dois recentes mortos, se tens lágrimas. Se só tens riso, ri-te! É a mesma coisa. O Cruzeiro, que a linda Sofia não quis fitar, como lhe pedia Rubião, está assaz alto para não discernir os risos e as lágrimas dos homens¹⁸.

Quincas é o apelido de Joaquim Borba dos Santos, personagem que aparece pela primeira vez no capítulo XIII, “Um salto”, de *Memórias póstumas de Brás Cubas*. O defunto autor, ao lembrar os tempos de escola, menciona o cruel colega que, duas ou três vezes por semana, deixava uma barata morta na roupa ou na mesa do professor Ludgero Barata:

Uma flor, o Quincas Borba. Nunca em minha infância, nunca em toda a minha vida, achei um menino mais gracioso, inventivo e travesso. Era a flor, e não já da escola, senão de toda a cidade. A mãe, viúva, com alguma coisa de seu, adorava o filho e trazia-o mimado, asseado, enfeitado, com um vistoso pajem atrás, um pajem que nos deixava gazejar a escola, ir caçar ninhos de pássaros, ou perseguir lagartixas nos morros do Livramento e da Conceição, ou simplesmente arruar, à toa, como dois peraltas sem emprego. E de imperador! Era um gosto ver o Quincas Borba fazer de imperador nas festas do Espírito Santo. De resto, nos nossos jogos pueris, ele escolhia sempre um papel de rei, ministro, general, uma supremacia, qualquer que fosse. Tinha garbo o traquinas, e gravidade, certa magnificência nas atitudes, nos meneios. Quem diria que... Suspendamos a pena; não adiantemos os sucessos¹⁹.

Joaquim, prenome tanto do personagem quanto do autor, tem origem no latim Ioachim, tradução do grego antigo *Ioakeím* que, por sua vez, veio do hebraico *Yehoyaqim*, cujo significado é “Preparação de Javé”. O nome significa, ainda, “o elevado de Deus”, ou “Deus construirá”. Nome irônico para um personagem com trajetória marcada por decadência e ascendência, de flor traquinas a mendigo abjeto e por fim a filósofo rico, louco, enfermo e morto. No capítulo LIX, “Um encontro”, Brás reencontra o amigo de infância em sua fase de mendicância:

¹⁸ ASSIS. *Quincas Borba*, CCI, p. 928.

¹⁹ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, XIII, p. 644.

Imaginem um homem de trinta e oito a quarenta anos, alto, magro e pálido. As roupas, salvo o feitio, 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.

– Aposto que me não conhece, senhor doutor Cubas?, disse ele.

– Não me lembra...

– Sou o Borba, o Quincas Borba.

Recuei espantado... Quem me dera agora o verbo solene de um Bossuet ou de Vieira, para contar tamanha *desolação*! Era o Quincas Borba, o gracioso menino de outro tempo, o meu companheiro de colégio, tão inteligente e abastado. Quincas Borba! Não; impossível; não pode ser. Não podia acabar de crer que essa figura esquelética, essa barba pintada de branco, esse maltrapilho avelhentado, que toda essa *ruína* fosse o Quincas Borba. Mas era. Os olhos tinham um resto da expressão de outro tempo, e o sorriso não perdera certo ar escarminho, que lhe era peculiar. Entretanto, ele suportava com firmeza o meu espanto. No fim de algum tempo ardeei os olhos; se a figura repelia, a comparação acabrunhava²⁰.

O desafortunado Joaquim Borba é descrito pelo narrador do romance de 1891 como “náufrago da existência”²¹, isto é, vítima de malogro, fracasso e insucesso na vida. A expressão parece remeter ao já discutido pessimismo schopenhaueriano, que caracteriza a vida como um mar cheio de arrecifes e a morte como um naufrágio, destacando o caráter intrinsecamente doloroso, enigmático e absurdo da existência humana²². No entanto, mesmo sofrendo com miséria física e moral, Borba não assume uma postura niilista, de que a vida não tem sentido e, por isso, não vale a pena viver. Pelo contrário, ele parece indolente ou até mesmo contente diante das dores do mundo:

E alçando a mão direita e os ombros, com um ar de indiferença, parecia resignado aos golpes da fortuna, e não sei até se contente. Talvez contente. Com certeza, impassível. Não havia nele a resignação cristã, nem a conformidade filosófica. Parece que a miséria lhe calejara a alma, a ponto de lhe tirar a sensação de lama. Arrastava os andrajos, como outrora a púrpura: com certa graça indolente²³.

A resignação cristã, como também já foi visto, submete o homem à suposta vontade de Deus e ao destino traçado por Ele, de tal modo que o cristianismo se torna uma

²⁰ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, LIX, p. 687. Grifos meus.

²¹ ASSIS. *Quincas Borba*, IV, p. 763.

²² Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, §57, p. 403.

²³ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, LIX, p. 687.

“negação institucionalizada da vontade de vida”²⁴. E a impassibilidade de Quincas, filósofo sem Deus, porventura se explique pela sua filosofia do Humanitismo, que será comentada oportunamente. Não obstante, Brás Cubas não pôde deixar de comparar o homem pobre com o menino rico, entristecer-se “e encarar o abismo que separa as esperanças de um tempo da realidade de outro tempo”²⁵. Em seguida, o defunto autor lamenta que o menino rico que se tornou mendigo também era um ladrão: “Meto a mão no colete e não acho o relógio. Última desilusão! O Borba furtara-mo no abraço”²⁶.

Se a indignação do amigo oferece razões para Brás Cubas justificar sua ideia de que o mundo não tem sentido e que nossa existência no mundo é vazia, não leva a nada e é um nada, o repentino enriquecimento de Borba aciona o requinte de erotismo pecuniário do defunto autor, fazendo-o mudar de opinião:

Deus me livre de contar a história do Quincas Borba, que aliás ouvi toda naquela triste ocasião, uma história longa, complicada, mas interessante. E se não conto a história, dispenso-me outrossim de descrever-lhe a figura, aliás muito diversa da que me apareceu no Passeio Público. Calo-me; digo somente que se a principal característica do homem não são as feições, mas os vestuários, ele não era o Quincas Borba; era um desembargador sem beca, um general sem farda, um negociante sem *déficit*. Notei-lhe a perfeição da sobrecasaca, a alvura da camisa, o asseio das botas. A mesma voz, roufenha outrora, parecia restituída à primitiva sonoridade. Quanto à gesticulação, sem que houvesse perdido a viveza de outro tempo, não tinha já a desordem, sujeitava-se a um certo método. Mas eu não quero descrevê-lo. Se falasse, por exemplo, no botão de ouro que trazia ao peito, e na qualidade do couro das botas, iniciaria uma descrição, que omito por brevidade. Contentem-se de saber que as botas eram de verniz. Saibam mais que ele herdara alguns pares de contos de réis de um velho tio de Barbacena²⁷.

A riqueza não impediu que essa “alma obscura, prestes a cair no abismo”²⁸, morresse enlouquecida, tragada pelo “abismo niilista ao qual tantas das aventuras modernas conduzem, na expectativa de criar e conservar algo real, ainda quando tudo em volta se desfaz”²⁹. A morte de Quincas foi notícia em um jornal da Corte:

Faleceu ontem o sr. Joaquim Borba dos Santos, tendo suportado a moléstia com singular filosofia. Era homem de muito saber, e cansava-se em batalhar contra esse pessimismo amarelo e enfezado que ainda nos há de chegar aqui um dia; é a moléstia do século. A última palavra dele foi que a dor era uma

²⁴ ADORNO. *Dialética Negativa*, p. 314.

²⁵ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, LX, p. 688.

²⁶ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, LX, p. 688

²⁷ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, CIX, p. 726-727.

²⁸ ASSIS. *Quincas Borba*, IX, p. 768.

²⁹ BERMAN. *Tudo que é sólido desmancha no ar*, p. 22.

ilusão, e que Pangloss não era tão tolo como o inculcou Voltaire... Já então delirava³⁰.

A doutrina do “filósofo Joaquim Borba dos Santos, doido e por isso mesmo machadianamente lúcido”³¹, será analisada em momento oportuno. Por enquanto importa saber que “Quincas Borba (o defunto) foi descrito e narrado como um dos maiores homens do tempo – superior aos seus patrícios. Grande filósofo, grande alma, grande amigo”³². O autor dos elogios é Pedro Rubião de Alvarenga, seu herdeiro universal, apresentado no capítulo primeiro de *Quincas Borba*:

Rubião fitava a enseada, – eram oito horas da manhã. Quem o visse, com os polegares metidos no cordão do chambre, à janela de uma grande casa de Botafogo, cuidaria que ele admirava aquele pedaço de água quieta; mas, em verdade, vos digo que pensava em outra coisa. Cotejava o passado com o presente. Que era, há um ano? Professor. Que é agora? Capitalista. Olha para si, para as chinelas (umas chinelas de Túnis, que lhe deu recente amigo, Cristiano Palha), para a casa, para o jardim, para a enseada, para os morros e para o céu; e tudo, desde as chinelas até o céu, tudo entra na mesma sensação de propriedade.

– Vejam como Deus escreve direito por linhas tortas, pensa ele. Se mana Piedade tem casado com Quincas Borba, apenas me daria uma esperança colateral. Não casou; ambos morreram, e aqui está tudo comigo; de modo que o que parecia uma desgraça...³³.

Rubião, anteriormente um humilde professor, regente de uma escola de meninos, era o irmão de Maria da Piedade, viúva, senhora de condição mediana e parcos meios de vida, pela qual Quincas se enamorou. “Piedade resistiu, um pleuris a levou. Foi esse trechozinho de romance que ligou os dois homens”³⁴.

Os dois amigos se conheceram em Barbacena, município mineiro localizado na Serra da Mantiqueira, onde Borba tivera alguns parentes, incluindo o tio que o deixou por herdeiro de seus bens. Não por acaso a cidade era famosa, desde os tempos de Machado, pelo seu hospício. No hospital psiquiátrico, conhecido por Colônia, médicos e funcionários, com a colaboração do Estado e de setores da sociedade, violaram, mataram e mutilaram dezenas de milhares de internos³⁵.

Rubião, único amigo e enfermeiro do filósofo enfermo, tornou-se o herdeiro universal de sua fortuna e de sua loucura. “Não é à toa que o filósofo em questão se chama

³⁰ ASSIS. *Quincas Borba*, XI, p. 771.

³¹ CANDIDO. Esquema de Machado de Assis, p. 122.

³² ASSIS. *Quincas Borba*, CXXIII, p. 879.

³³ ASSIS. *Quincas Borba*, I, p. 761.

³⁴ ASSIS. *Quincas Borba*, IV, p. 763.

³⁵ Cf. ARBEX. *Holocausto brasileiro*.

Joaquim (‘o elevado de Deus’) e que Rubião se chama Pedro (a pedra que Cristo escolheu para servir de base à sua igreja)”³⁶. Todavia, como já visto, o ex-professor não era religioso. Não obstante, como o apóstolo, o personagem teria a função de fazer-se a pedra sobre a qual se desenvolveria o Humanitismo, o que efetivamente não aconteceu.

John Gledson sugere que o nome Rubião é uma referência às *rubiáceas*, vasta família de árvores, arbustos, lianas e raras ervas, dentre as quais se destaca o café, produto de que dependia, na época, a riqueza do país. O *boom* do café transformou o Brasil, permitiu a expansão de algumas cidades, principalmente do Rio de Janeiro, e formou a base da estabilidade e da segurança do regime monárquico. Depois de algum tempo, no entanto, mostrou-se que a prosperidade do país foi apenas temporária, assim como a de Rubião:

É um nome incomum, cuidadosamente escolhido, como está patente, e sua mais convincente interpretação é a de que se relaciona com o *boom* do café, em meados do século XIX, pois está muito próximo do nome latino do gênero ao qual pertence a planta do café, a *rubiaceae*. [...] Desta maneira alegórica, estabelecida já no início do romance, Machado realmente associa o personagem com o país: como o Brasil, Rubião enriqueceu subitamente e desperdiçará essa fortuna, deixando-se esbulhar por capitalistas cujos verdadeiros interesses estão no exterior³⁷.

Sérgio Alves Peixoto, em contrapartida, avalia que o nome Rubião é aumentativo de *rubia*, cor dourada, fazendo analogia com o amor do personagem por riqueza e grandeza – “Prata, ouro, eram os metais que amava de coração”³⁸. Com relação ao sobrenome Alvarenga, originário de Álvaro, que significa “muito circunspecto”, ou “o que se defende de todos”, a relação é de contraposição irônica. O perdulário e enlouquecido Rubião, deixando-se usar pelos amigos de ocasião, imprudentemente dilapida a herança pecuniária deixada por Quincas Borba³⁹.

Eu acrescento que Rubião se assemelha a *rubicão*, “o que impede ou dificulta o movimento ou o progresso; obstáculo”⁴⁰. A locução “atravessar o rubicão” significa “tomar uma decisão séria e enfrentar as consequências que possam advir”. Nesse sentido, todos os eventos narrados na obra são consequências da decisão de Rubião de se mudar de Barbacena para o Rio de Janeiro. E se no início de suas aventuras cariocas ele serviu de catalisador do progresso de Palha, no final ele se tornou um rubicão, isto é, um obstáculo a ser ultrapassado.

³⁶ PEIXOTO. Parábolas são parábolas, nada mais que parábolas, p. 19.

³⁷ GLEDSON. *Machado de Assis: ficção e história*, p. 87-88.

³⁸ ASSIS. *Quincas Borba*, III, p. 762.

³⁹ Cf. PEIXOTO. Parábolas são parábolas, nada mais que parábolas, p. 26.

⁴⁰ RUBICÃO. In: HOUAISS. *Dicionário eletrônico da língua portuguesa 3.0*, s. p.

As ilusões perdidas de um provinciano na cidade grande é um tema caro ao século XIX – o bom provinciano aparecia como tipo em várias comédias apresentadas com sucesso em palcos do Rio de Janeiro. Mas não era nenhuma novidade, pois o *agroikos* (rústico, roceiro ou matuto) é um dos personagens típicos da comédia desde os seus primórdios⁴¹.

A trajetória da ascensão social de Rubião, “triste homem sem encantos”⁴², é apresentada de maneira bastante clara, como o caipira “que está lá para ser ludibriado e tosquiado”⁴³. Depois de receber a herança, ele imigra para o Rio de Janeiro, onde passa a ser conhecido como “um ricaço de Minas” e tratado como “Vossa Excelência”. “Tinham-lhe feito uma lenda. Diziam-no discípulo de um grande filósofo”⁴⁴.

Rubião satisfaz seu desejo por fortuna e glória, mas, como já alertava Schopenhauer, isso leva a dor e sofrimento. Querer, ou ter uma vontade, é, segundo o filósofo alemão, sofrer – porque querer pressupõe desejar e o desejo, sendo uma falta daquilo que se deseja, é uma forma de dor. E a satisfação de todos os desejos, caso ocorra, tem como consequência o tédio:

Mas não há serenidade moral que corte uma polegada sequer às abas do tempo, quando a pessoa não tem maneira de o fazer mais curto. [...] Não havia divertimento algum público, festa nem sermão. Nada. Rubião, profundamente aborrecido, trocava as pernas, à toa, lendo as tabuletas, ou detendo-se ao simples incidente de um atropelo de carros. Em Minas, não se aborrecia tanto, por quê? Não achou solução ao enigma, uma vez que o Rio de Janeiro tinha mais em que se distrair, e que o distraía deveras; mas havia aqui horas de um tédio mortal⁴⁵.

A vida é, para Schopenhauer, como um pêndulo oscilando eternamente entre o sofrimento e o tédio. Entediado, Rubião usa seu cabedal como modo socialmente legítimo de estabelecer vínculos pessoais e profissionais, oferecendo dinheiro a qualquer um que solicitasse. Assim, Rubião investiu o capital de cinco contos no jornal político *Atalaia*, dirigido pelo Dr. João de Sousa Camacho, ex-deputado (capítulo LXI); na comissão organizada por Sofia para ajudar a população de Alagoas, que sofria com uma epidemia, subscreveu logo uma quantia grossa, para obrigar os que viessem depois (capítulo XCII); para um espantado moleque de recados que lhe trouxe um bilhete, deu dez tostões, recomendando-lhe que, quando precisasse de algum dinheiro, viesse procurá-lo (capítulo XCVIII); ao

⁴¹ Cf. REGO. *O calundu e a panaceia*, p. 178-180.

⁴² ASSIS. *Quincas Borba*, CXLI, p. 884.

⁴³ GLEDSON. *Quincas Borba – um romance em crise*, p. 36.

⁴⁴ ASSIS. *Quincas Borba*, XXXIV, p. 786, CXXIII, p. 879.

⁴⁵ ASSIS. *Quincas Borba*, LXXXV, p. 836. Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, §§56-58.

barbeiro francês que o deixou com os bigodes e a pera de Napoleão III pagou com uma nota de vinte mil-réis e, com um gesto soberano, dispensou o troco (capítulo XCIX); deu seis notas de vinte mil-réis para a mãe do seu comensal Freitas, que estava gravemente enfermo, e depois tomou a si custear as despesas do enterro (capítulo CXLVI); em um solilóquio motivado por crise de ciúmes de Sofia, esbravejou que estava disposto a gastar trezentos, oitocentos, mil contos, dois mil, trinta mil contos, se tanto for preciso para estrangular o infame (capítulo LXXXV); além dos incontáveis presentes para Sofia e dos objetos de luxo que adquiria para casa, o mineiro protegia largamente as letras:

Livros que lhe eram dedicados, entravam para o prelo com a garantia de duzentos e trezentos exemplares. Tinha diplomas e diplomas de sociedades literárias, coreográficas, pias, e era juntamente sócio de uma Congregação Católica e de um Grêmio Protestante, não se tendo lembrado de um quando lhe falaram do outro; o que fazia era pagar regularmente as mensalidades de ambos. Assinava jornais sem os ler. Um dia, ao pagar o semestre de um, que lhe haviam mandado, é que soube, pelo cobrador, que era do partido do governo; mandou o cobrador ao diabo⁴⁶.

Marcos Rogério Cordeiro avalia que as atitudes descritas acima são exemplos que servem para analisar a personalidade de Rubião, não tanto como excêntrica ou compulsiva, mas como parte de um processo de sociabilidade que viola as regras da economia política moderna e introduz em seu lugar uma lógica antieconômica amalucada:

Em outras palavras, dentro desta lógica de raciocínio, a alienação de Rubião advém do fato de não se inserir adequadamente no mundo moderno – ao qual procura pertencer – cujo sentido se faz, desfaz e refaz no sistema de trocas e usos de valor que o capital adquire. É o que transparece numa conversa entre Rubião e Palha, quando o narrador se refere a ele como alguém que “tinha mania de colecionar [moedas], para contemplação” (p. 734) ou quando ele mesmo afirma, em tom de graça, que “tinha dinheiro para dar e vender” (p. 735). Ora, trata-se de dois modos distintos de desrespeito às regras da economia moderna: no primeiro caso, Rubião age como um entesourador, alguém que procura expandir valor, poupando, ou seja, tirando dinheiro de circulação, a mesma circulação que garante que o dinheiro tenha valor; no segundo, ele subtrai a propriedade que o dinheiro possui, que é comprar [...] É essa a lógica do sistema capitalista, na qual o dinheiro (que serve para comprar) deixa de ser dinheiro e se torna capital (lucro reconvertido em investimento), que Rubião não entende, pois quando ele decide colecionar dinheiro para seu deleite pessoal ou quando afirma possuir dinheiro para dar, ele está retirando o dinheiro de seu ciclo de acumulação, está interrompendo um sistema que se retroalimenta operando metamorfoses contínuas do valor e sua função (ora como dinheiro, ora como

⁴⁶ ASSIS. *Quincas Borba*, CXXXV, p. 880. O jornal foi um item de consumo para um público urbano esforçado em se ajustar ao figurino da modernidade: “a obrigação de cada um ler seu jornal no café da manhã”. NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*, §208, p. 114.

mercadoria) e, assim, o valor deixa de ser móvel para ficar imóvel. Isso ocorre porque a transformação do dinheiro em capital não ocorre no próprio dinheiro, pois ao realizar a função de compra, o dinheiro realiza o preço da mercadoria, mas, ao concluir essa etapa, ao equivaler-se à mercadoria, o dinheiro petrifica-se. Ao financiar luxo e conforto para si e para os amigos, Rubião manipula o dinheiro em sua forma simples, como mero equivalente de mercadorias (vinhos, joias, livros, móveis etc.), mas não como capital, que exige sua inserção num sistema de operações que o multiplique infinitamente⁴⁷.

O matuto Rubião não entende que a posse de bens materiais por si só não mais garante o poderio financeiro, e acaba por consumir sua herança por inteiro. Aproveitando-se do rixaço de Minas, Cristiano Palha, “zangão da praça”, que “ganhava dinheiro, era jeitoso, ativo, e tinha o faro dos negócios e das situações”⁴⁸, percebe o funcionamento do sistema capitalista e consegue, espoliando o suposto amigo, acumular fortuna. Nas palavras do próprio Palha:

Era rico, mas gastador. Conhecemo-lo quando veio de Minas, e fomos, por assim dizer, o seu guia no Rio de Janeiro, aonde não voltara desde longos anos. Bom homem. Sempre com luxo, lembra-se? Mas não há riqueza inesgotável, quando se entra pelo capital; foi o que ele fez. Hoje creio que tenha pouco...⁴⁹.

Rubião e Palha representam dois períodos da sociedade brasileira, ambos vividos por Machado: o primeiro de uma sociedade estamental, estabilizada em torno da aquisição de propriedade e dos privilégios dela resultantes; o segundo de uma sociedade permeada pela lógica cultural do capitalismo, apesar de ainda escravocrata ou recém-saída da escravatura.

Na hierarquia da vida patriarcal, a relação senhor-escravo introduziu as concepções de desqualificação do trabalho, menosprezo pelo uso das mãos e desdém pelo trabalhador. A noção da indignidade do trabalho estava incorporada à atitude dos homens livres e foi levada às suas últimas consequências, como expressaram Rubião, o indigente Quincas Borba, “que não queria trabalhar”⁵⁰, e o orgulhoso Brás Cubas, a quem “coube-me a boa fortuna de não comprar o pão com o suor do meu rosto”⁵¹.

O moderno burguês, em contrapartida, introduziu a ética do *self-made man*, segundo a qual não há limite para quem se lançar ao trabalho e à conquista de riquezas materiais. Desse modo, os burgueses se estabeleceram como a primeira classe dominante cuja

⁴⁷ CORDEIRO. A herança de Rubião, p. 115-116.

⁴⁸ ASSIS. *Quincas Borba*, XXXV, p. 787.

⁴⁹ ASSIS. *Quincas Borba*, CLVIII, p. 897.

⁵⁰ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, LIX, p. 688

⁵¹ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, CLX, p. 758.

autoridade se baseia não no que seus ancestrais foram, mas no que eles próprios efetivamente fazem:

o ideal humanístico do autodesenvolvimento se dá a partir da emergente realidade do desenvolvimento econômico burguês. [...] O problema do capitalismo é que, aqui como em qualquer parte, ele destrói as possibilidades humanas por ele criadas. Estimula, ou melhor, força o autodesenvolvimento de todos, mas as pessoas só podem desenvolver-se de maneira restrita e distorcida. As disponibilidades, impulsos e talentos que o mercado pode aproveitar são pressionados (quase sempre prematuramente) na direção do desenvolvimento e sugados até a exaustão: tudo o mais, em nós, tudo o mais que não é atraente para o mercado é reprimido de maneira drástica, ou se deteriora por falta de uso, ou nunca tem uma chance real de se manifestar⁵².

A trajetória de Rubião é exemplar desse desenvolvimento: herdeiro de uma fortuna (forma de acumulação pré-capitalista), foi sugado até a exaustão: quando deixou de ser atraente para aqueles que o espoliavam, foi reprimido e descartado, mas não de maneira drástica, e sim aos poucos. “O malogro de Rubião assinala a despedida de uma classe, que condições econômicas novas solapam e da qual a inflação acelera a ruína”⁵³.

A propósito, a expressão “arquitetura de ruínas”, que intitula este capítulo, é tomada aqui como metáfora para o total e absoluto espírito destrutivo do niilismo, por indicar a arte e técnica de organizar espaços e criar ambientes para abrigar o estado de degradação e aniquilamento:

– Diga-me, Sr. Freitas, se me desse na cabeça ir à Europa, o senhor era capaz de acompanhar-me?
 – Não.
 – Por que não?
 – Porque eu sou amigo livre, e bem podia ser que discordássemos logo no itinerário.
 – Pois tenho pena, porque o senhor é alegre.
 – Engana-se, senhor; trago esta máscara risonha, mas eu sou triste. Sou um arquiteto de ruínas. Iria primeiro às ruínas de Atenas; depois ao teatro, ver o *Pobre das Ruínas*, um drama de lágrimas; depois, aos tribunais de falências, onde os homens arruinados...⁵⁴.

Freitas, que “era naturalmente algum naufrago, cuja convivência não lhe traria nenhum prazer pessoal nem consideração pública”, não obstante “era vivo, interessante, anedótico, alegre como um homem que tivesse cinquenta contos de renda”⁵⁵. Morreu pobre e

⁵² BERMAN. *Tudo que é sólido desmancha no ar*, p. 120.

⁵³ FAORO. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*, p. 262.

⁵⁴ ASSIS. *Quincas Borba*, XXX, p. 783. Grifo original.

⁵⁵ ASSIS. *Quincas Borba*, XXIX, p. 782.

arruinado, deixando a mãe na penúria. Ao termo, entendo que o verdadeiro arquiteto de ruínas é Cristiano de Almeida e Palha, que reduz o mundo de Rubião a um “nada”.

Cristiano tem seu prenome derivado de Cristo e o primeiro sobrenome, Almeida, remete a alma. O comportamento do personagem, ao longo da narrativa, demonstra, porém, ironia em relação ao significado do nome, já que não apresenta qualquer traço cristão, na medida em que se aproveita da ingenuidade de Rubião para espoliá-lo.

“Os homens são, em geral, uns ímpios”⁵⁶, avaliou D. Fernanda. *Ímpio* é um adjetivo ambíguo, tendo em vista que faz referência tanto a quem não tem fé ou que tem desprezo pela religião, quanto a aquele que é desapiedado, desumano, cruel, bárbaro. Ambos os sentidos são coerentes com o comportamento do personagem Palha.

O sobrenome Palha também é significativo para uma descrição do personagem. Em sentido figurado, *palha* remete a coisa de pouco valor, ninharia. Helen Caldwell também remete à expressão “dar palha”, que significa enganar, explorar, iludir alguém com uma conversa agradável⁵⁷.

O qualificativo oferecido pelo narrador, “zangão da praça”⁵⁸, ironiza o fato de que o personagem Cristiano Palha mostra o entrelaçamento do niilismo e do capitalismo, assim como o livro *Quincas Borba* em seu todo dá testemunho da emergência do capitalismo no Brasil. Para a entomologia, zangão é o macho das diversas espécies de abelhas sociais, que, alheio às atividades de manutenção da colmeia, não produz mel e possui apenas papel reprodutor. Por metáfora, derivada da primeira acepção, designa o indivíduo que vive a expensas de outrem, ou explorando de forma constante benefícios ou favores alheios.

Em meados do século XIX, a classe dos capitalistas, da qual Palha faz parte, se emancipa. Com papel social dinâmico, ganham relevo e autonomia, hostilizando o ócio dos proprietários como Rubião e Brás Cubas. A razão calculadora de homens como Palha trata pessoas como Rubião como material para a subjugação, revelando o caráter econômico do niilismo:

Se atentarmos para as sóbrias cenas criadas pelos membros da nossa burguesia, veremos o modo como eles realmente trabalham e atuam, veremos como esses sólidos cidadãos fariam o mundo em frangalhos, se isso pagasse bem. Assim como assustam a todos com fantasias a respeito da voracidade e desejo de vingança do proletariado, eles próprios, através de seus inesgotáveis empreendimentos, deslocam massas humanas, bens materiais e dinheiro para cima e para baixo pela Terra, e corroem e

⁵⁶ ASSIS. *Quincas Borba*, CXX, p. 869.

⁵⁷ Cf. CALDWELL. *O Otelo brasileiro de Machado de Assis*, p. 57.

⁵⁸ ASSIS. *Quincas Borba*, XXXV, p. 787.

explodem os fundamentos da vida de todos em seu caminho. Seu segredo – que eles tentam esconder de si mesmos – é que, sob suas fachadas, constituem a classe dominante mais violentamente destruidora de toda a história. Todos os anárquicos, desmedidos e explosivos impulsos que a geração seguinte batizará com o nome *niilismo* – impulsos que Nietzsche e seus seguidores irão imputar a traumas cósmicos como a Morte de Deus –, Marx localiza na atividade cotidiana, aparentemente banal, da economia de mercado. Marx desmascara os burgueses modernos como consumados *niilistas*, em escala muito mais vasta do que os modernos intelectuais podem conceber⁵⁹.

Não surpreende, portanto, o final tragicômico de Rubião. Palha corrói e explode os fundamentos da vida do caipira que se colocou em seu caminho, fazendo seu mundo em frangalhos. Nada mais elucidativo, nesse sentido, do que o malicioso provérbio “quem furtou pouco fica ladrão, quem furtou muito, fica barão”. Se Palha não chega a barão, ou a banqueiro, como desejava, ao menos controla todos os passos de Rubião, como indica uma alegórica passagem no primeiro parágrafo do romance: “Olha para si, para as chinelas (umas chinelas de Túnis, que lhe deu recente amigo, Cristiano Palha)”⁶⁰.

A relação de Rubião e Palha retrata o colapso da sociedade senhorial durante a emergência do capitalismo. Por um lado, Palha mostra a lógica do capital que, em princípio, não é boa nem ruim, porque “A moral não condena a saída do dinheiro de uma algibeira para outra, e a economia política o exige. Uma sociedade em que os dinheiros ficassem parados seria uma sociedade estagnada, um pântano”⁶¹. Por outro lado, a narrativa mostra o capitalismo como um “sistema econômico que há muito se tornou irracional”⁶², tendo em vista que a inscrição do social no casal Palha se identifica com a prática da crueldade.

A irracionalidade do explorador, ou ainda a racionalidade do direito à crueldade, o avesso do esclarecimento, é galhofeiramente alusiva ao nome de Sofia, que significa sabedoria. Esposa de Palha e musa de Rubião, a personagem em questão é marcada por vaidade, interesse financeiro e forte dose de sensualidade, atributos que só se aproximam do sentido de sabedoria em seu uso informal: astúcia, manha, esperteza.

O teatro orquestrado pelo casal Sofia e Cristiano, de simulação de amizade e dissimulação do desprezo que sentem pelo simplório matuto, tem como cenário uma sociedade onde as velhas formas de honra e dignidade, de ética e moral, são incorporadas ao mercado, ganhando etiqueta de preço, como mercadorias: “Com isso, qualquer espécie de conduta humana se torna permissível no instante em que se mostre economicamente viável,

⁵⁹ BERMAN. *Tudo que é sólido desmancha no ar*, p. 124. Grifos meus.

⁶⁰ ASSIS. *Quincas Borba*, I, p.

⁶¹ ASSIS. *A Semana*, p. 995.

⁶² ADORNO; HORKHEIMER. *Dialética do Esclarecimento*, p. 79.

tornando-se ‘valiosa’; tudo o que pagar bem terá livre curso. Eis aí a essência do niilismo moderno”⁶³.

Palha e Sofia mostram que a lógica do melhor desempenho financeiro passa a ocupar o vazio, submetendo toda a vida social ao crivo do capital. Não obstante, assim como os burgueses descritos por Marx e Berman, eles “não suportam olhar de frente o abismo moral, social e psíquico gerado por essa mesma criatividade”⁶⁴. Por isso o dilema do casal sobre que atitude tomar diante das declarações de amor de Rubião, que os forçam ao confronto com esse abismo:

Palha cuidava na proposta de acabar com as relações, não que quisesse aceitá-la, mas não sabia como responder à mulher, que mostrava tanto ressentimento, e se portava com tal dignidade. Era preciso nem desaprová-la, nem aceitar a proposta, e não lhe acudia nada. [...]

– Ora Cristiano... Quem é que te pede cartas? Já estou arrependida de haver falado nisto. Conte-te um ato de desrespeito, e disse que era melhor cortar as relações, – aos poucos ou de uma vez.

– Mas como se hão de cortar as relações de uma vez?

– Fechar-lhe a porta, mas não digo tanto; basta, se queres, aos poucos... Era uma concessão; Palha aceitou-a; mas imediatamente ficou sombrio, soltou a mão da mulher, com um gesto de desespero. Depois, agarrando-a pela cintura, disse em voz mais alta do que até então:

– Mas, meu amor, eu devo-lhe muito dinheiro.

Sofia tapou-lhe a boca e olhou assustada para o corredor.

– Está bom, disse, acabemos com isto. Verei como ele se comporta, e tratarei de ser mais fria... Nesse caso, tu é que não deves mudar, para que não pareça que sabes o que se deu. Verei o que posso fazer.

– Você sabe, apertos do negócio, algumas faltas... é preciso tapar um buraco daqui, outro dali... o diabo! É por isso que... Mas riamos, meu bem; não vale nada. Sabes que confio em ti.

– Vamos, que é tarde.

– Vamos, repetiu o Palha dando-lhe um beijo na face.

– Estou com muita dor de cabeça, murmurou ela. Creio que foi do sereno, ou desta história... Estou com muita dor de cabeça⁶⁵.

Diante do abismo, Sofia padece com dor de cabeça e o marido de ciúme. Mas quem se torna fisiopsicologicamente adoecido é Rubião, cujo espírito “pairava sobre o abismo”⁶⁶. A paixão pela esposa de Palha, “essa terrível fascinação que o fazia penar ao pé daquele abismo de opróbrios”⁶⁷, acarreta o seu declínio fisiopsicológico. A loucura do

⁶³ BERMAN. *Tudo que é sólido desmancha no ar*, p. 137.

⁶⁴ BERMAN. *Tudo que é sólido desmancha no ar*, p. 98.

⁶⁵ ASSIS. *Quincas Borba*, L, p. 804.

⁶⁶ ASSIS. *Quincas Borba*, LXXXII, p. 834.

⁶⁷ ASSIS. *Quincas Borba*, XCIX, p. 846.

herdeiro de Borba pode ser compreendida, nessa perspectiva, como expressão fisiopsicológica do niilismo – “o desregramento confesso dos instintos”, “um sintoma da vida *que declina*”⁶⁸.

“Alma sem vigor”⁶⁹, pareciam dizer as flores a Rubião, cujo papel “no enredo é, irremediavelmente, *negativo e passivo*”⁷⁰. Ele queria matar “a paixão que o ia comendo aos poucos, sem esperança nem consolação”⁷¹, mas enlouquece e sucumbe à arquitetura de ruínas:

Quando Rubião voltava do delírio, toda aquela fantasmagoria palavrosa tornava-se, por instantes, uma tristeza calada. A consciência, onde ficavam rastros do estado anterior, forcejava por despegá-los de si. Era como a ascensão dolorosa que um homem fizesse do *abismo*, trepando pelas paredes, arrancando a pele, deixando as unhas, para chegar acima, para não tombar outra vez e perder-se⁷².

É possível perceber uma economia da escassez a perpassar *Quincas Borba*: num país pobre, onde nada pode ser feito sem a autorização dos poderes estabelecidos, a escassez determina que “aos amigos tudo, aos inimigos a lei”, como diz o ditado. Além do que havia também as regras de conduta da sociedade da corte – que regiam até mesmo a dissimulação e o adultério, como verifica-se nos romances de Machado. Nesse contexto, apenas um louco poderia desenvolver sonhos de esplendor pessoal numa sociedade em que ninguém é autônomo.

Esse sonho de esplendor é satiricamente fundamentado no sistema filosófico do Humanitismo. E, como será tratado a seguir, a narrativa de *Quincas Borba* é uma espécie de exemplificação do princípio básico que, segundo a filosofia do Humanitismo, rege o mundo: ao vencedor, as batatas, isto é, a supressão de uma vida é a condição de sobrevivência da outra.

⁶⁸ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*, II, §4, p. 19; III, §6, p. 29. Grifo original.

⁶⁹ ASSIS. *Quincas Borba*, XCVIII, p. 845.

⁷⁰ GLEDSON. *Quincas Borba – um romance em crise*, p. 39. Grifos originais.

⁷¹ ASSIS. *Quincas Borba*, LXXX, p. 831.

⁷² ASSIS. *Quincas Borba*, CLXXIX, p. 915. Grifo meu.

3.1.3. Humanitismo e niilismo

O narrador adverte: “Rubião não era filósofo”⁷³. Então, não é o caso de entender o ex-professor como herdeiro do espólio intelectual de Quincas Borba, isto é, alguém que, compreendendo a filosofia humanista, pudesse desenvolvê-la ou aplicá-la. Não obstante, ele é herdeiro porque recebeu a teoria e a experienciou em vida. Nas páginas a seguir, será vista a relação entre niilismo e Humanitismo a fim de compreender de que modo os elementos essenciais dessa filosofia servem de lógica de construção da trama de *Quincas Borba*, com consequências niilistas: redução ao nada; aniquilamento; não existência; total e absoluto espírito destrutivo, em relação ao mundo circundante e ao próprio eu.

O Humanitismo pode ser assim resumido: se, como diz Quincas Borba, a única verdadeira desgraça é não nascer, assim sucede porque o não nascido não tem condições de servir à manifestação da força de Humanitas. Essa se afirma tanto no vencido quanto no vencedor, tanto no estripado, quanto no criminoso, tanto no ser humano quanto nos animais. A guerra não é uma calamidade senão para os homens, objeto da vontade de Humanitas. A dor é pura ilusão porque o que importa não é a sensação sofrida pelo indivíduo, mas o móvel do verdadeiro sujeito, a Natureza.

Quincas Borba apresenta Humanitas como o princípio das coisas, “o mesmo homem repartido por todos os homens”. O homem não seria um simples veículo de Humanitas; mas ao mesmo tempo veículo, cocheiro e passageiro – “o próprio Humanitas reduzido”⁷⁴.

A palavra latina *humanitas* foi originalmente empregada por intelectuais do Renascimento como um conceito geral de “ser humano” ou “natureza humana”, em oposição a *divinitas*, indicando que a busca do conhecimento não reside mais em Deus ou na religião. Nesse sentido, *humanitas* possui o duplo sentido de busca independente pelo conhecimento, livre de amarras religiosas, e a natureza humana expressa através dessa busca.

A *humanitas* renascentista tem a grave consequência de nos retirar o solo comum, sobre o qual até certo momento nos sentíamos bem e confortados – o solo firme da tradição e da religião, com seus valores válidos e firmes. Não há como negar que, sob o signo das luzes e do etnocentrismo, isso deu sentido e felicidade para a vida humana, mas também ajudou a corroer paradigmas éticos milenares, o que gerou o fenômeno do niilismo.

⁷³ ASSIS. *Quincas Borba*, XLVII, p. 797.

⁷⁴ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, CXVII, p. 731-732.

Apesar de os ocidentais muitas vezes não diferenciarem os conceitos de *humanitas* e *anthropos* no uso acadêmico e geral, existe uma relação assimétrica entre eles: humanos “civilizados” são *humanitas*, nunca *anthropos*. *Humanitas* seria o sujeito do conhecimento, enquanto *anthropos* seria o homem não-ocidental, o “bárbaro” ou “selvagem”, o ameríndio, africano ou asiático – aqueles que tornaram-se objetos de estudo da antropologia, domínio de conhecimento produzido por *humanitas*⁷⁵.

O conceito de *humanitas* exposto acima nos remete a duas problemáticas. A primeira, de dessacralização do conhecimento humano, que conduz à ruína os valores divinos que forneciam um sentido ao mundo, já foi discutida na seção sobre a morte de Deus. Vale acrescentar que em sua breve fundamentação teórica do Humanitismo (capítulos CXVII e CXLI de *Memórias póstumas* e V e VI de *Quincas Borba*), Quincas Borba apresenta-o como uma nova igreja:

Quanto ao Quincas Borba, expôs-me enfim o humanitismo, sistema de filosofia destinado a arruinar todos os demais sistemas.

– Humanitas – dizia ele –, o princípio das coisas, não é outro senão o mesmo homem repartido por todos os homens. 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 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 essa exposição, Quincas Borba desenvolveu-a de um modo profundo, fazendo notar as grandes linhas do sistema. Explicou-me que, por um lado, o humanitismo ligava-se ao bramanismo, a saber, na 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. Assim, descender do peito ou dos rins de Humanitas, isto é, ser *um forte*, não era o mesmo que descender dos cabelos ou da ponta do nariz. Daí a necessidade de cultivar e temperar o músculo. Hércules não foi senão um símbolo antecipado do humanitismo. [...] Nesta igreja nova não há aventuras fáceis, nem quedas, nem tristezas, nem alegrias pueris [...] Como a vida é o maior benefício do universo, e não há mendigo que não prefira a miséria à morte (o que é um delicioso influxo de Humanitas), segue-se que a transmissão da vida, longe de ser uma ocasião de galanteio, é a hora suprema da missa espiritual. Porquanto, verdadeiramente há só uma desgraça: é não nascer⁷⁶.

A citação acima esbanja intertextualidade. As três fases de Humanitas parodiam a lei dos três estados de Auguste Comte, segundo a qual todas as ciências e o espírito humano como um todo se desenvolvem através de três fases distintas: a teológica, a metafísica e a

⁷⁵ NISHITANI. *Anthropos and Humanitas*, p. 266.

⁷⁶ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, CXVII, p. 731-732. Grifos originais.

positiva. O mundo encantado do primeiro torna-se compreensível somente através das ideias de deuses e espíritos; o metafísico seria marcado pela dissolução do teológico, substituindo o concreto pelo abstrato e a imaginação pela argumentação; o estado positivo, por fim, que seria o regime definitivo da razão humana, caracteriza-se pela subordinação da imaginação e da argumentação à observação dos fatos, considerando impossível a redução dos fenômenos naturais a um só princípio (Deus, natureza ou outro equivalente)⁷⁷.

A referência ao bramanismo, religião que tem a ideia de uma hierarquia natural entre os homens, configurada em castas, nos conduz à problemática da relação de dominação entre os vencedores civilizados e os outros – os perdedores incivilizados, o *anthropos*. A dissolução e o esfaqueamento do indivíduo, por sua vez, parecem uma caricatura de aspectos do positivismo de Comte e do evolucionismo social de Spencer:

Para entender bem o meu sistema, concluiu ele, 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 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 apetite⁷⁸.

Maia Neto avalia que essa caricatura já era identificada por Pascal no estoicismo. Não a filosofia grega especificamente, mas a visão panteísta que concebe o intelecto humano como possuindo o mesmo estatuto ontológico tradicionalmente atribuído a Deus, e uma concepção da natureza como providencial para o homem. Por exemplo, Porfírio relata a opinião de Crisipo de que o porco nasceu para o fim natural de ser abatido e comido. Quando isto ocorre, ele alcança o seu fim natural e é beneficiado. O caráter central deste providencialismo do Humanitismo aparece com clareza no exemplo do frango citado acima: “A ironia crítica da resolução estoica do problema do mal e sua inserção no contexto

⁷⁷ Cf. COMTE. *Curso de filosofia positiva*, p. 01-05.

⁷⁸ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, CXVII, p. 733.

brasileiro da época aparece na extensão do providencialismo ao uso instrumental de outros homens⁷⁹.

Machado ironiza, com o Humanitismo, a tese, comum e essencial ao pessimismo cristão de Pascal, da capacidade humana de transcender sua condição pecaminosa e decaída através do saber e da ciência. Enquanto a doutrina de Quincas Borba quer divinizar o homem, exagerando o otimismo e o dogmatismo que os contemporâneos de Machado derivam das filosofias científicas do século XIX, a narrativa mostra que esta nova ideia não passa de uma nova ilusão:

Quincas Borba leu-me daí a dias a sua grande obra. Eram quatro volumes manuscritos, de cem páginas cada um, com letra miúda e citações latinas. O último volume compunha-se de um tratado político, fundado no Humanitismo; era talvez a parte mais enfadonha do sistema, posto que concebida com um formidável rigor de lógica. Reorganizava a sociedade pelo método dele, nem por isso ficavam eliminadas a guerra, a insurreição, o simples murro, a facada anônima, a miséria, as fomes, as doenças; mas sendo esses supostos flagelos verdadeiros equívocos do entendimento, porque não passariam de movimentos externos da substância interior, destinados a não influir sobre o homem, senão como simples quebra da monotonia universal, claro estava que a sua existência não impediria a felicidade humana. Mas ainda quando tais flagelos (o que era radicalmente falso) correspondessem no futuro à concepção acanhada de antigos tempos, nem por isso ficava destruído o sistema, e por dois motivos: 1º 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; 2º porque, ainda assim, não diminuiria o poder espiritual do homem sobre a Terra, inventada unicamente para seu recreio⁸⁰.

A doutrina do Humanitismo se parece muito com uma passagem dos suplementos de *O mundo como vontade e como representação*, segundo a qual a morte anual das tartarugas assegura a conservação da sua espécie (visto que elas não deixam de depositar os seus ovos na praia), além de assegurar a conservação dos cães selvagens, que por sua vez assegura a dos tigres. Segundo Schopenhauer, a vontade de viver que motiva as ações de cada espécime serve apenas ao interesse da conservação das espécies. Nesse sentido, os espécimes são, para a natureza, apenas meios para outro fim:

Junghuhn relata que, em Java, viu um imenso campo cheio de esqueletos e pensou que era um campo de batalha: porém, eram esqueletos de grandes tartarugas com cinco pés de comprimento, três pés de largura e igual altura. Estas tartarugas vêm do mar para este terreno para porem os seus ovos e, nesse momento, são capturadas por cães selvagens (*Canis rutilans*) que, juntando as forças, as deitam de costas, lhes arrancam a sua couraça inferior,

⁷⁹ MAIA NETO. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, p. 117.

⁸⁰ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, CXVII, p. 733.

isto é, o casco do abdômen, e assim as devoram vivas. É frequente que, depois disso, um tigre ataque os cães. Toda essa desolação repete-se milhares e milhares de vezes, ano após ano. É para isto que as tartarugas nascem? Que culpa expiam com tais tormentos? Para quê toda esta cena de crueldade? Não há outra resposta senão esta: assim se objetiva a *vontade de viver*⁸¹.

Se a moral exige que tratemos os indivíduos como fins em si mesmos, nunca como meios, então é evidente que a Natureza – mãe e inimiga – é amoral. Dado o sofrimento implicado no modo como é assegurada a conservação das espécies, que não serve a nenhuma finalidade mais elevada para além de si, Schopenhauer conclui que a curta e dolorosa existência dos espécimes é absurda, um sofrimento sem porquê. Borba, por sua vez, defende que a vida é luta, e que a vida sem luta é um mar morto no centro do organismo universal:

Daí a pouco demos com uma briga de cães; fato que aos olhos de um homem vulgar não teria valor. Quincas Borba fez-me parar e observar os cães. Eram dois. Notou que ao pé deles estava um osso, motivo da guerra, e não deixou de chamar a minha atenção para a circunstância de que o osso não tinha carne. Um simples osso nu. Os cães mordiam-se, rosnavam, com o furor nos olhos... Quincas Borba meteu a bengala debaixo do braço e parecia em êxtase.

– Que belo que isto é! – dizia ele de quando em quando.

Quis arrancá-lo dali, mas não pude; ele estava arraigado ao chão, e só continuou a andar quando a briga cessou inteiramente, e um dos cães, mordido e vencido, foi levar a sua fome a outra parte. Notei que ficara sinceramente alegre, posto contivesse a alegria, segundo convinha a um grande filósofo. 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 observar que em algumas partes do globo o espetáculo 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 etc⁸².

O caráter dos indivíduos e grupos é corroído de alto a baixo. Propagando a ilusão de que o ser humano é livre em função das possibilidades que a luta pela vida oferece, o Humanitismo defende que os homens têm no individualismo o cerne de suas relações sociais, ignorando que há muito os seres humanos deixaram de ser sujeitos autônomos dos processos, valores e leis que regem as sociedades.

Quincas Borba e Rubião perfazem trajetórias em que se enfraquecem e se fortalecem, marcadas por fins trágicos. Suas defesas se revelam extremamente frágeis diante de sua situação. Assim, o Humanitismo sugere uma impiedosa corrosão ética não alheia ao

⁸¹ SCHOPENHAUER. *El mundo como voluntad y representación II*, XXVIII, p. 440. Grifos originais.

⁸² ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, CXLI, p. 746-747.

capitalismo, com formas violentas e corrosivas do trato social que se exercem em todos os setores da vida.

Antonio Candido avalia que o desfecho de *Quincas Borba*, com Rubião pobre e louco, Palha e Sofia ricos e respeitados, dentro da mais perfeita normalidade social, é coerente com a filosofia do Humanitismo: ao vencedor, as batatas. Os vencidos são manipulados como coisas e em seguida são postos de lado pelo próprio mecanismo da narrativa. A filosofia do filósofo-louco liga-se, assim, aos temas da reificação (transformação do homem em objeto do homem), do egoísmo, da pilhagem monetária e do sadismo:

Os críticos, sobretudo Barreto Filho, que melhor estudou o caso, interpretam o Humanitismo como sátira ao positivismo e em geral ao naturalismo filosófico do século XIX, principalmente sob o aspecto da teoria darwiniana da luta pela vida com sobrevivência do mais apto. Mas além disso é notória uma conotação mais ampla, que transcende a sátira e vê o homem como um ser devorador em cuja dinâmica a sobrevivência do mais forte é um episódio e um caso particular. Essa devoração geral e surda tende a transformar o homem em instrumento do homem, e sob este aspecto a obra de Machado articula, muito mais do que poderia parecer à primeira vista, com os conceitos de alienação e decorrente reificação da personalidade, dominantes no pensamento e na crítica marxista de nossos dias, e já ilustrados pela obra dos grandes realistas, homens tão diferentes dele quanto Balzac e Zola⁸³.

Aos temas mencionados por Candido, eu acrescento e destaco a modernidade enquanto experiência radical do nada, dissolução da tradição, destruição da crença na validade do mundo espiritual, isto é, o niilismo. Ou, nas palavras escolhidas pelo narrador de *Quincas Borba*, o niilismo configurado, como já exposto, como “arquitetura de ruínas” e “naufrágio da existência”, se fazendo presente mesmo quando dele não mais se fala. O romance configura o niilismo sem o reproduzir, mas problematizando-o e tornando-o matéria de ficção. Morando nos detalhes, o niilismo aparece como um elemento estruturador do romance do início ao fim, articulado em todas as frentes, mostrando que sobre os valores mais elevados se escondem o nada e a morte. Ainda que Rubião, ao final do livro, não compreenda que diante de si está o nada, pode-se perceber a dissolução e o estraçalhamento do indivíduo como marcas do niilismo:

Poucos dias depois morreu... Não morreu súdito nem vencido. Antes de principiar a agonia, que foi curta, pôs a coroa na cabeça – uma coroa que não era, ao menos, um chapéu velho ou uma bacia, onde os espectadores palpassem a ilusão. Não, senhor; ele pegou em nada, levantou nada e cingiu nada; só ele via a insígnia imperial, pesada de ouro, rútila de brilhantes e

⁸³ CANDIDO. Esquema de Machado de Assis, p. 122.

outras pedras preciosas. O esforço que fizera para erguer meio corpo não durou muito; o corpo caiu outra vez; o rosto conservou porventura uma expressão gloriosa.

– Guardem a minha coroa – murmurou. – Ao vencedor...

A cara ficou séria, porque a morte é séria; dois minutos de agonia, um trejeito horrível, e estava assinada a abdicação⁸⁴.

A cruel e risível realidade apresentada na tragicômica cena de desfecho do romance pode ser interpretada como o niilismo que vai tomando aos poucos o homem moderno. A arquitetura de ruínas vai aumentando gradativamente a sensação de esterilidade e vazio. No entanto, tal como observou Nietzsche, o homem leva tempo para se dar conta de um processo que já aconteceu. A desvalorização e a morte do sentido, a ausência de finalidade e de resposta ao “porquê” revelam que as vitórias foram massacres; o progresso, terror e queda.

No entanto, a narrativa de Machado não recai em uma passividade pura e simples, pois é exatamente no fato de levar o niilismo até o paroxismo que reside a sua força. Certamente, não se trata de fornecer elementos para um engajamento antiniilista, pois o que se deseja não é sair do niilismo, mas ao contrário entrar nele para que ele apareça em toda sua plenitude e em todas as suas possibilidades, como perspectiva a ser galhofada.

⁸⁴ ASSIS. *Quincas Borba*, CC, p. 928.

3.2. Nada em cima de invisível: niilismo e modernidade de caranguejo em *Esau e Jacó*

Segundo a “Advertência” que abre o romance *Esau e Jacó*, publicado em 1904, o livro tem origem em um caderno manuscrito, rijamente encapado em papelão, encontrado na secretária do conselheiro José da Costa Marcondes Aires junto a outros seis volumes, que compunham o diário de lembranças que o diplomata escrevia desde muitos anos. Derradeiro e mais grosso dos sete cadernos, apresentava narrativa estranha à matéria dos outros e trazia o título “Último”.

Embora a autoria da obra seja concedida ao conselheiro, é observável a presença de um editor-narrador anônimo que interfere diversas vezes durante a narrativa, na qual Aires figura antes como personagem. Esse editor-narrador aparece pela primeira vez na “Advertência”, se apropriando do manuscrito, modificando o título e invertendo a ordem de publicação, julgando que lançar os diários antes do romance seria apenas um desejo imposto pela vaidade do velho diplomata:

A hipótese de que o desejo do finado fosse imprimir este caderno em seguida aos outros, não é natural, salvo se queria obrigar à leitura dos seis, em que tratava de si, antes que lhe conhecessem esta outra história, escrita com um pensamento interior e único, através das páginas diversas. Nesse caso, era a vaidade do homem que falava, mas a vaidade não fazia parte dos seus defeitos. Quando fizesse, valia a pena satisfazê-la? Ele não representou papel eminente neste mundo; percorreu a carreira diplomática, e aposentou-se. Nos lazes do ofício, escreveu o Memorial, que, aparado das páginas mortas ou escuras, apenas daria (e talvez dê) para matar o tempo da barca de Petrópolis.

Tal foi a razão de se publicar somente a narrativa. Quanto ao título, foram lembrados vários, em que o assunto se pudesse resumir. Ab ovo, por exemplo, apesar do latim; venceu, porém, a idéia de lhe dar estes dois nomes que o próprio Aires citou uma vez:

ESAÚ E JACÓ⁸⁵

Vale destacar que esta é a única “Advertência” de um romance machadiano publicada sem assinatura. Em *Ressurreição*, *A mão e a luva*, *Helena* e *Memorial de Aires* as advertências são todas assinadas por M. de A.; em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, o prólogo “Ao leitor” é assinado pelo próprio defunto autor; as primeiras edições de *Iaiá Garcia*, *Quincas Borba* e *Dom Casmurro* não têm textos precedendo o primeiro capítulo.

⁸⁵ ASSIS. *Esau e Jacó*, p. 1074. Grifos originais.

Gabriela Betella identifica o autor anônimo da “Advertência” de *Esau e Jacó* como um *alter ego* de Aires, que teria sido criado como um narrador mais atento que ele próprio, a quem o conselheiro entrega o comando da narrativa, para exercitar capacidades e fraquezas quase impensáveis para o diplomata aposentado:

O modo oblíquo da narrativa de *Esau e Jacó* enreda o leitor e o faz perder a noção de quem está no comando da narrativa, constituindo um procedimento complexo ao continuar uma autobiografia. A distância entre Aires e o narrador varia e, se um é a versão melhorada do outro, graças à habilidade do narrador em comentar algumas diferenças entre ele próprio e o aposentado, a pretensa distinção acaba indiciando o ponto de vista de *Esau e Jacó* como máscara de Aires. Ambos compartilham hábitos, linguagem, obscuridade, sutileza ao não contradizer (contradizendo, sem se desculpar) os outros⁸⁶.

A composição requintada da estrutura narrativa é problematizada de forma irônica no capítulo XIII, “A Epígrafe”, em que o autodenominado “autor” compara a composição do livro com uma partida de xadrez, justificando a colaboração dos próprios personagens na composição da obra:

Por outro lado, há proveito em irem as pessoas da minha história colaborando nela, ajudando o autor, por uma lei de solidariedade, espécie de troca de serviços, entre o enxadrista e os seus trebelhos.

Se aceitas a comparação, distinguirás o rei e a dama, o bispo e o cavalo, sem que o cavalo possa fazer de torre, nem a torre de peão. Há ainda a diferença da cor, branca e preta, mas esta não tira o poder da marcha de cada peça, e afinal umas e outras podem ganhar a partida, e assim vai o mundo. Talvez conviesse pôr aqui, de quando em quando, como nas publicações do jogo, um diagrama das posições belas ou difíceis. Não havendo tabuleiro, é um grande auxílio este processo para acompanhar os lances, mas também pode ser que tenhas visão bastante para reproduzir na memória as situações diversas. Creio que sim. Fora com diagramas! Tudo irá como se realmente visses jogar a partida entre pessoa e pessoa, ou mais claramente, entre Deus e o Diabo⁸⁷.

O capítulo XXVII chega ao *nonsense* de inserir uma reflexão intempestiva da leitora, que, segundo o narrador, deseja chegar já ao capítulo do amor ou dos amores, que seria o seu interesse particular nos livros. E o narrador retruca que não gosta de gente impertinente que venha adivinhando e compondo um livro que está sendo escrito com método.

⁸⁶ BETELLA. *Narradores de Machado de Assis*, p. 72.

⁸⁷ ASSIS. *Esau e Jacó*, XIII, p. 1094.

Tem-se, em *Esau e Jacó*, conforme os capítulos supracitados, o perspectivismo do escritor enigmático e bifronte, criador de uma prosa multifacetada e enigmática, caracterizada por uma polissemia multiperspectiva. No caso específico desse romance, é possível entender ainda a narrativa como um espaço de dubiedade enunciativa, uma partida conduzida por duas pessoas – o personagem-narrador Aires e o narrador-editor, que contam a história a quatro mãos. Quase passa despercebida a doação da palavra do memorialista ao narrador e a recusa da onisciência por parte deste. Mas seja o narrador um *alter ego* de Aires ou um editor anônimo, importa notar que o autor do texto de abertura, sendo o título seu, poderá cuidar que a obra é sua.

3.2.1. Do título: *intertexto*

Esau e Jacó, dois nomes que o próprio Aires citou nos capítulos XIV e XV, fazem referência à história bíblica dos gêmeos que brigaram no ventre da mãe, pressagiando a hostilidade entre dois povos irmanados – os edomitas, descendentes de Esau, e os israelitas, descendentes de Jacó. Segundo o primeiro livro da Bíblia:

Eis a história de Isaac, filho de Abraão. Abraão gerou Isaac. Isaac tinha a idade de quarenta anos quando se casou com Rebeca, filha de Batuel, o arameu, de Padã-Arã, e irmã de Labão, o arameu. Isaac rogou ao Senhor por sua mulher, que era estéril. O Senhor ouviu-o e Rebeca, sua mulher, concebeu. Como as crianças lutassem no seu ventre, ela disse: “Se assim é, por que me acontece isso?” E ela foi consultar o Senhor, que lhe respondeu: “Tens duas nações no teu ventre; dois povos se dividirão ao sair de tuas entranhas. Um povo vencerá o outro, e o mais velho servirá ao mais novo”⁸⁸.

O gêmeo que nasceu primeiro foi chamado Esau. Saiu em seguida o seu irmão, segurando o calcanhar do primogênito, e deram-lhe o nome de Jacó. O primeiro tornou-se homem do campo e caçador, conquistando a afeição do pai. O segundo, mais pacífico e caseiro, tornou-se o predileto da mãe. Um dia, Esau desprezou o seu direito de primogenitura, vendendo-o ao irmão em troca de um prato de comida.

Como Isaac não estava a par da negociação e a mãe tinha preferência pelo caçula, ela planejou um golpe para enganar o patriarca, que estava velho e cego. Rebeca ajudou Jacó

⁸⁸ BÍBLIA. Gênesis, 25, 19-23, p. 71-72.

a passar-se por Esaú, para roubar o direito de herança deste. Com o ardil, Jacó ganhou a bênção do pai e usurpou do irmão a posição privilegiada de sucessor. Quando a farsa foi descoberta, Isaac confirmou a bênção ao impostor.

Em mitos bíblicos anteriores sobre a rivalidade de irmãos, Deus comparecia de forma ativa, dirigindo os acontecimentos, declarando suas escolhas. Veja-se, por exemplo, o caso de Caim e Abel, onde Deus dá preferência à oferenda do segundo em detrimento à do primeiro; ou a história dos meios-irmãos Ismael e Isaac, em que Deus interfere nos rumos da sucessão familiar, determinando que o segundo dê continuidade à linhagem patriarcal. A narrativa bíblica sobre Esaú e Jacó se distingue por ser guiada por artimanhas humanas, ainda que estas cumpram aquilo que foi predestinado por Deus, que aparece para dar a palavra final:

“Eu sou o Senhor, o Deus de Abraão, teu pai e o Deus de Isaac; darei a ti e à tua descendência a terra em que estás deitado. Tua posteridade será tão numerosa como os grãos de poeira no solo; tu te estenderás para o ocidente e para o oriente, para o norte e para o meio-dia, e todas as famílias da terra serão benditas em ti e em tua posteridade. Estou contigo, para te guardar onde quer que fores, e te reconduzirei a esta terra, e não te abandonarei sem ter cumprido o que te prometi”⁸⁹.

A passagem acima deixa bem claro que Deus abençoou a falcatura de Rebeca e Jacó, anunciando o impostor como o herdeiro que virá a gerar a linhagem do povo hebreu. Confirma-se, assim, a profecia divina, segundo a qual o mais velho servirá o mais novo. E Jacó veio a ser o último patriarca da história israelita, o pai do qual descenderam as doze tribos de Israel, cada uma com origem em um dos seus doze filhos.

Qual a relação do mito bíblico com a ficção machadiana? Luiz Costa Lima avalia que, em *Esaú e Jacó*, a consulta muda de tempo e figura. De tempo, pois os gêmeos já cumpriram um ano quando Natividade sobe o morro do Castelo (que foi um dos pontos de fundação do Rio de Janeiro no século XVI). De figura, pois o consultado não é o deus Javé, mas Bárbara, a cabocla em que os brancos acreditavam sem admiti-lo em público. Senhoras da sociedade, como Natividade e Perpétua, precisavam disfarçar sua presença e interesse⁹⁰.

Ironicamente, Bárbara inicia a consulta repetindo um caso da passagem bíblica. Só que, enquanto no *Gênese* afirmava-se a briga no ventre, a pitonisa brasileira deixa a dúvida no ar, e indaga se os gêmeos não teriam brigado no ventre de sua mãe. Insinua-se que, tendo ou não brigado no útero, em algum outro lugar haveriam de fazê-lo:

⁸⁹ BÍBLIA. Gênese, 28, 10-15, p. 75.

⁹⁰ Cf. LIMA. Sob a face de um bruxo, p. 50-51.

Enquanto o fumo do cigarro ia subindo, a cara da adivinha mudava de expressão, radiante ou sombria, ora interrogativa, ora explicativa. Bárbara inclinava-se aos retratos, apertava uma madeixa de cabelos em cada mão, e fitava-as, e cheirava-as, e escutava-as, sem a afetação que porventura achesse nesta linha. Tais gestos não se poderiam contar naturalmente. Natividade não tirava os olhos dela, como se quisesse lê-la por dentro. E não foi sem grande espanto que lhe ouviu perguntar se os meninos tinham brigado antes de nascer.

– Brigado?

– Brigado, sim, senhora.

– Antes de nascer?

– Sim, senhora, pergunto se não teriam brigado no ventre de sua mãe; não se lembra?

Natividade, que não tivera a gestação sossegada, respondeu que efetivamente sentira movimentos extraordinários, repetidos, e dores, e insônias... Mas então que era? Brigariam por quê? A cabocla não respondeu. [...] Natividade instou pela resposta, que lhe dissesse tudo, sem falta...

– Coisas futuras! – murmurou finalmente a cabocla.

– Mas, coisas feias?

– Oh! não! não! Coisas bonitas, coisas futuras!

– Mas isso não basta; diga-me o resto. Esta senhora é minha irmã e de segredo, mas se é preciso sair, ela sai; eu fico, diga-me a mim só... Serão felizes?

– Sim.

– Serão grandes?

– Serão grandes, oh! grandes! Deus há de dar-lhes muitos benefícios. Eles hão de subir, subir, subir... Brigaram no ventre de sua mãe, que tem? Cá fora também se briga. Seus filhos serão gloriosos. É só o que lhe digo. Quanto à qualidade da glória, coisas futuras!⁹¹

Outra distinção entre *Esau e Jacó* e a Bíblia é que Rebeca engravida por intervenção de Isaac junto a Javé, pois até então fora estéril. No romance, escrito após a morte de Deus, Natividade engravida a contragosto e de forma imprevista. Santos, o marido e pai das crianças, sentiu o prazer da vida nova mais do que ela, que a princípio hesitou em aceitar o novo estado:

Natividade não foi logo, logo, assim; a pouco e pouco é que veio sendo vencida e tinha já a expressão da esperança e da maternidade. Nos primeiros dias, os sintomas desconcertaram a nossa amiga. É duro dizê-lo, mas é verdade. Lá se iam bailes e festas, lá ia a liberdade e a folga. Natividade andava já na alta roda do tempo; acabou de entrar por ela, com tal arte que parecia haver ali nascido. Carteava-se com grandes damas, era familiar de muitas, tuteava algumas [...] No meio disso, a que vinha agora uma criança deformá-la por meses, obrigá-la a recolher-se, pedir-lhe as noites, adoecer dos dentes e o resto? Tal foi a primeira sensação da mãe, e o primeiro ímpeto foi esmagar o gérmen. Criou raiva ao marido. A segunda sensação foi melhor. A maternidade, chegando ao meio-dia, era como uma aurora nova e fresca. Natividade viu a figura do filho ou filha brincando na relva da

⁹¹ ASSIS. *Esau e Jacó*, I, p. 1077-1078.

chácara ou no regaço da aia, com três anos de idade, e este quadro daria aos trinta e quatro anos que teria então um aspecto de vinte e poucos...⁹².

Por causa da gravidez, Natividade teria que abrir mão, ainda que temporariamente, do *divertimento*, da nomeada e de todo o repertório da “vida elegante”. A diferença modernizadora outra vez se intromete na comparação, porque “a mulher da sociedade burguesa não tem interesse em servir à comunidade, mas em usufruir de seus salões”⁹³. Em contrapartida, “o que o embrião quer é entrar na vida”⁹⁴, afirma o narrador, endossando a metafísica do amor de Schopenhauer.

O aproveitamento machadiano dos meandros da saga judaica foi escrito com a pena da galhofa. Por um lado, vê-se o uso de nomes e passagens bíblicas para ironizar, enriquecer ou ilustrar o discurso de personagens – especialmente dos irmãos Pedro e Paulo, que brigavam assim como os apóstolos de mesmo nome. Machado mencionava os dois santos como símbolos do futuro e do passado: São Paulo encarnaria o espírito do progresso, enquanto São Pedro o da conservação, a rocha, a força do passado⁹⁵.

Em relação à história dos filhos de Isaac, um vínculo que merece destaque é o embuste, tendo em vista que o próprio ponto de partida do romance é “o embuste armado por Machado ao inventar a história dos manuscritos encontrados na secretária do conselheiro Aires”⁹⁶. Enquanto o narrador bíblico não se detém por motivos de ordem ética ou moral, legitimando as práticas de ludibriar o pai cego e lesar o irmão, os fingimentos da vida social são ironizados pelo narrador de *Esau e Jacó*, embora muitas vezes ele também compactue com os mesmos.

Por fim, se a narrativa bíblica está imbuída do pessimismo cristão – protoforma do niilismo – na prosa machadiana Tem-se o niilismo moderno, isto é, a ausência de finalidade e de resposta ao “porquê”; a crise em que os valores tradicionais se depreciam e os princípios e critérios absolutos se dissolvem nos planos social e político.

⁹² ASSIS. *Esau e Jacó*, VI, p. 1083-1084.

⁹³ LIMA. *Sob a face de um bruxo*, p. 52.

⁹⁴ ASSIS. *Esau e Jacó*, VI, p. 1084.

⁹⁵ Cf. ASSIS. *A Semana*, p. 1271.

⁹⁶ BETELLA. *Narradores de Machado de Assis*, p. 69.

3.2.2. Modernidade de caranguejo

A narrativa de *Esau e Jacó*, sofisticadamente elaborada, tecida como um bordado no tempo, um nada em cima de invisível, apresenta uma infinidade de pontos falsos (ou invisíveis), em que nada evolui e tudo parece esboroar-se mediante a mera enunciação: “o tempo é um tecido invisível em que se pode bordar tudo, uma flor, um pássaro, uma dama, um castelo, um túmulo. Também se pode bordar nada. Nada em cima de invisível é a mais sutil obra deste mundo, e acaso do outro”⁹⁷.

Em *Esau e Jacó*, se os protagonistas são Aires, Flora, Pedro e Paulo, o principal “antagonista é invisível”⁹⁸ – o tempo: “Conheceis este dragão; toda a gente lhe tem dado os mais fundos golpes que pode, ele esperneia, expira e renasce”⁹⁹. Simultaneamente vivo e defunto, tanto vale matá-lo como nutri-lo, avalia o narrador. Matar ou nutrir o tempo, o que dá no mesmo, é uma das maiores preocupações do homem moderno, que elabora toda sorte de divertimentos para preencher (nutrir) ou passar (matar) as horas e os minutos. Quem, como esse dragão, sofre violência ou ameaça de constrangimento, tem o direito de pedir uma ordem de *habeas corpus* a seu favor: “Este desejo de capturar o tempo é uma necessidade da alma e dos queixos; mas ao tempo dá Deus *habeas corpus*”¹⁰⁰.

Habeas corpus ad subjiciendum: “traga o corpo que está sob sua guarda”. Este é um dos instrumentos jurídicos mais fundamentais das democracias modernas, que existe com o propósito de garantir que ninguém tenha seu direito de ir e vir ilegalmente tolhido. Direito que até mesmo o finado Deus concedeu ao “imortal tempo”¹⁰¹.

Esse breve excursão sobre o tempo nos remete ao título desta subseção. O leitor, que ainda se lembrará das palavras sobre a modernidade capenga, dado que me tenha lido a seção anterior, sabe que a expressão se refere às contradições inerentes à passagem incompleta do Brasil à modernidade. Pois “modernidade de caranguejo” é um conceito gêmeo. Filhos do mesmo pai, ambos identificam processos pares, que compõem um conjunto: “O choque entre a razão autocrática (sem autocrítica) e a desrazão enfiada configura a nossa modernidade de caranguejo, sempre andando de lado”¹⁰².

⁹⁷ ASSIS. *Esau e Jacó*, XXII, p. 1104.

⁹⁸ CALDWELL. *Machado de Assis: the Brazilian master and his novels*, p. 162.

⁹⁹ ASSIS. *Esau e Jacó*, LXXXIX, p. 1189.

¹⁰⁰ ASSIS. *Esau e Jacó*, XXIII, p. 1106.

¹⁰¹ ASSIS. *Esau e Jacó*, XXXIII, p. 1117.

¹⁰² FREITAS. *Contradições da modernidade*, p. 113.

Marcus Freitas indica que usou a metáfora do caranguejo por ser um animal que, podendo ser encontrado em diversos ambientes, tanto de água doce e salgada como terrestres, anda para os lados, nunca para frente. Porventura também tivesse em vista o regionalismo mineiro, que chama de caranguejo ao indivíduo lento e vagaroso. A modernização brasileira seria lenta e vagarosa, movendo-se para os lados, conciliando contradições como paradigma científico e escravidão, capitalismo urbano e modelo socioeconômico agrário, continuidade e reiteração da centralização de poder, a despeito da mudança de Império a República, dentre outras características já avaliadas.

Para pensar o problema, eu acrescento a palavra gêmea “caranguejola”, usada por Pedro para adjetivar a Proclamação da República¹⁰³. Além de designar um crustáceo da costa atlântica rochosa da Europa, por extensão de sentido, remete a um conjunto infirme de coisas ou estrutura instável composta de objetos superpostos; por analogia, refere-se a qualquer coisa mal presa, em desequilíbrio, sem sustentação confiável; em uso pejorativo, significa empresa ou sociedade pouco confiável, sistema político corrupto, objeto velho ou sem valor. Todas essas características estão presentes na modernidade de caranguejo.

Paulo Margutti, em seu estudo da especificidade da Península Ibérica no contexto da modernidade europeia, afirma que na época das revoluções científica e religiosa a região já tinha assumido uma forma moderna que conservava o seu espírito medieval, de tal modo que os lusitanos conseguiram manter as suas tradições medievais de maneira relativamente estável, apesar das mudanças que foram levados a adotar, em virtude das novas contingências históricas com que se defrontaram. Essa conjuntura, segundo o filósofo, permitiu o aparecimento de um fenômeno tipicamente ibérico, que ele descreve mediante o oxímoro “modernização conservadora”, outro conceito gêmeo da modernidade de caranguejo:

Fortemente marcados pelo conservadorismo e pelo salvacionismo medievais que conseguiram preservar com relativo sucesso durante a dominação moura por meio de mecanismos para enfrentar as revoluções científica e religiosa. O resultado, como vimos, foi o desenvolvimento de uma modernidade *sui generis*, em que os processos econômicos ligados ao descobrimento e à colonização de terras no além-mar conviveram mais ou menos pacificamente com uma visão de mundo medieval. Na construção dessa modernidade, os portugueses e espanhóis contribuíram grandemente para o estabelecimento das bases iniciais das revoluções em questão, mas, para preservar as suas crenças católicas medievais, não passaram desse passo inicial. Eles recuaram quando as modificações que se anunciavam puseram em perigo essas mesmas crenças. Esse processo decorreu de um impressionante apelo à já mencionada *modernização conservadora* que marca a Península Ibérica¹⁰⁴.

¹⁰³ Cf. ASSIS. *Esau e Jacó*, LXVII, p. 1165.

¹⁰⁴ MARGUTTI. *História da filosofia do Brasil (1500 – hoje)*, p. 116-117. Grifo original.

Essa modernização conservadora, traço cultural típico dos ibéricos, herdado pelo Brasil, é excludente, porque “deixou de fora largas parcelas dos candidatos a cidadãos, em função do viés autocrático de sua implantação”¹⁰⁵. É, assim, uma boa caracterização para o processo que ocorreu no país no período da Proclamação da República, tal como tematizado em *Esau e Jacó*.

Se a modernidade ocidental foi definida como o desencantamento do mundo, a narrativa de *Esau e Jacó* parece assistir ao desencantamento e à falência dos valores num momento em que a sociedade brasileira vivia a incompletude – ou até mesmo a irresolução – entre o arcaico e o moderno, a monarquia e a república, impulsos modernizadores e reações conservadoras.

O movimento ambíguo e contraditório da modernidade de caranguejo e a justaposição de estruturas históricas díspares constituem a nervura da obra, que trata do colapso da sociedade estamental dentro do capitalismo brasileiro daquela época, recém-saído da escravatura, que foi legalmente abolida em 13 de maio de 1888, mas ainda hoje persiste: “Consolidada por seu grande papel no mercado internacional, e mais tarde na política interna, a combinação de latifúndio e trabalho compulsório atravessou impávida a Colônia, Reinados e Regências, Abolição, a Primeira República, e hoje mesmo é matéria de controvérsia e tiros”¹⁰⁶. Essa modernidade de caranguejo, contexto histórico da emergência do niilismo no Brasil, tem sua *reductio ad absurdum* no episódio da tabuleta da confeitaria do Custódio, que será abordado mais adiante.

3.2.3. O niilismo político de Pedro e Paulo

O niilismo político, como visto na subseção “O niilismo e a Rússia”, floresceu no império russo em meados do século XIX, como movimento de crítica ao *status quo*, desembocando no ativismo de tipo terrorista, confundindo-se com a doutrina anarquista que defende o princípio da destruição de toda forma de Estado. Para o niilismo político russo só haverá progresso após a destruição de todas as instituições existentes.

¹⁰⁵ FREITAS. *Contradições da modernidade*, p. 112.

¹⁰⁶ SCHWARZ. *Ao vencedor as batatas*, p. 25.

Aclimatado no Brasil e ficcionalizado por Machado de Assis, o niilismo político recebeu outras características. Enquanto os niilistas russos rejeitavam radicalmente as leis e as instituições formais, pregando a destruição das organizações políticas e sociais para abrir caminho a uma nova sociedade, os personagens principais de *Esau e Jacó* – Pedro, Paulo, Batista e, principalmente, Flora – são marcados pela imobilidade, ou, para usar um conceito nietzschiano, pela “paralisia da vontade”¹⁰⁷. Essa doença da vontade, que é um dos aspectos da voluptuosidade do nada, configura-se no enredo central de *Esau e Jacó*, que é baseado na imobilidade. A narrativa mostra que a política não é nada, não vale nada e não leva a nada. Revela, assim, a impotência da sociedade em formular os valores que dariam sentido às ações dos indivíduos e conteúdos positivos à liberdade da vida na *pólis*.

A narrativa cobre ficcionalmente o período de 1871 a 1894 – do nascimento dos gêmeos até suas carreiras de deputados da República dos Estados Unidos do Brasil, no período da República Velha conhecido como República da Espada (marcado pela primeira ditadura civil-militar do país). Os acontecimentos, símbolos, nomes e episódios que se relacionam com a história política do país – do fim do reinado de Pedro II ao início da República Velha – são tão numerosos a ponto de se tornarem inescapáveis, como mostrou John Gledson. O crítico inglês, apesar de não trabalhar com o conceito de niilismo, avalia que o “senso de vazio” que impregna *Esau e Jacó* é, em grande medida, um fenômeno histórico, produto do período no qual se situa o romance:

E isto não apenas no sentido de que todos os romances ou obras de arte são condicionados por seu meio, mas no sentido muito mais específico de que Machado viu sua própria sociedade *desnortada*, sofrendo de uma *falta de objetivos* já presente, em embrião, em períodos anteriores, mas agora atingindo um nível que se aproximava à *total desintegração*. O romance especula sobre as causas históricas para isso, embora sem ser demasiado dogmático ou exclusivista: a preocupação maior, aqui, é retratar a situação, ou fazer com que seja percebida. O leitor não tem permissão para se sentir superior a este estado de coisas, que ele provavelmente, em maior ou menor grau, partilha; daí a *atmosfera de dúvida e insegurança*, misturada com ambiciosa especulação – na qual, se não me engano, a intenção é nos fazer mergulhar¹⁰⁸.

A narrativa deixa o leitor muito incerto do terreno em que pisa, parecendo obrigá-lo a sentir o incômodo do desenraizamento e da insipidez. Ficcionalizando um tempo em que a sociedade perdeu seu rumo – e no qual a mudança não conduz a uma renovação criativa –

¹⁰⁷ NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*, §208, p. 113.

¹⁰⁸ GLEDSON. *Machado de Assis: ficção e história*, p. 196. Grifos meus.

percebe-se a configuração literária de um mundo em crise, debilitado pelos valores alterados ou em vias de alteração.

O niilismo político do poder pelo poder é ficcionalizado na rivalidade entre o monarquista Pedro e o republicano Paulo, que em seus discursos e ações tratam Império e República como paradigmas desvalorizados, revelando a corrosão niilista da *polis* e dos seus princípios. Todos os valores-base se depreciam, perdem força, de tal modo que o tempo aparece como “um rato roedor das coisas, que as diminui ou altera no sentido de lhes dar outro aspecto”¹⁰⁹.

Na infância, os irmãos tinham brigas frequentes, com agressões verbais e físicas, e tudo fazia recluir que eles acabassem estripando-se um ao outro. Na adolescência, eles começaram a discutir política, misturando-a com assuntos pessoais, insinuando indistinção entre as esferas pública e privada. Por exemplo, quando indagados sobre a data de aniversário, não respondiam ter nascido em 7 de abril de 1870. Paulo dizia que nasceu no ano em que Pedro I caiu do trono. Pedro, por sua vez, afirmava ter nascido no dia em que Pedro II subiu ao trono. Mas lhes faltava o fim e a resposta ao por quê:

As barbas não queriam vir, por mais que eles chamassem o buço com os dedos, mas as opiniões políticas e outras vinham e cresciam. Não eram propriamente opiniões, não tinham raízes grandes nem pequenas. Eram (mal comparando) gravatas de cor particular, que eles atavam ao pescoço, à espera que a cor cansasse e viesse outra. Naturalmente cada um tinha a sua. Também se pode crer que a de cada um era, mais ou menos, adequada à pessoa¹¹⁰.

As diferenças político-ideológicas entre Pedro e Paulo são apenas gravatas de cor particular, belas e sedutoras vestes de pompa e mentira para a doença da paralisia da vontade. Monarquia e República são apenas etiquetas ornamentadas de modo a encobrir o senso de vazio. Nesse sentido, a dissimulação, a máscara e o artifício também fazem parte do aparato da modernidade:

os gêmeos necessitam de uma marca diferencial porque sua crescente semelhança ameaçava o princípio mesmo de identidade da sociedade em que viviam. Uma sociedade centrada no indivíduo não poderia tolerar pessoas tão gêmeas que se parecessem desde as maneiras, passando pelo trato social, até às ideias. O critério básico de uma sociedade fundada na individualização de seus membros não poderia tolerar que Pedro diferisse de Paulo apenas pelo nome¹¹¹.

¹⁰⁹ ASSIS. *Esau e Jacó*, XXI, p. 1103.

¹¹⁰ ASSIS. *Esau e Jacó*, XXIII, p. 1105.

¹¹¹ LIMA. *Sob a face de um bruxo*, p. 53.

Costa Lima avalia que uma sociedade que realça o indivíduo e não sua identificação grupal, cria sobre cada um a pressão constante de forçar sua individualização. É neste sentido que Pedro e Paulo, iguais na aparência, teriam utilizado a divergência política – meio socialmente justificado – como maneira de diferenciação. Exemplar é um irônico episódio em que as opiniões dos irmãos adolescentes são materializadas em retratos de personalidades políticas francesas:

Tanto cresceram as opiniões de Pedro e Paulo que, um dia, chegaram a incorporar-se em alguma coisa. Iam descendo pela Rua da Carioca. Havia ali uma loja de vidraceiro, com espelhos de vários tamanhos, e, mais que espelhos, também tinha retratos velhos e gravuras baratas, com e sem caixilho. Pararam alguns instantes, olhando à toa. Logo depois, Pedro viu pendurado um retrato de Luís XVI, entrou e comprou-o por oitocentos réis; era uma simples gravura atada ao mostrador por um barbante. Paulo quis ter igual fortuna, adequada às suas opiniões, e descobriu um Robespierre¹¹².

Luís XVI era considerado pelos conservadores um mártir do passado glorioso que os ideais iluministas da Revolução Francesa – que teve Maximilien de Robespierre dentre seus líderes – destruíram. Pedro e Paulo pregaram seus respectivos quadros à cabeceira das próprias camas. Mas como dividiam o quarto, e dormiam lado a lado, pouco durou esta situação, porque ambos fizeram pirraças às gravuras – eram orelhas de burro, nomes feios, desenhos de animais – até que um dia Paulo rasgou a de Pedro, e este a do outro. Vingaram-se a murro, até que foram contidos pela mãe.

Adultos, os gêmeos mantiveram a rivalidade (identidade conflitiva), que consideravam prova suficiente de diferenciação. Mas a perspectiva de Flora revela que eles eram distintos, por assim dizer, somente do ponto de vista da sociedade. De acordo com a imagem interna da moça, Pedro chamava-se Paulo e Paulo chamava-se Pedro:

Flora simulava às vezes confundi-los, para rir com ambos. E dizia a Pedro:
– Dr. Paulo!
E dizia a Paulo:
– Dr. Pedro!
Em vão eles mudavam da esquerda para a direita e da direita para a esquerda. Flora mudava os nomes também, e os três acabavam rindo¹¹³.

¹¹² ASSIS. *Esau e Jacó*, XXIV, p. 1106.

¹¹³ ASSIS. *Esau e Jacó*, XXXV, p. 1119.

Costa Lima avalia que a troca é bem clara, pois todas as cenas em que os irmãos conversam com Flora são absolutamente simétricas, de tal modo que não importa se ela refere-se a um ou a outro¹¹⁴. Eu acrescento e destaco que Flora – e haverá uma subseção dedicada a ela – revela a falta de sentido das opiniões políticas dos gêmeos, que não conseguem encontrar um significado consistente e positivo para a experiência da vida política. Anuncia-se aqui, a meu ver, o perigo de um nivelamento de todas as posições políticas, no sentido de que elas perderiam a sua hierarquia de valores. Ora, se não há mais hierarquia, a própria noção de valor perde a sua significação, manifestando o niilismo, a completa falta de sentido.

Pedro e Paulo abraçam causas com falso entusiasmo e brigam por algo em que não creem, revelando sua subserviência à opinião alheia. Assim, eles fingem buscar liberdade, satisfeitos com a própria paralisia da vontade, espécie de servidão voluntária que revela estreiteza espiritual. É possível concluir que a rivalidade lhes garante consolo e contentamento num mundo sem valor e sentido.

3.2.4. *O niilismo político de Batista*

O esgotamento dos valores não é exclusividade dos gêmeos. Outro exemplo é Batista, o pai de Flora, político conservador de carreira. Quando os liberais foram chamados ao poder, que os conservadores tiveram de deixar, ele lamuria, mas ouviu da esposa: “Batista, você nunca foi conservador! [...] Um liberalão, nunca foi outra coisa”¹¹⁵. O fraco Batista, temeroso da reação dos velhos aliados, inicialmente resistiu ao discurso da mulher:

Não cedeu de fraqueza. Não tinha a força precisa de trair os amigos, por mais que estes parecessem havê-lo abandonado. Há dessas virtudes feitas de acanho e timidez, e nem por isso menos lucrativas, moralmente falando. Não valem só estoicos e mártires. Virtudes meninas também são virtudes. É certo, porém, que a linguagem dele, em relação aos liberais, não era já de ódio ou impaciência; chegava à tolerância, roçava pela justiça. Concordava que a alternância dos partidos era um princípio de necessidade pública. O que fazia era animar os amigos. Tornariam cedo ao poder. Mas D. Cláudia opinava o contrário; para ela, os liberais iriam ao fim do século. Quando

¹¹⁴ Cf. LIMA. Sob a face de um bruxo, p. 53-54.

¹¹⁵ ASSIS. *Esau e Jacó*, XLVII, p. 1133.

muito, admitiu que na primeira entrada não dessem lugar a um converso da última hora; era preciso esperar um ano ou dois, uma vaga na câmara, uma comissão, a vice-presidência do Rio...¹¹⁶.

Não se pode esquecer que os dois grandes partidos do império, o Conservador e o Liberal, apesar de se apresentarem como agremiações políticas opostas, eram considerados grupos gêmeos, separados por rivalidades pessoais – assim como os irmãos Pedro e Paulo. Significativa é a máxima atribuída ao político pernambucano Holanda Cavalcanti: “Nada se assemelha mais a um ‘saquarema’ do que um ‘luzia’ no poder”¹¹⁷. Saquarema é o nome do município fluminense onde as principais lideranças conservadoras possuíam terras e se notabilizaram pelos desmandos eleitorais. Luzia era o apelido dos liberais em alusão à Vila de Santa Luzia, em Minas Gerais, local da maior derrota deles durante a Revolução Liberal de 1842, quando contestavam a elevação do Partido Conservador ao poder.

A política desse período, e não só dele, em boa medida não se fazia por motivos ideológicos ou programáticos, mas pelo poder a qualquer custo. Chegar ao poder significava obter nomeada e benefícios para si próprio e seu grupo. Liberais e conservadores lançavam mão dos mesmos recursos para alcançar as vitórias eleitorais, concedendo favores aos amigos e empregando a violência contra os adversários e apartidários.

Batista, da perspectiva de quem considera os valores liberais e conservadores infundados, fez profissão de fé política, mostrando uma dualidade moral e mental. Sem qualquer parâmetro ético a presidir sua escala de valores e orientar suas ações, ele oferece uma risível distinção entre temperamentos e ideias, confessando ter o temperamento conservador:

Verdadeiramente há opiniões e temperamentos. Um homem pode muito bem ter o temperamento oposto às suas idéias. As minhas idéias, se as cotejarmos com os programas políticos do mundo, são antes liberais e algumas libérrimas. O sufrágio universal, por exemplo, é para mim a pedra angular de um bom regime representativo. Ao contrário, os liberais pediram e fizeram o voto censitário. Hoje estou mais adiantado que eles; aceito o que está, por ora, mas antes do fim do século é preciso rever alguns artigos da Constituição, dois ou três¹¹⁸.

O trecho supracitado é parte de uma conversa com Aires, que se deu a propósito do convite recebido por Batista para ser presidente de uma província no norte. Adoentado de

¹¹⁶ ASSIS. *Esaú e Jacó*, XLVII, p. 1134-1135.

¹¹⁷ CAVALCANTI, *apud* FAUSTO. *História do Brasil*, p. 180.

¹¹⁸ ASSIS. *Esaú e Jacó*, LIII, p. 1146-1147.

paralisia da vontade, arrebatado pelo sentimento de que tudo é vão, o pai de Flora experimenta o fastio da vida e se deixa levar pelos caprichos da esposa:

Ao despedir-se, fez Aires uma reflexão, que ponho aqui, para o caso de que algum leitor a tenha feito também. A reflexão foi obra de espanto, e o espanto nasceu de ver como um homem tão difícil em ceder às instigações da esposa (Vai-te, Satanás, etc.; capítulo XLVII), deitou tão facilmente o hábito às urtigas. Não achou explicação, nem a acharia, se não soubesse o que lhe disseram mais tarde, que os primeiros passos da conversão do homem foram dados pela mulher. “A mulher é a desolação do homem”, dizia não sei que filósofo socialista, creio que Proudhon. Foi ela, a viúva da presidência, que por meios vários e secretos, tramou passar a segundas núpcias. Quando ele soube do namoro, já os banhos estavam corridos; não havia mais que consentir e casar também. [...] D. Cláudia não suspirou, cantou vitória; a reticência do marido era a primeira figura de aquiescência. Não lhe disse isto assim, nu e cru; também não revelou alegria descomposta; falou sempre a linguagem da razão fria e da vontade certa. Batista, sentindo-se apoiado, caminhou para o *abismo* e deu o *salto nas trevas*. Não o fez sem graça, nem com ela. Posto que a *vontade que trazia fosse de empréstimo*, não lhe faltava desejo a que a vontade da esposa deu vida e alma. Daí a autoria de que se investiu e acabou confessando¹¹⁹.

Batista, com a consciência dilacerada, experimenta uma mistura anárquica de instintos e de valorações conflituosas. Sobrevém-lhe, então, um cansaço e um peso, que o enfraquecem. Cláudia, que servia de guia e amparo ao marido, garantia-lhe consolo e contentamentos num mundo em si mesmo sem valor e sentido.

Em 23 de novembro de 1891, após marcha rápida de acontecimentos, o Marechal Deodoro passou o governo às mãos do Marechal Floriano e todos os decretos do dia 3 foram anulados – inclusive o que concedia a Batista o cargo de presidente de província. Perdidas as esperanças de grande futuro, Batista desejou morrer. “Um dia mais e tudo ruiu como casa velha”¹²⁰, avalia o narrador.

Com a pena da galhofa, a prosa de *Esau e Jacó* mostra que o *décadent* Batista, desprovido da vontade de constituir-se na singularidade de si mesmo, incapaz de construir instituições duradouras, segue a lição da teoria do medalhão e adota os ornamentados e vazios discursos de metafísica política, que apaixonam naturalmente os partidos e o público:

Agora é que Batista compreendeu o erro de haver dado ouvidos à esposa. Se tem acabado e publicado o manifesto no dia 4 ou 5, estaria com um documento de resistência na mão para reivindicar um posto de honra qualquer, – ou só estima que fosse. Releu o manifesto; chegou a pensar em imprimi-lo, embora incompleto. Tinha conceitos bons, como este: “O dia da

¹¹⁹ ASSIS. *Esau e Jacó*, LV, p. 1148. Grifos meus.

¹²⁰ ASSIS. *Esau e Jacó*, LXXII, p. 1170.

opressão é a véspera da liberdade”. Citava a bela Roland caminhando para a guilhotina: “Ó liberdade, quantos crimes em teu nome!” D. Cláudia fez-lhe ver que era tarde, e ele concordou¹²¹.

Um discurso com frases de efeito, que chama os apartes e as respostas, mas não obriga a pensar e descobrir, e não transcende nunca os limites de uma “invejável vulgaridade”¹²², é a perspectiva estratégica dos fracos, que triunfam sobre o modo nobre de valorar, porque a mediania (moral do animal de rebanho) é a forma mais segura de comportar-se numa esfera pública onde não há diferença substancial entre liberais e conservadores, republicanos e monarquistas. A invejável vulgaridade, enfim, remete ao episódio da tabuleta da confeitaria, lugar onde as coisas são enfeitadas, se tornando atraentes ao olhar. República e império, pelo que a narrativa indica, são apenas confeitos, tendo pouca ligação substantiva com o projeto político que pretendem representar.

3.2.5. *Filosofia das Tabuletas: niilismo político e desvalorização dos valores*

A célebre anedota da tabuleta do Custódio revela o que pensava o autor sobre o golpe civil-militar que culminou com a proclamação da República. Dono da “Confeitaria do Império” há mais de 30 anos, o avaro Custódio manda, depois de muita relutância, reformar a tabuleta que leva o nome de sua loja. Contrariado com o pintor e aborrecido com os custos da nova placa, o velho confeitoiro, cheio de melancolia, visita o seu vizinho Aires em busca de conselho. O conselheiro o recebeu com a benevolência de outros dias e um pouco mais de interesse. Queria saber o que é que o entristecia:

- Vim para contá-lo a Vossa Excelência; é a tabuleta.
- Que tabuleta?
- Queira Vossa Excelência ver por seus olhos – disse o confeitoiro, pedindo-lhe o favor de ir à janela.
- Não vejo nada.
- Justamente, é isso mesmo. Tanto me aconselharam que fizesse reformar a tabuleta que afinal consenti, e fi-la tirar por dois empregados. A vizinhança veio para a rua assistir ao trabalho e parecia rir de mim. Já tinha falado a um pintor da Rua da Assembleia; não ajustei o preço porque ele queria ver primeiro a obra. Ontem, à tarde, lá foi um caixeiro, e sabe Vossa Excelência

¹²¹ ASSIS. *Esau e Jacó*, LXXII, p. 1170.

¹²² ASSIS. *Papéis Avulsos*, p. 275. Grifo meu.

o que me mandou dizer o pintor? Que a tábua está velha, e precisa outra; a madeira não aguenta tinta. Lá fui às carreiras. Não pude convencê-lo de pintar na mesma madeira; mostrou-me que estava rachada e comida de bichos. Pois cá de baixo não se via. Teimei que pintasse assim mesmo; respondeu-me que era artista e não faria obra que se estragasse logo.

– Pois reforme tudo. Pintura nova em madeira velha não vale nada. Agora verá que dura pelo resto da nossa vida.

– A outra também durava; bastava só avivar as letras.

Era tarde, a ordem fora expedida, a madeira devia estar comprada, serrada e pregada, pintando o fundo para então se desenhar e pintar o título. Custódio não disse que o artista lhe perguntara pela cor das letras, se vermelha, se amarela, se verde em cima de branco ou vice-versa, e que ele, cautelosamente, indagara do preço de cada cor para escolher as mais baratas. Não interessa saber quais foram.

Quaisquer que fossem as cores, eram tintas novas, tábuas novas, uma reforma que ele, mais por economia que por afeição, não quisera fazer; mas a afeição valia muito. Agora que ia trocar de tabuleta sentia perder algo do corpo – coisa que outros do mesmo ou diverso ramo de negócio não compreenderiam, tal gosto acham em renovar as caras e fazer crescer com elas a nomeada. São naturezas. Aires ia pensando em escrever uma *Filosofia das Tabuletas*, na qual poria tais e outras observações, mas nunca deu começo à obra¹²³.

Custódio tem de substituir a tabuleta porque a velha está deteriorada. O mesmo se dá com o regime monárquico. A tabuleta rachada e carcomida pode ser lida como uma alusão ao Império de Pedro II, que ruiu sem manifestação popular, “pois cá de baixo não se via”. No fim das contas, mudança apenas superficial, de fachada, sem afetar a situação subjacente:

Será que isso não se aplica ao Império, que exteriormente ainda era o mesmo (de modo que tantos, inclusive Custódio, surpreenderam-se profundamente quando ele desaba), mas por dentro estava deteriorado, incapaz de renovação? Menos que uma condenação *moral* do regime, parece seu julgamento *histórico*: os regimes, como as pessoas e os organismos, chegam ao fim de suas vidas úteis¹²⁴.

Custódio, desnortado com os rumores da queda do regime que dá nome ao seu estabelecimento comercial, retorna à residência de Aires, pedindo outro conselho. A nova placa da tradicional “Confeitaria do Império” estava pronta. Porém, no mesmo dia começaram os movimentos que culminaram na proclamação da República. Alguns rapazes que passavam na rua do pintor ameaçaram destruir a placa. O confeitiro pensou no que perdia mudando o nome de seu famoso estabelecimento, que existia desde 1860, e correu a ouvir o conselheiro:

Referido o que lá fica atrás, Custódio confessou tudo o que perdia no título e na despesa, o mal que lhe trazia a conservação do nome da casa, a

¹²³ ASSIS. *Esau e Jacó*, XLIX, p. 1138-1139. Grifo meu.

¹²⁴ GLEDSON. *Machado de Assis: ficção e história*, p. 200. Grifos do original.

impossibilidade de achar outro, um abismo, em suma. Não sabia que buscasse; faltava-lhe invenção e paz de espírito. Se pudesse, liquidava a confeitaria. E afinal que tinha ele com política? Era um simples fabricante e vendedor de doces, estimado, afreguesado, respeitado, e principalmente respeitador da ordem pública...

– Mas o que é que há? – perguntou Aires.

– A república está proclamada.

– Já há governo?

– Penso que já; mas diga-me Vossa Excelência: ouviu alguém acusar-me jamais de atacar o governo? Ninguém. Entretanto... Uma fatalidade! Venha em meu socorro, Excelentíssimo. Ajude-me a sair deste embaraço. A tabuleta está pronta, o nome todo pintado. – “*Confeitaria do Império*”, a tinta é viva e bonita. O pintor teima em que lhe pague o trabalho, para então fazer outro. Eu, se a obra não estivesse acabada, mudava de título, por mais que me custasse, mas hei de perder o dinheiro que gastei? V. Excelência crê que, se ficar “*Império*”, venham quebrar-me as vidraças?

– Isso não sei.

– Realmente, não há motivo; é o nome da casa, nome de trinta anos, ninguém a conhece de outro modo.

– Mas pode pôr “*Confeitaria da República*”...

– Lembrou-me isso, em caminho, mas também me lembrou que, se daqui a um ou dois meses, houver nova reviravolta, fico no ponto em que estou hoje, e perco outra vez o dinheiro.

– Tem razão... Sente-se.

– Estou bem.

– Sente-se e fume um charuto.

Custódio recusou o charuto, não fumava. Aceitou a cadeira. Estava no gabinete de trabalho, em que algumas curiosidades lhe chamariam a atenção, se não fosse o atordoamento do espírito. Continuou a implorar o socorro do vizinho. Sua Excelência, com a grande inteligência que Deus lhe dera, podia salvá-lo. Aires propôs-lhe um meio-termo, um título que iria com ambas as hipóteses, – “*Confeitaria do Governo*”.

– Tanto serve para um regime como para outro.

– Não digo que não, e, a não ser a despesa perdida... Há, porém, uma razão contra. Vossa Excelência sabe que nenhum governo deixa de ter oposição. As oposições, quando descerem à rua, podem implicar comigo, imaginar que as desafio, e quebrarem-me a tabuleta; entretanto, o que eu procuro é o respeito de todos.

Aires compreendeu bem que o terror ia com a avareza. Certo, o vizinho não queria barulhos à porta, nem malquerenças gratuitas, nem ódios de quem quer que fosse; mas, não o afligia menos a despesa que teria de fazer de quando em quando, se não achasse um título definitivo, popular e imparcial. Perdendo o que tinha, já perdia a celebridade, além de perder a pintura e pagar mais dinheiro¹²⁵.

A narrativa arranca o riso do leitor ao comparar a proclamação da República com mera troca de tabuletas de uma confeitaria, questão de enfeite mais do que de substância. Ao insinuar que República e Monarquia são apenas rótulos de fachada, “revela a crença machadiana de que o problema do país não estava na forma de governo, mas na sua falta de ordenamento jurídico. A modernidade e a civilização são para ele o respeito às leis, muito

¹²⁵ ASSIS. *Esau e Jacó*, LXIII, p. 1158.

mais do que essa ou aquela forma de governo”¹²⁶. Afinal, pintura nova em madeira velha não vale nada.

Hélio de Seixas Guimarães avalia que as tintas talvez sejam metonímias dos atos responsáveis pelas grandes transições da vida pública mencionadas pelo livro, em que todas as grandes mudanças e transformações são sarcasticamente reduzidas a canetadas e demãos de tintas: as constantes renovações e quedas dos gabinetes; a Abolição da Escravatura; a alternância no poder entre as facções conservadoras e liberais; a transição do Império para a República, ouvida por Aires ao cocheiro do Largo da Carioca e reduzida ao prosaísmo desnortado do confeitiro Custódio, às voltas com a pintura da sua tabuleta¹²⁷.

Isto posto, a reação inicial de Aires em relação à proclamação da República foi de ceticismo: reduziu tudo a um movimento que ia acabar com a simples mudança de gabinete. Ele permaneceu incrédulo em relação à queda da monarquia até encontrar um aflito Santos, que viu as tropas descenderem pela Rua do Ouvidor e ouviu as aclamações ao novo regime:

– É verdade, conselheiro, vi descer as tropas pela Rua do Ouvidor, ouvi as aclamações à república. As lojas estão fechadas, os bancos também, e o pior é se não abrem mais, se vamos cair na desordem pública; é uma calamidade.

Aires quis aquietar-lhe o coração. Nada se mudaria; o regime, sim, era possível, mas também se muda de roupa sem trocar de pele. Comércio é preciso. Os bancos são indispensáveis. No sábado, ou quando muito na segunda-feira, tudo voltaria ao que era na véspera, menos a constituição¹²⁸.

Aires não deixa de ter razão. Do ponto de vista da representação política, a Primeira República (1889-1930) foi como pintura nova em madeira velha, não provocando grande mudança. De acordo com o historiador José Murilo de Carvalho, a República não era para valer e a sua simbologia caiu no vazio. Ela introduziu a federação de acordo com o modelo dos Estados Unidos. Os presidentes dos estados (antigas províncias) passaram a ser eleitos pela população. A descentralização tinha o efeito positivo de aproximar o governo da população via eleição de presidentes de estado e prefeitos. Mas, como a aproximação se deu, sobretudo, com as elites locais, que garantiam seu domínio regional e sua participação no poder nacional, pouca coisa mudou com o novo regime¹²⁹.

A descentralização facilitou a formação de sólidas oligarquias estaduais, apoiadas em partidos únicos, também estaduais. Nos casos de maior êxito, essas oligarquias

¹²⁶ FREITAS. *Contradições da modernidade*, p. 139.

¹²⁷ Cf. GUIMARÃES. *Os leitores de Machado de Assis*, p. 265.

¹²⁸ ASSIS. *Esau e Jacó*, LXIV, p. 1160.

¹²⁹ Cf. CARVALHO. *A formação das almas; Cidadania no Brasil*, p. 38-42; *Os bestializados*, p. 32-33.

conseguiram envolver todos os mandões locais, bloqueando qualquer tentativa de oposição política. A aliança das oligarquias dos grandes estados, principalmente de Minas Gerais e São Paulo, permitiu que mantivessem o controle da política nacional até 1930. Por isso, a República Velha ficou conhecida como “República dos Coronéis” – o coronelismo era a aliança dos chefes locais com os presidentes dos estados e desses com o presidente da república.

A população assistiu a tudo atônita, sem saber o que significava a mudança de regime. “Ninguém sabia se a vitória do movimento era um bem, se um mal, apenas sabiam que era um fato”¹³⁰. Tal comportamento é provocado pelos já mencionados sentidos de vazio e desnorteamento que impregnam *Esaú e Jacó*, em maior proporção do que em qualquer outro romance machadiano, pois atinge um nível que se aproxima à total desintegração. Uma exceção foram os pais de Flora, que não podiam “crer que as instituições tivessem caído, outras nascido, tudo mudado [...] tudo extinto, extinto, extinto...”¹³¹.

A reação inicial de um desnorteado Pedro em relação à queda da monarquia também foi de dúvida e hesitação. No primeiro jantar da família Santos após o golpe civil-militar que proclamou a República, enquanto Paulo, com seus sentimentos republicanos fortes e quentes, referia os sucessos amorosamente, mal via o abatimento do irmão e o acanhamento dos pais. Ao fim do jantar em família, bebeu à República, mas calado, sem ostentação, enquanto o irmão observava em silêncio:

Certamente, o moço Pedro quis dizer alguma frase de piedade relativamente ao regime imperial e às pessoas de Bragança, mas a mãe quase que não tirava os olhos dele, como impondo ou pedindo silêncio. Demais, ele não cria nada mudado; a despeito de decretos e proclamações, Pedro imaginava que tudo podia ficar como dantes, alterado apenas o pessoal do governo. Custa pouco, dizia ele baixinho à mãe, ao deixarem a mesa; é só o imperador falar ao Deodoro¹³².

Pedro, mergulhado na crise niilista em que os valores tradicionais se depreciam e os princípios e critérios absolutos se dissolvem, vê a transformação de ideias e fatos em puro nada, imaginando que tudo podia ficar como antes. Afinal, no niilismo político de sua época importava individuar o fundamento do poder, isto é, saber quem é que manda. E, na nova república dos coronéis, mandavam as mesmas oligarquias que governavam paralelamente ao imperador.

¹³⁰ ASSIS. *Esaú e Jacó*, LXVI, p. 1163.

¹³¹ ASSIS. *Esaú e Jacó*, LXIX, p. 1166.

¹³² ASSIS. *Esaú e Jacó*, LXV, p. 1162-1163.

Diante da irrupção do *nihil*, da corrosão niilista da *polis*, da dissolução e perda das referências tradicionais, ocorreu uma troca de opiniões: “Paulo entrou a fazer oposição ao governo, ao passo que Pedro moderava o tom e o sentido, e acabava aceitando o regime republicano, objeto de tantas desavenças”¹³³. Para Natividade, parecia cálculo de ambos para não se juntarem nunca. Para o narrador, era naturalíssimo.

A aceitação do novo regime por parte de Pedro não foi rápida nem total; era, porém, o bastante para concluir que não havia um abismo entre ele e o novo governo. A oposição de Paulo não era ao princípio republicano, mas à sua execução: “Não é esta a república dos meus sonhos”¹³⁴, dizia ele, que não se lamuriava sozinho. Dentre os propagandistas e principais participantes do movimento republicano, que rapidamente perceberam que não se tratava da república de seus sonhos, o desencanto foi geral¹³⁵.

Ao término do romance, “as idéias se iam tornando esgarçadas, nevoentas”¹³⁶, até que se perderam e eles trocaram de opiniões, “mostrando que seus pontos de vista extremos são mais frutos de indecisão do que de certezas”¹³⁷. Por fim, os gêmeos tomaram assento na Câmara dos Deputados, por dois partidos opostos: “Ambos apoiavam a República, mas Paulo queria mais do que ela era, e Pedro achava que era bastante e sobeja”¹³⁸.

O conselheiro Aires, superando a comodidade que achava em concordar com as opiniões alheias, queria dizer o que pensava sobre a troca de opiniões. Porventura com a pretensão de atingir uma interpretação unitária ou definitiva do fenômeno, gastou algum tempo na escolha das palavras, a fim de não lhe saírem pedantes nem insignificantes. Ao fim de três minutos, segredou a Natividade:

– A razão parece-me ser que o espírito de inquietação reside em Paulo, e o de conservação em Pedro. Um já se contenta do que está, outro acha que é pouco e pouquíssimo, e quisera ir ao ponto a que não foram homens. Em suma, não lhes importam formas de governo, contanto que a sociedade fique firme ou se atire para diante¹³⁹.

Espíritos de inquietação e conservação remetem aos conceitos nietzschanos de niilismo ativo e passivo. Já foi visto que o primeiro pode ser um sinal de força: “a força do espírito pode ser tão ampliada, que para ela as metas até então vigentes (‘convicções’, artigos

¹³³ ASSIS. *Esau e Jacó*, CXV, p. 1217.

¹³⁴ ASSIS. *Esau e Jacó*, CXV, p. 1217.

¹³⁵ Cf. CARVALHO. *A formação das almas*, p. 33.

¹³⁶ ASSIS. *Esau e Jacó*, LXVII, p. 1165.

¹³⁷ FREITAS. *Contradições da modernidade*, p. 138.

¹³⁸ ASSIS. *Esau e Jacó*, CXVII, p. 1219.

¹³⁹ ASSIS. *Esau e Jacó*, CXV, p. 1218.

de fé) se tornaram inadequadas”¹⁴⁰. Por isso, aparece como *fazer-não*, isto é, violenta inquietude e vontade de destruir, em busca de ir além do mundo esvaziado de valores. No entanto, sua força é insuficiente para, produtivamente, instituir novamente uma meta e um porquê. O niilismo passivo, por sua vez, é entendido por Nietzsche como o niilismo fatigado, que já não ataca, expressando, assim, o esgotamento do poder do espírito. Caracteriza a resignação e quietude conformista do animal de rebanho, que prefere conservar o *status quo*.

Minha intenção, aqui, sem alarde de terminologia, não é aplicar os conceitos nietzschianos aos personagens machadianos, mas somente lançar nova luz sobre a tão comentada “aversão recíproca, apenas disfarçada, apenas interrompida por algum motivo mais forte, mas persistente no sangue, como necessidade virtual”¹⁴¹. E, quiçá, como pequeno saldo, ler Nietzsche à luz de Machado, aclimatando a filosofia alemã às condições nativas.

3.2.6. A paralisia da vontade de Flora: radical rejeição de valor e desejo

O niilismo, caracterizado por Nietzsche como “radical rejeição de valor, sentido, desejo”¹⁴², corrói os princípios, as instituições, os referenciais e as tradições. Ele não designa simplesmente a diluição de fundamentos, mas a ausência de todo fundamento, na medida em que constata a impossibilidade de fundamentação. Diante dessa voluptuosidade do nada, alguns indivíduos são acometidos pela frustrante paralisia da vontade. É o caso de Flora, que carrega a indecidibilidade e o niilismo que permeiam o romance.

A filha de Claudia e Batista é apresentada como mais moça que os gêmeos, a que os agrilhoou à força de costume ou de natureza, se não foi de ambas as coisas. Frágil como um vaso quebradiço, retraída e modesta, avessa a festas públicas, gostava de música, e mais do piano que do canto. Meiga criatura, definiu Aires. “Uma esquisitona, como lhe chamava a mãe”¹⁴³.

Flora, que em princípio não tinha nada que a distinguisse das outras jovens de sua idade, passa a ocupar um maior espaço na trama quando o conselheiro lhe atribui um traço peculiar: “Aires, que a conheceu por esse tempo, em casa de Natividade, acreditava que a

¹⁴⁰ NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, p. 350.

¹⁴¹ ASSIS. *Esau e Jacó*, CXXI, p. 1224.

¹⁴² NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, p. 125.

¹⁴³ ASSIS. *Esau e Jacó*, XLVIII, p. 1137-1138.

moça viria a ser uma inexplicável”¹⁴⁴. Por que inexplicável? Quando Flora lhe perguntou a razão do adjetivo, o aposentado pegou na mão da mocinha e inventou uma resposta vaga:

Inexplicável é o nome que podemos dar aos artistas que pintam sem acabar de pintar. Botam tinta, mais tinta, outra tinta, muita tinta, pouca tinta, nova tinta, e nunca lhes parece que a árvore é árvore, nem a choupana. Se se trata então de gente, adeus. Por mais que os olhos da figura falem, sempre esses pintores cuidam que eles não dizem nada. E retocam com tanta paciência, que alguns morrem entre dois olhos, outros matam-se de desespero¹⁴⁵.

A moça achou a explicação obscura, mas o conselheiro não acrescentou nada, para não ficar incluído entre os artistas daquela espécie. Ele bateu paternalmente na mão dela e mudou de assunto. Posteriormente, em conversa com Natividade, Aires explica a dificuldade das definições e a imprecisão que alcançam:

Flora é, como já lhe disse há tempos, uma inexplicável. Agora é tarde para lhe expor os fundamentos da minha impressão; depois lhe direi. Note que gosto muito dela; acho-lhe um sabor particular naquele contraste de uma pessoa assim, tão humana e tão fora do mundo, tão etérea e tão ambiciosa, ao mesmo tempo, de uma ambição recôndita... Vá perdoando estas palavras mal embrulhadas, e até amanhã, concluiu ele, estendendo-lhe a mão. Amanhã virei explicá-las¹⁴⁶.

Diante da insistência da baronesa, que pedia um esclarecimento imediato, Aires afirma que a explicação era longa e difícil, e não era urgente. Ele mesmo não sabe se entende a si mesmo, nem se pensa a verdade. A despeito da hesitação do conselheiro, pode-se reconhecer a ambição recôndita de Flora no fato de que, com sua indecisão, ela abandona o lugar-comum da jovem frágil e sonhadora para assumir papel central no enredo – tenha ou não a moça essa cobiça oculta.

A “emblemática Flora, imagem do Brasil dividido por correntes de pensamento e de interesse divergente”¹⁴⁷, ao contrário de outras personagens femininas marcantes, como as exuberantes Virgília, Marcela, Sofia e Capitu, se destaca por meio de seu apagamento. Enquanto as protagonistas de outras obras sabem muito bem o que desejam, e agem para alcançarem seus objetivos, Flora é marcada pela paralisia da vontade.

A filha de Batista e Claudia não conhece a independência no decidir, o ousado prazer no querer. As suas melhores forças se inibem, as próprias virtudes não permitem uma à

¹⁴⁴ ASSIS. *Esaú e Jacó*, XXXI, p. 1114.

¹⁴⁵ ASSIS. *Esaú e Jacó*, XXXIV, p. 1118.

¹⁴⁶ ASSIS. *Esaú e Jacó*, LIX, p. 1153.

¹⁴⁷ FREITAS. *Contradições da modernidade*, p. 40.

outra crescer e se fortalecer, falta equilíbrio no corpo e na alma. Sombria como uma “nuvem carregada de pontos de interrogação”¹⁴⁸, ela aparece sedutoramente enfeitada.

A jovem de cabelos ruivos, rosto comprido, nariz aquilino, boca meio risonha e olhos grandes e claros, dotados de um mover cheio de graça, mavioso e pensativo, parece ser o único interesse comum dos contraditórios irmãos gêmeos Pedro e Paulo – triângulo amoroso *sui generis* que sintetiza o dilema da modernidade de caranguejo.

Flora recreava com os gêmeos. Às vezes, simulava “confundi-los, para rir com ambos”. Ela tocava piano para Pedro, conversava com Paulo, ou então fazia ambas as coisas, e tocava conversando, soltava a rédea aos dedos e à língua. Sem rejeitar nem aceitar especialmente nenhum, despertou a paixão nos dois. E pode ser até que nem percebesse nada:

A mãe dela cuida que percebeu alguma coisa; mas a princípio não lhe deu grande cuidado. Também ela foi menina e moça, também se dividiu a si *sem se dar nada a ninguém*. Pode ser. Pode ser até que, a seu parecer, fosse um exercício necessário aos olhos do espírito e da cara. A questão é que estes se não corrompessem, nem se deixassem ir atrás de cantigas, como diz o povo, que assim exprime os feitiços de Orfeu. Ao contrário, Flora é que fazia de Orfeu, ela é que era a cantiga. Oportunamente, escolheria a um deles, pensava a mãe¹⁴⁹.

Quando um deles se ausentava, a tristeza empanava a alegria, mas a alegria vencida depressa a outra: “as duas, tristeza e alegria, agasalharam-se no coração de Flora, como as suas gêmeas que eram”¹⁵⁰. Quisera-os ambos naturalmente, e as duas sensações se mostravam a um só tempo. “Como pode um só teto cobrir tão diversos pensamentos?”¹⁵¹, indaga o narrador. Com o passar do tempo, a inexplicável vai se desvendando. Ao contrário de personagens que já aparecem completas, Flora parece ser construída ao longo de toda a narrativa, se revelando ao leitor a cada parágrafo:

Enquanto indagavam dela em Petrópolis, a situação moral de Flora era a mesma – o mesmo conflito de afinidades, o mesmo equilíbrio de preferências. [...] No valor e no ímpeto podia comparar o coração ao gêmeo Paulo; o espírito, pela arte e sutileza, seria o gêmeo Pedro. Foi o que ela achou no fim de algum tempo, e com isso explicou o inexplicável¹⁵².

¹⁴⁸ NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*, §208, p. 112-113.

¹⁴⁹ ASSIS. *Esaú e Jacó*, XXXV, p. 1118. Grifo meu.

¹⁵⁰ ASSIS. *Esaú e Jacó*, LXX, p. 1168.

¹⁵¹ ASSIS. *Esaú e Jacó*, XCIV, p. 1196.

¹⁵² ASSIS. *Esaú e Jacó*, XCIII, p. 1195.

Flora nada quer. Ela opta por não optar, porque “se sentiria reduzida à metade se o fizesse, e só a posse das duas metades a realizaria; isto é impossível, porque seria suprimir a própria lei do ato, que é a opção. Simbolicamente, Flora morre sem escolher”¹⁵³. Algum tempo depois de explicar o inexplicável, ela começou a ter alucinações. Os dois gêmeos, de tão iguais que eram, acabaram sendo uma pessoa só. Esse fenômeno extraordinário passou a ocorrer com frequência: “Era um espetáculo misterioso, vago, obscuro, em que as figuras visíveis se faziam impalpáveis, o dobrado ficava único, o único desdobrado, uma fusão, uma confusão, uma difusão...”¹⁵⁴. Um delírio ao qual ela foi se acostumando e deleitando:

Tudo se mistura, à meia claridade; tal seria a causa da fusão dos vultos, que de dois que eram, ficaram sendo um só. Flora, não tendo visto sair nenhum dos gêmeos, mal podia crer que formassem agora uma só pessoa, mas acabou crendo, mormente depois que esta única pessoa solitária parecia completá-la interiormente, melhor que nenhuma das outras em separado. Era muito fazer e desfazer, mudar e transmudar. Pensou enganar-se, mas não; era uma só pessoa, feita das duas e de si mesma, que sentia bater nela o coração¹⁵⁵.

Essas alucinações, enfraquecimento resultante de doença, coincidem com o diagnóstico, apontado no capítulo anterior, da *décadence* enquanto expressão fisiopsicológica do niilismo: Flora não é mais senhora de si, por causa do desregramento confesso dos instintos, sintoma da vida que declina e reduz tudo a nada. Nessa situação de perigo, ela tinha duas opções: afirmar sua vontade ou sucumbir.

Como os santos ascetas, a vontade de Flora foi quase totalmente suprimida; ela venceu os tumultos, valores e desejos inerentes ao mundo. Mas como ainda vivia ligada a um corpo, mesmo que doente, não era possível a dissolução completa dos fenômenos da vontade. Essa mortificação da vontade conduziu-a à voluptuosidade do nada.

Prejudicando a si mesma, Flora acaba morrendo vítima de sua indecisão. A morte, que põe um fim à *décadence*, porventura seja o único destino aceitável para terminar a construção do inexplicável: “Flora acabou como uma dessas tardes rápidas, não tanto que não façam ir doendo as saudades do dia; acabou tão serenamente que a expressão do rosto, quando lhe fecharam os olhos, era menos de defunta que de escultura”¹⁵⁶.

Flora aniquilou os tumultos inerentes ao mundo. Mas a sua morte ocorreu em meio a um confuso movimento de grupos, patrulhas, metralhadoras e tropas nas ruas, com

¹⁵³ CANDIDO. Esquema de Machado de Assis, p. 120.

¹⁵⁴ ASSIS. *Esau e Jacó*, LXXIX, p. 1179.

¹⁵⁵ ASSIS. *Esau e Jacó*, LXXXIII, p. 1184.

¹⁵⁶ ASSIS. *Esau e Jacó*, CVI, p. 1210-1211.

peessoas presas. Uns falavam de manifestações ao Marechal Deodoro, outros de conspiração contra o Marechal Floriano (presidente que desagradava às forças econômicas dominantes).

O ano do falecimento de Flora, 1891, marcou a transição definitiva da Monarquia para a República, com a promulgação da Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. E o ano também foi particularmente trágico, com o mais violento surto de epidemias da história da cidade do Rio de Janeiro – malária, tuberculose, varíola e febre amarela, somadas aos velhos problemas de abastecimento de água, de saneamento e de higiene, resultaram em taxa recorde de mortalidade¹⁵⁷.

O enterro da filha de Batista teve a novidade de percorrer as ruas em estado de sítio, regime de exceção instaurado pelo Marechal Floriano Peixoto diversas vezes durante o seu mandato, como uma medida provisória de proteção do Estado. Durante as velhas cerimônias funerárias, toda a gente que passava, parava. Das janelas debruçava-se a vizinhança. Todos os olhos examinavam as pessoas que pegavam nas alças do caixão. O povo, mais interessado no velório que no estado de exceção, revela a própria omissão diante dos fatos de natureza política.

Inviolável e distante, a virgem estéril não aceitou o sacrifício indispensável à renovação da vida¹⁵⁸. Sem escolher entre Pedro e Paulo, entre a Monarquia e a República, ela corrobora o desfecho inacabado do romance, com irônica sensação de nada. Se “o que está verdadeiramente em jogo na mudança de Império a República é a passagem ou não à modernidade”¹⁵⁹, as questões política e histórica, assim como a amorosa, ficam sem desfecho – pois no tempo, esse tecido invisível, também se pode bordar nada. O livro acaba meio que abruptamente, dando a impressão de não concluído, como se algo não tomasse forma definida e completa, como se faltasse o fim e a resposta ao “por quê”.

“Mas pode alguém dar razão ao nada? Pode o nada dar razão a alguma coisa? Pode a razão dar razão à des-razão ou àquilo que não tem razão? Certamente, não”¹⁶⁰. Mesmo o niilismo mais profundo – que afirma a falta de sentido da vida e do mundo, e a falta de sentido das questões sobre sentido – também acaba projetando suas significativas visões de mundo como algo carente de sentido. Essa devastadora sensação de nada que se forma em sua esteira é o resumo fiel de uma experiência, que continuaremos a ver no próximo capítulo.

¹⁵⁷ Cf. CARVALHO. *Os bestializados*, p. 19.

¹⁵⁸ Cf. MEYER, *Machado de Assis, 1935-1958*, p. 35.

¹⁵⁹ FREITAS. *Contradições da modernidade*, p. 139.

¹⁶⁰ DOMINGUES. *A filosofia no terceiro milênio*, p. 32.

4. O CANSAÇO QUE OLHA PARA TRÁS

4.1. Narradores do tempo perdido

Antonio Candido avalia que, nos grandes romances machadianos, um sentimento profundo da relatividade total dos atos e da impossibilidade de conceituá-los adequadamente cede lugar ao sentimento do absurdo, do ato sem origem e do juízo sem fundamento¹. Em outras palavras, abre espaço para o niilismo.

Considerando a apreensão da ordem social pela forma e pelo conteúdo do discurso dos narradores em primeira pessoa como a característica principal da configuração artística dos romances de maturidade de Machado de Assis, como posto por diversos críticos supracitados, este capítulo visa investigar de que modo um aspecto particular dessa ordem social – o niilismo – aparece em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, *Dom Casmurro* e *Memorial de Aires*. No decorrer das páginas, o leitor perceberá que Machado apresenta uma visão do niilismo que é galhofeira, mas, acima de tudo, histórica e filosófica.

José Luiz Passos observa que, apesar da caracterização histórica detalhada, um dos traços peculiares comum a Brás, Bento e Aires é o fato de todos estarem radicados em um exílio voluntário do seu próprio tempo. O defunto autor é o paradigma dessa situação, ao passo que o velho Dom Casmurro é o seu amargurado contraponto radicado num tempo diluente. Com o conselheiro, o distanciamento se humaniza em face à proximidade da morte².

De modo geral, a experiência machadiana do tempo é a da dissolução. E já bastaria anotar aqui que, nos três memoriais, o tempo pouco acumula e muito destrói. Os três memorialistas mostram que a humanidade progride em direção à extinção, porque a finitude é constitutiva do humano e a consumação dos séculos dilacera tudo aquilo que existe no mundo: “o tempo, que é o ministro da morte”³, sempre nos transformará em pó, que se espalha na eternidade do nada. “Tudo perece. Tão precária é esta máquina humana”⁴, endossa o cronista de “A Semana”.

O trio machadiano, ao ensinar que devemos nos desprender da ascendência e cumulatividade da compreensão moderna do tempo, parece antecipar-se à filosofia contemporânea, ironizando o fato de que, com a experiência do niilismo, descobrimos que a natureza não fundamenta e não garante nada, e que também a moral e a história não servem de arrimo para nada e não levam a nada:

¹ Cf. CANDIDO. Esquema de Machado de Assis, p. 121.

² Cf. PASSOS. *Machado de Assis: o romance com pessoas*, p. 234.

³ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, VI, p. 630

⁴ ASSIS. *A Semana*, p. 1039.

Não tendo mais a boa vontade nem a vontade boa para regular suas vidas, não tendo mais a natureza para se apoiar nem a história para se orientar em suas ações, os filhos do século, depois de verem tudo ruir ante os olhos (a religião, a moral, a política, a ciência, a técnica e a história), sentem o solo vacilar e abrir-se sob seus pés o abismo sem fundo do nada. A esperança é que a humanidade, que nunca se entendeu em terra firme, se veja forçada a pelo menos se entender diante do abismo, quando, se não por convicção da razão, ao menos por instinto de sobrevivência, *Eros* poderá finalmente se impor sobre *Thanatos*, e falar mais forte...⁵.

Diante do abismo, isto é, frente ao problema do niilismo, Machado coloca como narradores as vozes que serão ironizadas. Brás Cubas, Bento Santiago e José da Costa Marcondes Aires conservam uma atitude ambígua. Tendo em vista a duplicidade constitutiva do niilismo (sintoma de decadência e, ao mesmo tempo, de potência ampliada), pode-se afirmar que o trio é e não é niilista.

De uma perspectiva, é possível perceber “o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta contra a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica”⁶: a vontade de nada e o ressentimento em relação ao passado são consequências da impossibilidade de criar novos valores, sentidos e possibilidades de viver.

O fardo do passado é simultaneamente uma debilidade e uma pendência moral para praticamente todos os protagonistas de Machado, em especial para o trio de “narradores do tempo perdido”⁷. “Sujeitos ruinosos, obcecados pela restauração”⁸, “pessimistas cansados da vida”⁹, o defunto autor, o casmurro e o conselheiro tematizam, ironicamente, a relação entre criação, esterilidade e ruína. Diante da impossibilidade de recuperar o tempo perdido – pois o tempo é ministro da morte e arquiteto de ruínas – a nostalgia desses narradores de si mescla o passado com o presente e desloca qualquer sentido de futuro. Ao revolverem o passado, os memorialistas expressam falta de plenitude, sentimento de abandono e um espírito de vingança contra o tempo. Nessa perspectiva, os três memoriais são apenas reações aos respectivos sentimentos de perda, não gestos ativos de resistência.

Por outro ponto de vista, existe em Cubas, Santiago e Aires uma inclinação para intervir na construção da história da própria vida que os define como afirmadores – mesmo que neguem. Todos eles usam a escrita como uma forma de organizar a falta de sentido. Assim, eles encontram na narrativa dos papéis que escolhem representar – defunto autor,

⁵ DOMINGUES. A filosofia no 3º milênio, p. 40. Grifos originais.

⁶ NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, prólogo, § 5, p. 11.

⁷ PASSOS. *Machado de Assis: o romance com pessoas*, p. 238.

⁸ PASSOS. *Machado de Assis: o romance com pessoas*, p. 222.

⁹ NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, II, §7, p. 56-57.

escritor casmurro, memorialista solitário – ocasião para a conversão de suas experiências em arte. Nessa afirmação da condição de artistas, criadores de valores, eles não são niilistas.

Antes de iniciar a análise de cada obra, vale lembrar que *Memórias póstumas de Brás Cubas*, *Dom Casmurro* e *Memorial de Aires* não são tratados de filosofia, mas sim narrativas ficcionais. Não se deve buscar nos textos índices da intenção do autor na orientação da correta interpretação das ações e palavras dos narradores-autores. Machado, em sua crítica ao romance *O Primo Basílio*, de Eça de Queirós, já criticava o romance por julgar que nele as personagens eram títeres a serviço da demonstração de uma tese, o que resultaria num defeito artístico, a perda da coerência ficcional¹⁰.

Preservando a coerência ficcional, também vale lembrar que a Brás, Bento e Aires é dado o privilégio de, uma vez livres das lutas e dos jogos sociais, “exercer um poder raro e terrível, o poder de dizer o que se pensa”¹¹. Nos dois primeiros casos, as memórias são narradas anos depois de decorridos todos os eventos lembrados, e após o falecimento da maioria dos personagens envolvidos, podendo ser recondicionadas de acordo com a vontade dos narradores. Em relação ao diplomata aposentado, a escrita solitária do diário o tornaria aberto à sinceridade, ainda que, como será visto adiante, por vezes ele não seja digno de confiança.

Para compor o “olhar pessimista enfastiado”¹² de Brás Cubas, Bento Santiago e Conselheiro Aires, Machado recupera a “forma shandiana”, isto é, o modelo do narrador melancólico, hipocondríaco e autorreflexivo da obra *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*, de Laurence Sterne:

Assim, quando compõe os autores ficcionais hipocondríacos, como Brás Cubas e Dom Casmurro, Machado de Assis aplica dois caracteres básicos: um caráter triste e intermitente, extensivo a todas as manifestações intelectuais e sentimentais que organizam suas paixões obsessivas, caso do ressentimento e ciúme de Dom Casmurro, e da frivolidade e cinismo de Brás Cubas; e um caráter firme e constante, que assegura a simulação da exatidão racional de seu juízo analisando assuntos nos quais a bile negra não lhes exalta a imaginação. Como tipo moldado segundo o esquema do narrador setecentista, hipocondríaco e auto-reflexivo, o autor ficcional de *Dom Casmurro* demonstra grande discernimento quando escreve sobre assuntos irrelevantes para suas paixões principais e, simultaneamente, aparenta grande cegueira e arbitrariedade quanto ao valor de seus próprios julgamentos daquilo que mais lhe importa¹³.

¹⁰ Cf. FRANCHETTI. Fortuna crítica revisitada; ASSIS. *Miscelânea*, p. 1232-1242.

¹¹ BOSI. *Machado de Assis: o enigma do olhar*, p. 130.

¹² NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, II, §7, p. 56 - 57.

¹³ HANSEN. *Dom Casmurro: simulacro e alegoria*, p. 146.

Movidos pela hipocondria, os três memorialistas escrevem no âmbito da metaficção, isto é, voltando toda página para dentro de si mesma. A ficção que explicita o tempo todo que é ficção refrata e estiliza na escrita a matéria discursiva das formações ideológicas que, no tempo de Machado de Assis, eram tidas por “verdadeiras”, fornecendo os parâmetros estéticos, psicológicos e sociológicos, para inventar e motivar a ficção como verossimilhança.

4.2. Brás Cubas e a voluptuosidade do nada

A obra *Memórias póstumas de Brás Cubas*, originalmente publicada em folhetins entre 15 de março e 15 de dezembro de 1880, na *Revista Brasileira*, editada mensalmente por Nicolau Midosi, saiu em livro em 1881 pela Tipografia Nacional, sucessora da velha Imprensa Régia de D. João VI e antecessora da atual Imprensa Nacional.

Em um Rio de Janeiro que passava do romantismo ao naturalismo, essa obra que mistura gêneros e dificulta a classificação genérica provocou perplexidade nos leitores – a célebre pergunta de Capistrano de Abreu, citada pelo próprio Machado no prólogo da última edição do livro que fez em vida (1889), marca bem a surpresa dos primeiros críticos com a extravagância romanesca do defunto autor: “As *Memórias póstumas de Brás Cubas* serão um romance?”¹⁴. À pergunta do irresoluto Capistrano de Abreu, Brás Cubas já antecipara uma resposta atrevida: “Acresce que a gente grave achará no livro uma aparência de puro romance, ao passo que a gente frívola não achará nele o seu romance usual”¹⁵. Reconhecendo que o gênero e o estilo de sua prosa foram inspirados na forma livre de Laurence Sterne e Xavier de Maistre, o defunto autor oculta sua outra filiação:

O sabor cáustico do livro destoou imediatamente de todos os exemplos nacionais de idealização romântica; ao mesmo tempo, o seu humorismo ziguezagueante, a sua estrutura insólita e desenvolta, impediam qualquer identificação convincente com os modelos realistas ou naturalistas. [...] Sem dúvida: mas é precisamente essa *fusão* de humorismo filosófico e fantástico que nos consente atinar com o verdadeiro gênero do romance: *Brás Cubas* é um representante moderno do gênero cômico-fantástico. Esta é a linhagem a que efetivamente pertence o livro¹⁶.

Cômico-fantástico, de acordo com Merquior, é sinônimo de sátira menipeia. O defunto autor, intrometido a comentar os gostos literários de seu leitor, usando da oportunidade para qualificar a filosofia e a técnica narrativa de suas próprias memórias, cria uma reescritura cômica do épico, tornando-se um herói moderno que, como filho de seu tempo, só poderia ser cômico e desprovido da autoridade inerente aos heróis épicos tradicionais:

¹⁴ ABREU. Sobre as *Memórias póstumas de Brás Cubas*, p. 11; ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, Prólogo da quarta edição, p. 625.

¹⁵ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, Ao leitor, p. 625-626.

¹⁶ MERQUIOR. Gênero e estilo das *Memórias póstumas de Brás Cubas*, p. 139-140.

Vemos aqui, portanto, o contraste estabelecido por Brás Cubas entre os textos “anedóticos”, puramente narrativos, e uma justificativa para sua estranha técnica de narração: sua obra é uma obra de “reflexão”, “obra supinamente filosófica”. Mais ainda, vemos aqui uma excelente definição do papel da arte para Machado de Assis: mais do que passatempo, pois para ele a arte era coisa séria; menos do que apostolado, pois a ser tão séria passaria a ser dogmática. Acreditamos que tal definição da função da arte, de sua filosofia sério-cômica, e do ponto de vista adotado para desenvolver tal filosofia em seu romance são tipicamente luciânicas [...] De agora em diante, identificado o seu “pedigree”, Brás Cubas pode se sentir à vontade para, como os outros narradores da tradição luciânica, piratear textos alheios, deles se aproveitando através do uso da paródia. E é isso exatamente que faz Brás Cubas, em suas sutis citações truncadas, extensamente examinadas pela crítica brasileira¹⁷.

O que ainda não foi extensamente examinado pela crítica é que a metáfora da “voluptuosidade do nada” provoca uma inovação, ou uma redescritção do conceito filosófico de niilismo. Nesse sentido, esta metáfora determina o fio condutor desta pesquisa, na medida em que cunha um horizonte próprio de discussão do problema filosófico do niilismo como perspectiva a ser galhofada.

A zombaria explícita e veemente já começa no título: *Memórias póstumas*. O fato de o defunto autor Brás Cubas recusar-se a contar o “processo extraordinário” que empregou na composição de sua prosa, trabalhada lá no “outro mundo”, justificando que seria “desnecessário ao entendimento da obra”¹⁸, deixa subentendido que ele viveu em um universo no qual o mundo suprassensível perdeu sua força construtiva e o “deus moral”, fundamento da metafísica, morreu e foi enterrado, caracterizando o niilismo:

Brás Cubas, tornando-se ‘coisa nenhuma’ quando morre, nega qualquer compromisso com as previsões místicas – escatológicas – das religiões, que supõem a continuidade de uma alma imortal após a morte do corpo, especialmente no cristianismo. [...] não parece haver do outro lado o aparato escatológico religioso tradicional (com almas, deuses, anjos, santos, demônios, castigos, prêmios, etc.)¹⁹.

Com a morte de Deus não há mais o mundo suprassensível e, por conseguinte, cai também por terra a possibilidade de se justificar a existência com base em outra realidade – motivo pelo qual Brás Cubas, que não tem vínculo com a ordem do sagrado e polemiza com a visão de mundo cristã, recusa-se a narrar o extraordinário. “Não convém levar tão a sério esse

¹⁷ REGO. *O calundu e a panaceia*, p. 175-176.

¹⁸ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, Ao leitor, p. 626.

¹⁹ FACIOLI. *Um defunto estrambótico*, p. 113.

ar sobrenatural, pois o fantástico não passa de um estratagema humorístico, de uma primeira manifestação do sarcasmo de Machado”²⁰, avalia Merquior.

Descartando todo princípio teológico e transcendente, Brás sublinha que a soberania pertence essencialmente ao universo profano e, portanto, a essência da vida não pertence ao céu, mas à Terra. O indivíduo egoísta e isolado estaria na origem de tudo o que tem valor e, portanto, de tudo o que seria digno de respeito.

Na condição de defunto-autor de Brás Cubas há “uma espécie de *naturalização do sobrenatural*”²¹. Como Deus está morto, a estranheza inicial do defunto que escreve suas memórias é superada e aceita como plausível e certa no âmbito da narrativa. Exemplar dessa naturalização dessacralizante é o humor negro da impactante dedicatória:

AO VERME
QUE
PRIMEIRO ROEU AS FRIAS CARNES
DO MEU CADÁVER
DEDICO
COMO SAUDOSA LEMBRANÇA
ESTAS
MEMÓRIAS PÓSTUMAS²²

A célebre passagem que abre o livro e antecede a narrativa parodia as tradicionais dedicatórias dos autores a pessoas estimadas, amigos, familiares, amores, mecenas ou protetores (reis, príncipes, autoridades religiosas), rejeitando as convenções e o dito bom gosto. A dedicatória também indica imodéstia e desprezo pela humanidade, pois sugere que nenhum ser humano merece a admiração ou gratidão do autor. Assim, ao invés de criar vínculos de simpatia com o leitor, ela funciona como um piparote, revelando um narrador sarcástico, egoísta e antipático²³.

Três anos depois, em uma crônica de 12 de dezembro de 1884, Lélío concede a palavra aos vermes, que a tudo corroem, insistindo na visão da vida como corrosão, implicando uma desqualificação de toda humanidade, “pois um verme *esperto* merece mais que qualquer ser humano”²⁴:

Não podemos saber nada; isto cá embaixo é tudo anônimo. Ninguém aqui se chama coisa nenhuma. César ou João Fernandes é para nós o mesmo jantar.

²⁰ MERQUIOR. Gênero e estilo das Memórias póstumas de Brás Cubas, p. 140.

²¹ CARNEIRO. O sequestro do fantástico em Machado de Assis, p. 473. Grifo original.

²² ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, p. 624. Caixa-alta original.

²³ Cf. DIXON. *O chocalho de Brás Cubas*, p. 42, 62-64.

²⁴ FACIOLI. *Um defunto estrambótico*, p. 111. Grifo original.

Não estremeças de horror, meu filho. Carlos Malta? Não temos matrículas nem pias de batismo [...] Não distinguimos nomes, nem caras, nem opiniões, quaisquer que sejam, políticas e não políticas. Olhe, vocês às vezes batem-se nas eleições e morrem alguns. Cá embaixo, como ninguém opina, limitam-se todos a ser igualmente devorados, e o sabor é o mesmo. Às vezes, o liberal é melhor que o conservador; outras vezes é o contrário: questão de idade. Os vermes (não os deuses, como diziam os antigos) os vermes amam os que morrem moços. Você por que é que não fica hoje mesmo por aqui?²⁵

A dedicatória ao verme força, nesse sentido, uma espécie de cumplicidade entre o narrador e o personagem, o autor e o leitor, o morto e os vivos, porque diante da voluptuosidade do nada somos todos iguais – ricos e pobres, negros e brancos, fortes e fracos, brasileiros e europeus, sábios e ignorantes, todos sucumbem à morte e são igualmente devorados pelos vermes.

4.2.1. *A terra e o estrume*

O personagem Brás Cubas (1805-1869), que nasceu no Rio de Janeiro três anos antes da chegada da família real portuguesa ao Brasil (ou seja, ainda no Período Colonial), viveu durante o Primeiro Reinado, a Regência e três décadas do Segundo Reinado, época de consolidação do sistema escravista-patriarcal e do parlamentarismo oligárquico. Enquanto tipo histórico, ele possui em grau exagerado – e deformado, jocoso – os caracteres distintivos tanto do homem ocidental moderno quanto da elite brasileira que vivia na Corte no século XIX.

A obra *Memórias póstumas de Brás Cubas* pode ser lida como um documento da barbárie que foi o processo de colonização e modernização conservadora do país. Brás, cujo prenome pode ser uma analogia com Brasil, ao rememorar sua vida e reconstituir seus cacoc, contempla a injustiça humana e revela as feridas abertas pela violência da nossa modernidade capenga.

A maior parte das ações narradas se desenvolve entre 1840 e 1869, período em que a classe senhorial oscilou entre o ápice de seu poder e prestígio social e a crise decorrente da promulgação da Lei do Ventre Livre (28 de setembro de 1871), passando pela intensa

²⁵ ASSIS. *Balas de Estalo*, p. 564.

movimentação internacional em torno da questão servil (o que provocou a abolição da escravatura em todo o território português em fevereiro de 1869).

O olhar com que o defunto autor penetra nos meandros da sociedade fluminense de seu tempo mostra a decomposição do sistema escravista e a possibilidade de violação da vontade dos senhores, mas com a permanência da estrutura social assimétrica e injusta. Nesse sentido, o tom de Brás (que também é o de Bento e, de certa forma, o de Aires) é de pessimismo, autocomiseração diante da consciência da derrota e nostalgia em relação a um mundo que não mais existe.

Também vale lembrar que, em 8 de dezembro de 1869, cerca de quatro meses após a morte de Brás, teve início o Concílio Vaticano I, acontecimento de maior relevo na história da Igreja Católica no século XIX. Proclamado pelo Papa Pio IX, o concílio buscou defender os fundamentos da fé católica, proclamando a Infallibilidade Papal como dogma e condenando os erros do racionalismo, do materialismo e do ateísmo. Como Machado era reconhecidamente anticlerical e cético, a coincidência de datas é significativa.

Quando Brás falece, muitos valores morrem junto com ele. Ao passo que os valores arraigados caducam e se tornam desprovidos de valor, cresce o temor diante da ausência do sentido. O defunto autor reconhece e experimenta o niilismo porque ele mesmo pensa niilisticamente – o que será colocado nas próximas subseções. Antes, vejam o nascimento e a formação do filho de Bento Cubas.

O “menino diabo” nasceu no Rio de Janeiro em 1805. Durante sua vida, ele testemunhou o fim do período colonial, o surgimento e o fim do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, a origem e o ocaso do Primeiro Reinado, a Regência e três décadas do Segundo Reinado, vivenciando a consolidação e a decadência do sistema escravista-patriarcal.

Rentista que viveu da herança paterna, Brás retrata seus pares como um conjunto de indivíduos violentos, vorazes, lascivos e egoístas, que perseguem, num ritual de aparências e hipocrisia, os próprios interesses e prazeres. Os valores que lhe foram inculcados em sua formação familiar foram resumidos no capítulo “O menino é o pai do homem”:

Desde os cinco anos merecera eu a alcunha de “menino diabo”; e verdadeiramente não era outra coisa; fui dos mais malignos do meu tempo, arguto, indiscreto, traquinas e voluntarioso. Por exemplo, um dia quebrei a cabeça de uma escrava, porque me negara uma colher do doce de coco que estava fazendo, e, não contente com o malefício, deitei um punhado de cinza ao tacho, e, não satisfeito da travessura, fui dizer à minha mãe que a escrava é que estragara o doce “por pirraça”; e eu tinha apenas seis anos. Prudêncio, um moleque de casa, era o meu cavalo de todos os dias; punha as mãos no chão, recebia um cordel nos queixos, à guisa de freio, eu 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 eu retorquia: – “Cala a boca, besta!” – Esconder os chapéus das visitas, deitar rabos de papel a pessoas graves, puxar pelo rabicho das cabeleiras, dar beliscões nos braços das matronas, e outras muitas façanhas deste jaez, eram mostras de um gênio indócil, mas devo crer que eram também expressões de um espírito robusto, porque meu pai tinha-me em grande admiração; e se às vezes me repreendia, à vista de gente, fazia-o por simples formalidade: em particular dava-me beijos. [...] Sim, meu pai adorava-me. Minha mãe era uma senhora fraca, de pouco cérebro e muito coração, assaz crédula, sinceramente piedosa, – caseira, apesar de bonita, e modesta, apesar de abastada; temente às trovoadas e ao marido. O marido era na Terra o seu deus. Da colaboração dessas duas criaturas nasceu a minha educação, que, se tinha alguma cousa boa, era no geral viciosa, incompleta, e, em partes, negativa²⁶.

Na passagem citada pode-se ler as marcas do violento processo de modernização conservadora pelo qual passou o Brasil. Dessa terra e desse estrume – caracterizados por vulgaridade de caracteres, amor das aparências rutilantes, do arruído, frouxidão da vontade, domínio do capricho – formou-se um personagem-narrador afeiçoado à contemplação da injustiça humana, inclinado a atenuá-la e a explicá-la ao sabor das circunstâncias e lugares. A galhofa de Brás, ao mesmo tempo em que busca minimizar e ocultar a barbárie, revela-a de modo mais escancarado.

O jovem Cubas foi criado nesse ambiente social dominado pela escravocrata aristocracia brasileira que, ao contrário da moderna burguesia europeia, não precisava trabalhar e desprezava os que tinham que ganhar o pão com o suor do próprio corpo. A lógica cultural a partir da qual o garoto brejeiro foi educado pode ser resumida no antigo provérbio: “manda quem pode, obedece quem tem juízo”.

Outro membro exemplar dessa família, que enfeixa os aspectos marcantes da vida burguesa local, é o personagem Cotrim, cunhado de Brás, um liberal-escravocrata. Diferentemente do protagonista, que já nasceu rico, o marido de Sabina Cubas lutou feroz e inescrupulosamente para enriquecer, fazendo caridade pública com o intuito de dissimular a violência praticada contra os escravos chicoteados por ele até o sangramento.

A opinião do narrador em relação ao cunhado é traiçoeira, por usar “elogios que incriminam e justificações que condenam”²⁷. Enquanto o capítulo XXV o apresenta como um “bom rapaz”, circunspecto, comerciante em gêneros de estiva que amava a mulher e o filho e

²⁶ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, XI, p. 639.

²⁷ SCHWARZ. *Um mestre na periferia do capitalismo*, p. 115.

“labutava da manhã até à noite, com ardor, com perseverança”²⁸, o capítulo CXXIII revela o “verdadeiro Cotrim”:

Reconheço que era um modelo. Arguiam-no de avareza, e cuide que tinham razão; mas a avareza é apenas a exageração de uma virtude e as virtudes devem ser como os orçamentos: melhor é o saldo que o *déficit*. Como era muito seco de maneiras tinha inimigos, que chegavam a acusá-lo de bárbaro. O único fato alegado neste particular era o de mandar com frequência escravos ao calabouço, donde eles desciam a escorrer sangue; mas, além de que ele só mandava 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, e não se pode honestamente atribuir à índole original de um homem o que é puro efeito de relações sociais. A prova de que o Cotrim tinha sentimentos pios encontrava-se no seu amor aos filhos, e na dor que padeceu quando lhe morreu Sara, dali a alguns meses; prova irrefutável, acho eu, e não única²⁹.

À primeira vista, se Cotrim, um violento traficante de escravos, é considerado por Brás um modelo de virtude, tem-se aí uma defesa do modo de vida senhorial para o qual se irmanam liberdade e escravidão. Afeiçoado à contemplação da injustiça humana, o defunto autor atenua as contradições do cunhado, normalizando-as ao sabor das circunstâncias e lugares. Por outro viés, Roberto Schwarz observou que no capítulo CXXIII, ao apresentar, em tom satírico, desculpas que culpam e atenuantes que agravam, a defesa de Brás torna-se um discurso que, na verdade, acusa tanto o acusado quanto o defensor. Mas tal engenho retórico em que a formulação de uma perspectiva deve municiar a que lhe é contrária só funciona se o leitor for um esclarecido defensor dos Direitos Humanos. Caso contrário, o discurso de Brás apenas legitima o cunhado como um membro respeitável da sociedade local:

Colado ao Brás Cubas solidário de sua classe encontramos o seu *alter ego* esclarecido, com horror a ela, piscando o olho para o leitor e indicando como bárbaros a própria pessoa e o cunhado. Existe, contudo, uma terceira figura que, sem fazer uso direto da palavra, fala através da composição. Em silêncio, como lhe corresponde, o arquiteto das situações narrativas afirma que são compatíveis a efervescência do progresso, de que fazem parte as ideias liberais, e a iniquidade, que estas últimas condenam. A funcionalidade da barbárie colonial para o progresso das elites brasileiras está no centro do humor e do *nihilismo machadiano*³⁰.

Diante do niilismo, isto é, da completa perda de valor em todas as dimensões da existência, tem-se uma sociedade sem ética, desprovida de um *ethos* universal que fosse a

²⁸ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, XXV, p. 658.

²⁹ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, CXXIII, p. 737.

³⁰ SCHWARZ. *Um mestre na periferia do capitalismo*, p. 127-128. Grifos meus.

expressão simbólica das suas razões de ser e do seu sentido. Essa ruptura com a estrutura axiológica e normativa do *ethos*, que organizaria as estruturas da sociabilidade, forma sujeitos como Brás e Cotrim, dramaticamente indigentes em suas razões éticas.

A barbárie chegou a tal ponto que os próprios oprimidos passaram a seguir a mesma lógica dos opressores, aceitando a brutalidade como parte da ordem social. Exemplar é o ex-escravo Prudêncio, que, assim como seu amo e mestre, internalizou a lógica do “manda quem pode, obedece quem tem juízo”, inscrita na conduta dos grupos sociais brasileiros do século XIX. Depois de alforriado ele comprou um escravo, em quem descontava as pancadas recebidas outrora:

Tais eram as reflexões que eu vinha fazendo, por aquele Valongo fora, logo depois de ver e ajustar a casa. Interrompeu-mas um ajuntamento; era um preto que vergalhava outro na praça. O outro não se atrevia a fugir; gemia somente estas únicas palavras: –“Não, perdão, meu senhor; meu senhor, perdão!” Mas o primeiro não fazia caso, e, a cada súplica, respondia com uma vergalhada nova.

–Toma, diabo! – dizia ele. – toma mais perdão, bêbado!

–Meu senhor! – gemia o outro.

–Cala a boca, besta! – replicava o vergalho.

Parei, olhei... Justos céus! Quem havia de ser o do vergalho? Nada menos que o meu moleque Prudêncio – o que meu pai libertara alguns anos antes.

Cheguei-me; ele deteve-se logo e pediu-me a bênção; perguntei-lhe se aquele preto era escravo dele.

–É, sim, nhonhô.

–Fez-te alguma coisa?

– É um vadio e um bêbado muito grande. Ainda hoje deixei ele na quitanda, enquanto eu ia lá embaixo na cidade, e ele deixou a quitanda para ir na venda beber.

–Está bom, perdoa-lhe – disse eu.

–Pois não, nhonhô. Nhonhô manda, não pede. Entra para casa, bêbado!

Saí do grupo, que me olhava espantado e cochichava as suas conjecturas. 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. 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. Eu, em criança, montava-o, punha-lhe um freio na boca, e desancava-o sem compaixão; ele gemia e sofria. Agora, porém, que era livre, dispunha de si mesmo, dos braços, das pernas, podia trabalhar, folgar, dormir, desagrilhado da antiga condição, agora é que ele se desbancava: comprou um escravo, e ia-lhe pagando, com alto juro, as quantias que de mim recebera. Vejam as sutilezas do maroto!³¹

³¹ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, LXVIII, p. 696.

Coerente com a defesa que fez do cunhado traficante de escravos, o narrador sublinha a estrita normalidade e adequação social da atitude de Prudêncio, compreendendo a crueldade como marotismo. Espancar um escravo negro no meio da rua seria uma atividade normal, legal, tolerada e completamente mesclada com todas as atividades corriqueiras na capital do Império. Ao rememorar o encontro com Prudêncio, episódio marcado pelo caráter traumático das experiências coletivas de violência extrema, o defunto autor torna comum a barbárie do passado brasileiro, com suas catástrofes, ruínas e cicatrizes, permitindo reelaborar as heranças da formação do país.

Valentim Fiacoli lê a narrativa do defunto-autor Brás Cubas como uma paródia amalucada dos valores da modernidade ocidental, com seus disparates e desvarios. A negatividade inerente a essa postura, como nervo crítico necessário para o embate da obra e do escritor contra a sociedade e suas mazelas, seria ao mesmo tempo civilizatória e corrosiva dessa mesma civilização, “com um resultado cético e niilista sobre o homem, a vida e a história”³². O personagem-narrador, incapaz de articular um projeto de transformação para si e para os outros, vive, assim, uma espécie de vida moderno-arcaica esvaziada de sentido, sem as energias realizadoras previstas no individualismo burguês ou na proatividade do *self-made man*, sem mesmo se empenhar para a manutenção de sua própria ordem social escravista. O leitor que não perceber o teor irônico da prosa de Brás Cubas pode “considerar o autor Machado de Assis como um niilista malvado e indiferente à sorte dos homens e ao destino dos pobres e dos escravos”³³.

Brás Cubas, Cotrim, Prudêncio e outros personagens ficcionais de *Memórias póstumas*, ao personificarem vivências de indivíduos ou de classes, dizem respeito a toda uma época. Mas também são atemporais, intempestivos, extemporâneos, tendo muito a nos dizer sobre a formação do Brasil contemporâneo.

4.2.2. As rabugens de pessimismo e o enxurro da vida

O primeiro romance de Machado de Assis em que o niilismo assume relevância filosófica e literária decisiva, como perspectiva a ser galhofada, incluindo o diagnóstico da

³² FACIOLI. *Um defunto estrambótico*, p. 133.

³³ FACIOLI. *Um defunto estrambótico*, p. 156.

morte de Deus, é *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Na narrativa do defunto autor, o “descrédito dos valores culturais e éticos da nossa cultura”³⁴, isto é, o niilismo, aparece como a questão propriamente inquietadora que surge no horizonte desse romance, sendo experimentado na forma de diversas metáforas e metonímias: “rabugens de pessimismo” (prólogo da terceira edição), “baba de Caim” (capítulo VI), “o pão da dor e o vinho da miséria” (capítulo VII), “a voluptuosidade do nada” (capítulo VII), “enxurro da vida” (capítulo XXIII), “volúpia do aborrecimento” (capítulo XXV), “a hipocondria, essa flor amarela, solitária e mórbida” (capítulo XXV), “enxurro perpétuo” (capítulo LXXXVII).

A concepção de uma negatividade total deve ter frequentado a imaginação de Machado a partir da leitura de Schopenhauer. A existência como um erro, que seria melhor não ter acontecido, e só acontece pela cega premência da vontade de vida, aparece em diversas passagens da prosa machadiana, dentre as quais destaco o episódio do nascimento de Dona Plácida:

Assim, pois, o sacristão da Sé, um dia, ajudando à missa, viu entrar a dama, que devia ser sua colaboradora na vida de D. Plácida. Viu-a outros dias, durante semanas inteiras, gostou, disse-lhe alguma graça, pisou-lhe o pé, ao acender os altares, nos dias de festa. Ela gostou dele, acercaram-se, amaram-se. Dessa conjunção de luxúrias vadias brotou D. Plácida. 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? E o sacristão e a sacristã naturalmente lhe responderiam. – Chamamos-te para queimar os dedos nos tachos, os olhos na costura, comer mal, ou não comer, andar de um lado para outro, na faina, adoecendo e sarando, com o fim de tornar a adoecer e sarar outra vez, triste agora, logo desesperada, amanhã resignada, mas sempre com as mãos no tacho e os olhos na costura, até acabar um dia na lama ou no hospital; foi para isso que te chamamos, num momento de simpatia³⁵.

A perversa semelhança com a crônica “O autor de si mesmo”, da série “A Semana”, é evidente. Como já visto no segundo capítulo, Machado satiriza a metafísica schopenhaueriana do amor, segundo a qual o amor seria o mais engenhoso dos artifícios da natureza para pôr em prática a preservação da espécie. Condizente com o pessimismo do filósofo alemão, Plácida, autora de si mesma, tem no sofrimento o sentido mais próximo e imediato de seu viver.

Se a existência mesma de D. Plácida é um sofrimento contínuo, em parte lamentável, em parte terrível, a causa não é nada mais do que a dor infinita originária da

³⁴ MURICY. *A razão cética*, p. 110.

³⁵ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, LXXV, p. 701.

necessidade essencial à vida. A infelicidade não seria exclusividade da pobre criada, mas sim a regra geral. Ainda assim, na perspectiva de Brás Cubas uns sofrem mais do que os outros. Escravos negros e mulheres brancas e pobres como Plácida, não têm alternativa de vida material ou moral na sociedade escravista que não seja servir a um senhor. Com cruel sarcasmo, o defunto autor avalia o sentido da vida da personagem:

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 fi-la transportar para a Misericórdia, onde ela morreu uma semana depois. Minto: amanheceu morta; saiu da vida às escondidas, tal qual entrara. Outra vez perguntei, a mim mesmo, como no capítulo LXXV, 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 efervescência; tal foi, portanto, a utilidade da vida de D. Plácida. Utilidade relativa, convenho; mas que diacho há absoluto nesse mundo?³⁶

O narrador refere-se à casa que ele e Virgília alugaram para seus encontros às escondidas. Era uma casinha nova, caiada de fresco, com quatro janelas na frente e duas de cada lado, num recanto da Gamboa, onde colocaram Dona Plácida (ex-agregada dos pais de Virgília) para morar. Escrupulosa e devota sincera do casamento e da moralidade familiar, a velha acaba prestando serviços de alcoviteira, para não morrer na indigência.

Brás, que como é sabido cultivava de modo exagerado a sua vontade individual, pensa apenas nos próprios valores e interesses, a despeito dos de outrem. Compreendendo o mundo a partir do ponto de vista exclusivo de seu próprio interesse – “os olhos se fixam na ponta do nariz”³⁷ – ele vê Dona Plácida como uma criatura que nasceu para servi-lo.

Para uma classe em que, sob o domínio do capricho, triunfa a vontade individual, o único limite que não pode ser ultrapassado é a morte. Esta, que é mais forte do que a vontade, é um dos poucos limites que a modernidade não conseguiu ultrapassar. A imortalidade é algo que dinheiro nenhum pode comprar e exército algum pode conquistar. A morte, a finitude da vida, é justamente aquilo que Brás Cubas, enquanto vivo, mais temia. Por isso, hipocondria, melancolia. Se a morte da pobre Plácida é tratada com desdém, a morte da mãe de Brás, em contrapartida, é tratada com amargor, ainda que com uma sutil galhofa. Após a morte da progenitora, ele afirma:

³⁶ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, CXLIV, p. 748-749.

³⁷ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, XLIX, p. 679.

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. “Que bom que é estar triste e não dizer coisa nenhuma!” Quando esta palavra de Shakespeare me chamou a atenção, confesso que senti em mim um eco, um eco delicioso. Lembra-me que estava sentado, debaixo de um tamarineiro, com o livro do poeta aberto nas mãos, e o espírito ainda mais cabisbaixo do que a figura – ou jururu, como dizemos das galinhas tristes. Apertava ao peito a minha dor taciturna, com uma sensação única, uma coisa a que poderia chamar volúpia do aborrecimento. Volúpia do aborrecimento: decora esta expressão, leitor; guarda-a, examina-a, e se não chegares a entendê-la, podes concluir que ignoras uma das sensações mais sutis desse mundo e daquele tempo³⁸.

A morte de sua mãe confrontou Brás Cubas com a experiência da finitude, que lhe oprimiu o cérebro pela primeira vez. Se diante da sociedade ele podia quase tudo, por ter dinheiro e poder, diante da morte da mãe ele não podia nada. Assim, esse episódio é um momento crucial na formação do personagem-narrador, que o leva ao *pathos* da melancolia e ao niilismo.

Diante da ausência de uma relação causal entre as boas ações realizadas no passado – “uma criatura tão dócil, tão meiga, tão santa, que nunca jamais fizera verter uma lágrima de desgosto, mãe carinhosa, esposa imaculada”³⁹ – e os seus resultados no presente – uma doença sem misericórdia com um dente tenaz – como sustentar a confiança no futuro? Como perseverar na crença de um “grande futuro” diante da incontornabilidade do sofrimento e da morte? Se “o cancro é indiferente às virtudes do sujeito; quando rói, rói; roer é o seu ofício”⁴⁰, qual é o sentido de fazer o que quer que seja?

Prostrado, após a missa de sétimo dia da mãe, Brás foi meter-se sozinho numa velha casa de propriedade da família, localizada na Tijuca, onde permaneceu durante uma semana. Ao cabo de sete dias, já estava farto da solidão; a dor aplacara; novos divertimentos aparecem; seu pai vai oferecer-lhe a proposta de casamento com Virgília e o cargo de deputado.

A propósito, Pascal lamenta que o prazer da solidão seja uma coisa incompreensível. Ele repete com frequência que “toda a infelicidade dos homens provém de uma só coisa: de não saber ficar quieto num quarto”⁴¹. Se tivesse prazer em ficar em casa, longe dos divertimentos e tumultos, o homem seria feliz. A razão de tal infortúnio é que a infelicidade natural da nossa condição fraca e mortal é tão miserável que nada pode consolar

³⁸ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, XXV, p. 658.

³⁹ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, XXIII, p. 657.

⁴⁰ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, XXIII, p. 656.

⁴¹ PASCAL. *Pensamentos*, §136 (139), p. 50.

quando é considerada de perto: “Assim se escoia toda a vida; procura-se o repouso combatendo alguns obstáculos e, se eles forem superados, o repouso se torna insuportável pelo tédio que gera. Faz-se necessário sair e mendigar o tumulto”⁴². Pois Brás sai para mendigar o tumulto e buscar a nomeada.

Maia Neto avalia que Brás Cubas adota uma visão pessimista da condição humana, contrária às filosofias otimistas da época. A antropologia filosófica do defunto autor é inspirada em Pascal, mas desprovida da dimensão religiosa que, na obra do francês, reinstaura o significado da condição humana:

Brás Cubas assinala a singularidade de sua obra no conteúdo reflexivo que a qualifica como um discurso filosófico. Embora, evidentemente, dentro do contexto ficcional da vida de Brás Cubas, a autobiografia é séria na medida em que busca reter os aspectos centrais da sua vida. Tais aspectos são as “rabugens de pessimismo” que distinguem a obra tanto dos romances que serviram de modelo formal, como dos “romances usuais”. Com efeito, o critério de seleção dos fatos relevantes a serem incluídos na autobiografia não é meramente factual. É sobretudo filosófico: são selecionados os fatos que revelam a precariedade humana⁴³.

Em vida, Brás Cubas tem uma má relação com o tempo, o que gera pessimismo. Incapaz de articular um projeto de transformação para si e para os outros, ele “vive, assim, uma espécie de vida moderno-arcaica esvaziada de sentido”⁴⁴, sem a proatividade do *self-made man* e desprovido das energias realizadoras previstas no individualismo burguês, sem mesmo se empenhar na manutenção de sua própria ordem social escravista. Nesse sentido, o seu maior inimigo é o tempo, verme roedor e ministro da morte.

As rabugens de pessimismo não podem ser superestimadas em detrimento da “forma livre” que foi adotada na prosa. A melancolia experimentada pelo vivente Brás Cubas serve para a pena galhofeira do defunto autor. Morto, ele não precisa temer o tempo e se torna escritor para recordar o passado com a pena da galhofa. A lembrança, acompanhada de reflexão e observação das misérias humanas, é a atividade significativa possível para este homem desencarnado que não pode mais recorrer ao *divertissement* e recusa a alternativa religiosa recomendada por Pascal:

Creiam-me, o menos mau é recordar; ninguém se fie da felicidade presente; há nela uma gota da baba de Caim. Corrido o tempo e cessado o espasmo,

⁴² PASCAL. *Pensamentos*, §136 (139), p. 53.

⁴³ MAIA NETO. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, p. 93.

⁴⁴ FACIOLI. *Um defunto estrambótico*, p. 75.

então sim, então talvez se pode gozar deveras, porque entre uma e outra dessas duas ilusões, melhor é a que se gosta sem doer⁴⁵.

Maia Neto observa que, para Brás Cubas, a morte permite a recordação e a reflexão sobre o passado sem os padecimentos e perturbações próprios da experiência vital. Tudo se esvai no tempo, inclusive a gota da baba de Caim que contamina a felicidade presente. Nesse sentido, a melancolia vivenciada pelo personagem vivente (que é retida na seleção autobiográfica, por ser o vazio que as agitações vãs dos homens buscam preencher), serve para a pena galhofeira do defunto autor – estratégia narrativa de autoafirmação, sendo um modo de sobrepujar a melancólica decadência da vida. A narrativa na forma livre, a ironia e o humor que transparecem na reflexão e observação das misérias humanas, contrapontos à tinta da melancolia da vida, purificam suas memórias do cheiro da flor amarela⁴⁶.

A galhofa, princípio formal da narrativa, tem o intuito de romper com a gravidade das mortes relatadas, que aparecem aos montes durante o livro. São muitos os falecimentos de personagens e as mortes simbólicas, dentre as quais os fracassos de Brás em casar com Virgília, em conseguir uma cadeira no Parlamento, em alcançar a celebridade e em trazer a público o seu emplasto anti-hipocondríaco, destinado a aliviar a melancólica humanidade.

Enquanto recurso narrativo, a galhofa não apenas oferece leveza ao peso de gravidade do medo da morte, mas também faz gracejo com as ações imorais do brejeiro Cubas, justificando ou dissimulando seus inúmeros atos perversos e corruptos, proporcionando-lhe ainda ares de superioridade, negando seu inconformismo diante da finitude. Assim sendo, a narrativa é uma estratégia que nega a morte e pereniza o narrador.

4.2.3. O delírio

O título desta tese, como o leitor já sabe, foi retirado do capítulo VII, “O delírio”, de *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Apesar de ser o relato de uma confusão mental, que interrompe a narrativa biográfica – “Se o leitor não é dado à contemplação destes fenômenos mentais, pode saltar o capítulo; vá direito à narração”⁴⁷ –, “O delírio” é considerado por

⁴⁵ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, VI, p. 630.

⁴⁶ Cf. MAIA NETO. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, p. 95-99.

⁴⁷ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, VII, p. 632.

muitos críticos como a chave para a integridade conceitual e estética do romance como um todo.

O delírio começa no capítulo VI, que mostra o protagonista doente, de cama, recebendo uma visita de Virgília, sua amante de vinte anos atrás. Para evitar maledicências da vizinhança, ela foi acompanhada do único filho, o bacharel Nhonhô, que na idade de 5 anos foi cúmplice inconsciente do adultério da mãe. No meio da conversa, subitamente começa a perturbação mental, que dura de 20 a 30 minutos, com desorientação espaçotemporal, alucinações visuais e auditivas, terminando no capítulo VIII, em que a Razão volta à casa e convida a Sandice a sair.

Brito Junior avalia que o delírio de Brás Cubas, apesar de parecer desmentir toda expectativa de lógica, será estabelecido como lugar privilegiado de apreensão da quintessência da realidade. Adentra-se, então, numa outra lógica, que nos vai conduzindo por uma viagem durante a qual sentimentos humanos, estados de espírito e ações são hipostasiados a ponto de figurarem como personagens de um drama universal⁴⁸:

Imagina tu, leitor, uma redução dos séculos, e um desfilar de todos eles, as raças todas, todas as paixões, o tumulto dos impérios, a guerra dos apetites e dos ódios, a destruição recíproca dos seres e das coisas. Tal era o espetáculo, acerbo e curioso espetáculo. A história do homem e da terra tinha assim uma intensidade que lhe não podiam dar nem a imaginação nem a ciência, porque a ciência é mais lenta e a imaginação mais vaga, enquanto que o que eu ali via era a condensação viva de todos os tempos. Para descrevê-la seria preciso fixar o relâmpago. Os séculos desfilavam num turbilhão, e, não obstante, porque os olhos do delírio são outros, eu via tudo o que passava diante de mim, – flagelos e delícias, – 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. Aí vinham a cobiça que devora, a cólera que inflama, a inveja que baba, e a enxada e a pena, úmidas de suor, e a ambição, a fome, a vaidade, a melancolia, a riqueza, o amor, e todos agitavam o homem, como um chocalho, até destruí-lo, como um farrapo. Eram 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. A dor cedia alguma vez, mas cedia à indiferença, que era um sono sem sonhos, ou ao prazer, que era uma dor bastarda. Então o homem, flagelado e rebelde, corria diante da fatalidade das coisas, atrás de uma figura nebulosa e esquiva, feita de retalhos, um retalho de impalpável, outro de improvável, outro de invisível, cosidos todos a ponto precário, com a agulha da imaginação; e essa figura, – nada menos que a quimera da felicidade, – ou lhe fugia perpetuamente, ou deixava-se apanhar pela fralda, e o homem a cingia ao peito, e então ela ria, como um escárnio, e sumia-se, como uma ilusão⁴⁹.

⁴⁸ Cf. BRITO JUNIOR. *Método e delírio*, p. 44-45.

⁴⁹ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, VII, p. 634-635.

Brito Junior avalia que, em *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, o delírio do defunto autor seria uma potência absoluta de indefinição dos opostos extremos que conformam a realidade, que seria comandada por Pandora, isto é, pelo poder da voluptuosidade do nada: “conversão final à primazia do nada. É este, no essencial, o roteiro da viagem realizado por Brás que, percorrendo o espaço e o tempo, e terminando por descobrir-lhes o nada como fundamento, converte-se no niilismo cósmico figurado em Pandora”⁵⁰.

Hudson Ribeiro acrescenta que essa fantástica viagem à origem dos séculos em busca dos segredos do tempo é uma vigorosa crítica à tradição teleológica em um dos seus pilares mais sagrados, a saber, a questão da origem: a problemática do *gênesis*, a discórdia da *arkhé*, isto é, a pretensão de se chegar à origem da nossa própria “essência”, como a explicação derradeira de onde tudo teria surgido:

Em um primeiro momento, a viagem parece sem sentido (inútil – logo, desnecessária). Agora existe um sentido (a busca do antes do antes), porém longíssimo. O hipopótamo nem se dignou a comentar tal observação. Do mesmo modo agiu o hipopótamo ao ser questionado sobre a sua genealogia: se do cavalo de Aquiles – grego, apolíneo, sábio – que rompe o mito e avança resoluto em direção à *epistême*; ou da Asna de Balaão, que por perceber e conceber a presença do sobrenatural, paralisa-se e se perde na indecisão entre permanecer – mesmo sofrendo reprimendas – ou seguir adiante e correr o risco da morte divina. Interessante referenciarmos o encontro das duas vertentes antropológicas na imagem da possível genealogia do hipopótamo – uma de origem grega, outra de origem semita – os pilares sobre os quais tenta erguer-se a civilização Ocidental-cristã⁵¹.

Com essa problematização da noção de origem e, também, levando-se em conta sua concepção da história como loureira, pode-se afirmar que Machado de Assis se mostrou um crítico contumaz quanto à busca por uma origem absoluta, tarefa à qual se dedicavam algumas disciplinas e correntes científicas e filosóficas da época.

O contexto que se monta desde o início é justamente o de (sátira a) uma investigação científica – “Que me conste, ainda ninguém relatou o seu próprio delírio; faço-o eu, e a ciência mo agradecerá”⁵² – e se desdobra numa descrição do delírio como um empreendimento supostamente metafísico – porque a ciência é mais lenta e a imaginação mais vaga. Em sua perturbação mental Brás nos ofereceria nada menos que a chave da história humana, de consequências niilistas:

⁵⁰ BRITO JUNIOR. *Método e Delírio*, p. 57.

⁵¹ RIBEIRO. O delírio como método, p. 60-61.

⁵² ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, VII, p. 632.

A intensidade daquela experiência, disposta já no átrio do romance, incita certamente o leitor à modulação intuitiva própria a sintonizá-lo com a marcha da obra. Mas dele talvez se espere ainda algo maior que a simples contaminação pelas disparidades, a saber: a conversão final à primazia do nada. É este, no essencial, o roteiro da viagem realizado por Brás que, percorrendo o espaço e o tempo, e terminando por descobrir-lhes o nada como fundamento, converte-se no *niilismo cósmico* figurado em Pandora⁵³.

O movimento do narrador o prepara para a conversão ao nada, alcançado precisamente pela via do delírio, cerne do sentido lógico mais íntimo da obra. Tudo em *Memórias póstumas* tende a localizar seu sentido em outro lugar ou em lugar nenhum, na anulação – no nada – como se o nada fosse um lugar e pudesse ter sentido.

A inusitada espécie da cavalgadura que conduz o personagem em seu caminho sinuoso para o nada também é significativa. O hipopótamo, na tradição egípcia, era considerado como manifestação das forças negativas que existem no mundo; no Livro de Jó (Antigo Testamento) o hipopótamo simboliza a força bruta que Deus subjuga, mas que o homem é incapaz de domesticar; no delírio, o paquiderme está ali para justificar a morte, simbolizando uma força negativa e destruidora contra a qual o protagonista não pode lutar⁵⁴.

Essa força negativa e destruidora contra a qual Brás Cubas não consegue lutar é personificada por Natureza ou Pandora, mãe e inimiga, personagem da mitologia grega cuja versão mais conhecida foi eternizada por Hesíodo em *Os Trabalhos e os Dias*. Segundo a misógina versão do poeta beócio, Pandora é criada como uma maldição para o homem, no intuito de punir o titã Prometeu, porque ele havia roubado o fogo dos deuses:

Então encolerizado disse o agrega-nuvens Zeus:
 “Filho de Jápeto, sobre todos hábil em tuas tramas,
 Apraz-te furtar o fogo fraudando-me as entranhas;
 grande praga para ti e para os homens vindouros!
 Para esses em lugar do fogo eu darei um mal e
 todos se alegrarão no ânimo, mimando muito este mal”.
 Disse assim e gargalhou o pai dos homens e dos deuses;
 Ordenou então ao ínclito Hefesto muito velozmente
 terra à água misturar e aí pôr humana voz e
 força, e assemelhar de rosto às deusas imortais
 esta bela e deleitável forma de virgem; e a Atena
 ensinar os trabalhos, o polidedáleo tecido tecer;
 e à áurea Afrodite à volta da cabeça verter graça,
 terrível desejo e preocupações devoradoras de membros.
 Aí pôr o espírito de cão e dissimulada conduta
 Determinou ele a Hermes Mensageiro Argifonte.

⁵³ BRITO JUNIOR. *Método e Delírio*, p. 57. Grifo meu.

⁵⁴ Cf. GAI. *Sob o signo da incerteza*, p. 152.

Assim disse e obedeceram a Zeus Cronida Rei.
 Rápido o ínclito Coxo da terra plasmou-a
 conforme recatada virgem, por desígnios do Cronida;
 Atena, deusa de glaucos olhos, cingiu-a e adornou-a;
 deusas Graças e soberana Persuasão em volta
 do pescoço puseram colares de ouro e a cabeça,
 com flores vernais, coroaram as bem comadas Horas
 e Palas Atena ajustou-lhe ao corpo o adorno todo.
 Então em seu peito, Hermes Mensageiro Argifonte
 mentiras, sedutoras palavras e dissimulada conduta
 forjou, por desígnios do baritonante Zeus. Fala
 o arauto dos deuses aí pôs e a esta mulher chamou
 Pandora, porque todos os que têm olímpia morada
 deram-lhe um dom, um mal aos homens que comem pão.
 E quando terminou o íngreme invencível ardil,
 A Epimeteu o pai enviou ínclito Argifonte
 Veloz mensageiro dos deuses, o dom levando; Epimeteu
 não pensou no que Prometeu lhe dissera jamais dom
 do olímpio Zeus aceitar, mas que logo o devolvesse
 para mal nenhum nascer aos homens mortais.
 Depois de aceitar, sofrendo o mal, ele compreendeu.
 Antes vivia sobre a terra a grei dos humanos
 A recato dos males, dos difíceis trabalhos,
 das terríveis doenças que ao homem põem fim;
 mas a mulher, a grande tampa do jarro alçando,
 dispersou-os e para os homens tramou tristes pesares.
 Sozinha, ali, a Expectação em indestrutível morada
 abaixo das bordas restou e para fora não
 voou, pois antes repôs ela a tampa no jarro,
 por desígnios de Zeus porta-égide, o agrega-nuvens.
 Mas outros mil pesares erram entre os homens;
 plena de males, a terra, pleno, o amor;
 doenças aos homens, de dia e de noite,
 vão e vêm, espontâneas, levando males aos mortais,
 em silêncio, pois o tramante Zeus a voz lhes tirou.
 Da inteligência de Zeus não há como escapar!⁵⁵.

Em *Os trabalhos e os dias*, a parte supracitada, sobre o mito de Prometeu e Pandora, começa já supondo o conhecimento por parte do leitor do seguinte caso: quando foi feito o primeiro sacrifício aos deuses, Prometeu enganou Zeus e fez com que ele aceitasse a porção inferior dos sacrifícios dos animais (ossos cobertos de gordura), reservando a carne para o consumo humano. O rei dos deuses então se vingou privando os seres humanos do fogo. Prometeu enganou Zeus novamente ao roubar o fogo do céu e dá-lo, mais uma vez, aos mortais. Para se vingar, além de aprisionar Prometeu num rochedo e castigá-lo diariamente, Zeus inventou um “belo mal” para presentear os homens, a primeira mulher.

⁵⁵ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, p. 27-29. Segundo nota da tradutora Mary Lafer, *Elpis* foi traduzida por “Expectação” porque comporta mais o sentido amplo de espera (do negativo ou do positivo) do que a palavra “Esperança”, que tradicionalmente aparece nas traduções.

Pandora significa literalmente “toda (*pan*) presentes (*dora*)”. É que a ela Zeus entrega um vaso cheio de “presentes” dos deuses para os homens, que na verdade são males: difíceis trabalhos e terríveis doenças. Quando Pandora estava pronta, com o vaso na mão, foi enviada ao irmão de Prometeu, Epimeteu, “o que pensa depois” (o sem astúcia), que apesar dos conselhos do astucioso irmão para que não recebesse nada da parte de Zeus, encantou-se com a beleza da mulher e a recebeu de braços abertos. Pandora liberou os males do vaso, deixando ficar apenas a esperança. Assim, os homens passaram a viver dia após dia entre trabalhos, dores e sofrimentos, com a experiência da doença e da morte. E a esperança permanece guardada para sempre no fundo do vaso.

De acordo com Izabela Bocayuva, Pandora representa a concepção mítica dos primórdios do Ocidente a respeito da condição humana. Sendo aquela sociedade grega um patriarcado, aquilo que é concebido como humano começa com a criatividade do puro masculino, ficando reservado para o feminino o papel *sui generis* de desestabilizar:

E quanto a Pandora, a outra personagem protagonista, não seria ela também elemento constitutivo da condição humana? Dissimulada conduta e espírito canino não teriam sido exatamente as atitudes de Prometeu (“um dos lados do humano”) para com Zeus? Além disso, ela traria a marca do nascimento biológico, sexuado, sem o qual não podemos pensar o homem na terra. Afinal, nascer é o nosso grande problema: ter que viver, nosso belo mal. A vida é sempre um belo, mas igualmente um duro, aliás duríssimo dom. Prometeu, Epimeteu e Pandora (Epimeteu e Pandora não podem ser pensados separadamente; são um casal): o começo do homem, mas também o acabamento do começo do homem no sentido da sua plena formação. Só restou no vaso de Pandora a esperança ou expectativa, isto é, aquilo que sempre está por vir. Trata-se de um modo brilhante e sensível de compreender a natureza humana que é marcada pelo projeto, por estar lançada no por vir que constantemente permanece oculto, tão oculto quanto – naquela época era – o rebento que a mulher traz guardado dentro de seu ventre. Mas oculto também é para o homem o momento da morte. A *elpis*, a expectativa no fundo do vaso também simboliza para os mortais a sua experiência mais radical: a impossibilidade do controle quanto ao seu fim⁵⁶.

No caso do delírio, o diálogo entre Cubas e Pandora cultiva ao máximo a noção de uma grande mãe de valores contraditórios. Ela anuncia: “levo na minha bolsa os bens e os males, e o maior de todos, a esperança, consolação dos homens”⁵⁷. Na sentença, os bens e os males têm igual presença. A expressão “o maior de todos” é ambígua, pois na sintaxe da oração não está claro se a esperança é o maior de todos os bens ou de todos os males. O senso comum considera a esperança um bem. Porém, tendo em vista a atitude ironicamente

⁵⁶ BOCAYUVA. O mito de prometeu e pandora e os princípios masculino e feminino nos primórdios, p. 55-56.

⁵⁷ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, VII, p. 633.

pessimista do protagonista, ter esperança também poderia considerar-se algo negativo. Pandora continua afirmando sua natureza contraditória: “eu não sou somente a vida; sou também a morte”. Ao revelar a Brás Cubas, “espera-te a voluptuosidade do nada”, Pandora cunha um horizonte próprio de discussão do problema filosófico do niilismo:

Caiu do ar? destacou-se da terra? não sei; sei que um vulto imenso, uma figura de mulher me apareceu então, fitando-me uns olhos rutilantes como o sol. Tudo nessa figura tinha a vastidão das formas selváticas, e tudo escapava à compreensão do olhar humano, porque os contornos perdiam-se no ambiente, e o que parecia espesso era muita vez diáfano. Estupefato, não disse nada, não cheguei sequer a soltar um grito; mas, ao cabo de algum tempo, que foi breve, perguntei quem era e como se chamava: curiosidade de delírio.

– Chama-me Natureza ou Pandora; sou tua mãe e tua inimiga.

Ao ouvir esta última palavra, recuei um pouco, tomado de susto. A figura soltou uma gargalhada, que produziu em torno de nós o efeito de um tufão; as plantas torceram-se e um longo gemido quebrou a mudez das coisas externas.

– Não te assustes – disse ela –, minha inimizade não mata; é sobretudo pela vida que se afirma. Vives; não quero outro flagelo.

– Vivo? – perguntei eu, enterrando as unhas nas mãos, como para certificar-me da existência.

– Sim, verme, tu vives. Não receies perder esse andrajo que é teu orgulho; provarás ainda, por algumas horas, *o pão da dor e o vinho da miséria*. Vives: agora mesmo que ensandeceste, vives; e se a tua consciência reouver um instante de sagacidade, tu dirás que queres viver.

Dizendo isso, a visão estendeu o braço, segurou-me pelos cabelos e levantou-me ao ar, como se fora uma pluma. Só então pude ver-lhe de perto o rosto, que era enorme. Nada mais quieto; nenhuma contorção violenta, nenhuma expressão de ódio ou ferocidade; a feição única, geral, completa, era a da impassibilidade egoísta, a da eterna surdez, a da vontade imóvel. Raivas, se as tinha, ficavam encerradas no coração. Ao mesmo tempo, nesse rosto de expressão glacial, havia um ar de juventude, mescla de força e viço, diante do qual me sentia eu o mais débil e decrepito dos seres.

– Entendeste-me? – disse ela, no fim de algum tempo de mútua contemplação.

– Não – respondi –, nem quero entender-te; tu és absurda, tu és uma fábula. 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. Natureza, tu? A Natureza que eu conheço é só mãe e não inimiga; não faz da vida um flagelo, nem, como tu, traz esse rosto indiferente, como o sepulcro. E por que Pandora?

– Porque levo na minha bolsa os bens e os males, e o maior de todos, a esperança, consolação dos homens. Tremes?

– Sim; o teu olhar fascina-me.

– Creio; eu não sou somente a vida; sou também a morte, e tu estás prestes a devolver-me o que te emprestei. Grande lascivo, espera-te *a voluptuosidade do nada*.

Quando esta palavra ecoou, como um trovão, naquele imenso vale, afigurou-se-me que era o último som que chegava a meus ouvidos; pareceu-me sentir a decomposição súbita de mim mesmo. Então, encarei-a com olhos súplices, e pedi mais alguns anos.

– Pobre minuto! – exclamou. – Para que queres tu mais alguns instantes de vida? Para devorar e seres devorado depois? Não estás farto do espetáculo e da luta? Conheces de sobejo tudo o que eu te deparei menos torpe ou menos aflitivo: o alvor do dia, a melancolia da tarde, a quietação da noite, os aspectos da terra, o sono, enfim, o maior benefício das minhas mãos. Que mais queres tu, sublime idiota?

– Viver somente, não te peço mais nada. Quem me pôs no coração esse amor da vida, senão tu? e, se eu amo a vida, por que te hás de golpear a ti mesma, matando-me?

– Porque já não preciso de ti. Não importa ao tempo o minuto que passa, mas o minuto que vem. O minuto que vem é forte, jucundo, supõe trazer em si a eternidade, e traz a morte, e parece como o outro, mas o tempo subsiste. 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 universal⁵⁸.

Pandora é uma figura ambígua. Mãe e inimiga, ela personifica a vida e a morte; tem olhos rutilantes como o sol e uma expressão glacial; alimenta o homem com o pão da dor e o vinho da miséria, mas lhe inculca a vontade de viver; traz na sua bolsa os bens e os males, e a esperança, que, como é de seu feitio, não deixa claro se é um bem ou um mal.

A conversa de Brás Cubas com Pandora remete a outro mito grego, aquele do rei Midas e do sábio Sileno apresentado por Nietzsche em *O nascimento da tragédia*. O monarca da Frígia procurou o célebre semideus, preceptor e companheiro de Dionísio, porque este adquiria conhecimentos especiais quando estava embriagado. A sabedoria trágica que, segundo o filósofo, Midas teria arrancado a Sileno pode ser lida como precursora da fala de Pandora e das negativas do defunto autor:

Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: – Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer o que seria mais salutar para ti não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer⁵⁹.

A Pandora do delírio e o Sileno do mito consideram o mundo um caos, a existência sofrimento e o homem finitude e efemeridade, de onde concluem que o melhor seria não ser ou então deixar de ser o quanto antes. Ambos, indiferentes com relação aos

⁵⁸ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, VII, p. 633-634. Grifos meus.

⁵⁹ NIETZSCHE. *O nascimento da tragédia*, §3, p. 36. Grifo original.

feitos dos homens e incapazes de conceber humanamente o mundo humano, jamais entenderão a ânsia do homem em viver.

Brás Cubas, ciente dos horrores da existência e do fundo caótico primordial da finitude, assume o sem sentido e tenta superar a máxima de Sileno. Antes a volúpia do aborrecimento que a voluptuosidade do nada – esta é a opção desse anti-herói, que jamais experimentara em vida a perspectiva do novilho, pois apenas preocupara-se, como uma onça bem servida, em saber se a presa era tenra ou não.

Por um lado, sendo a vitalidade ou o amor à vida a categoria a partir da qual pode-se interpretar Brás Cubas, a resposta do grande lascivo à pergunta de Pandora – “Que mais queres tu, sublime idiota?” – não poderia ser outra senão “Viver somente, não te peço mais nada”. Por outro lado, a compreensão da Natureza como “mãe e inimiga”, que só concede a vida para depois dar a morte, é o grande obstáculo que emperra os caminhos possíveis de Brás Cubas até a ação, o condenando à paralisia da vontade, pois a maior felicidade – não ter nascido – é inacessível aos mortais:

A voluptuosidade do nada: eis o fundamento daquela “sensação única” que, mais adiante na narrativa, Brás Cubas identificaria como uma das “sensações mais sutis desse mundo e daquele tempo”, a “volúpia do aborrecimento” (MP, XXV). Diante da constatação do caráter insuperavelmente ambíguo de tudo que é, o que resta a um grande lascivo como Brás Cubas senão a tentativa de escapar a essa ambiguidade refugiando-se no nada? Se tudo o que é tende inexoravelmente a não ser, só o que, por definição, já sempre não é pode sustentar a plena identidade consigo mesmo. Tendo em vista que Brás Cubas só reconhece como natural e desejável aquilo que permanece sempre idêntico a si mesmo, nada que é pode lhe satisfazer. Assim, se o aborrecimento, se o tédio, se nada fazer aparecerá como a única resposta existencial condizente com a sua visão da Natureza, fazer nada – denunciar, amplificar e antecipar o movimento de nadificação do nada em meio ao que é – aparecerá como a única ação que lhe resta diante da impossibilidade de nada fazer absolutamente⁶⁰.

Se todo vir-a-ser é simultaneamente um vir-a-não-ser, nada distinguiria viver de morrer. Eis o que Brás Cubas não consegue suportar. Essa concepção da natureza como mãe e inimiga e da vida como uma luta perpétua destituída de qualquer objetivo já foi considerada por muitos uma versão machadiana da metafísica de Schopenhauer⁶¹. Como mãe, ela se manifesta no fenômeno e na realização da vontade de viver, atrai e seduz, convida e arrasta; como inimiga, ela nos joga numa luta incessante que só traz dor e sofrimento, aterrorizando o

⁶⁰ PESSOA. *A segunda vida de Brás Cubas*, p. 196.

⁶¹ Cf. FAORO. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*, p. 424; MURICY. *Machado de Assis, um Intempestivo?*, p. 16-17; GLEDSON. *Machado de Assis: ficção e história*, p. 303; GLEDSON. *Machado de Assis: impostura e realismo*, p. 148.

Brás Cubas moribundo. É no delírio da morte, quando a vontade individual aniquila-se na vontade universal, que esta se revela a Brás Cubas como essência do mundo, como dor. E qualquer tentativa de aliviar a dor ou satisfazer o desejo revela-se, no fim, infrutífero, porque leva à saciedade e ao tédio, instituindo-se, a partir daí, outro ciclo de busca que leva novamente à dor e ao tédio.

Não obstante, vale lembrar que a tragicomédia machadiana não encena a vida tal como a compreendeu o filósofo alemão. *Memórias póstumas*, assim como os outros romances de Machado, não endossa o pessimismo de *O mundo como vontade e como representação*, mas sim o reinterpreta sob a pena da galhofa. Se o delírio pode ser considerado um texto schopenhaueriano, ele o é na medida em que ironiza a filosofia de Schopenhauer:

Ora o cômico machadiano abunda em explicações, porém subtrai-lhes o propósito consolador. Pelo contrário: detecta e realça discrepâncias e incongruências, acasos e acidentes, e deixa a nu a falta de finalidade. Não formam, essas explicações, uma filosofia – são genuínos despropósitos, a valorizar nessa mesma qualidade. O mais conhecido deles, a Pandora que aparece no delírio de Brás Cubas, é a paródia negra de todas as figuras providencialistas, incluindo o *intelligent design*: mãe e inimiga, causa o sofrimento e o desejo de viver⁶².

Causa-me estranhamento o fato de que *Memórias póstumas de Brás Cubas* costume ser considerada uma obra pessimista, tendo em vista que se trata de uma tragicomédia, com personagens e ações cômicas. Ainda que o defunto autor tenha rabugens de pessimismo e escreva com a tinta da melancolia, tanto sua morte quanto sua vida recebem tratamentos humorísticos. No fim das contas, o alvo das comédias machadianas é sempre a vaidade humana, que sobressai até mesmo no delírio⁶³.

4.2.4. Das negativas

A explicitação da noção machadiana de niilismo como “voluptuosidade do nada” culmina no capítulo CLX, “Das Negativas”, que, longe de ter um estatuto à parte, seria a intensificação drástica dos dinamismos anteriores, que giram em torno dos prós e contras da

⁶² BAPTISTA. Mas este capítulo não é sério, p. 2.

⁶³ Cf. CALDWELL. *Machado de Assis: the Brazilian master and his novels*, p. 73-85.

vida de Brás, com a particularidade satírica de que os primeiros não são melhores do que os últimos, aos quais se adicionam⁶⁴.

Nesse último capítulo de suas memórias, o defunto autor se revolta contra os limites da finitude. Sanhoso, ele nos relata tudo o que não foi e não fez, gabando-se de nunca ter precisado trabalhar e de não ter tido filhos, convertendo a soma dos déficits e superávits em um pequeno saldo:

Este último capítulo é todo de negativas. Não alcancei a celebridade do emplasto, não fui ministro, não fui califa, não conheci o casamento. Verdade é que, ao lado dessas faltas, coube-me a boa fortuna de não comprar o pão com o suor do meu rosto. Mais; não padeci a morte de D. Plácida, nem a semidemência do Quincas Borba. Somadas umas coisas e outras, qualquer pessoa imaginará que não houve míngua nem sobra, e conseqüentemente que saí quite com a vida. E imaginará mal; porque ao chegar a este outro lado do mistério, achei-me com um pequeno saldo, que é a derradeira negativa deste capítulo de negativas: – Não tive filhos, não transmiti a nenhuma criatura o legado da nossa miséria⁶⁵.

Se o discurso do narrador for tomado a sério, é possível considerá-lo uma negação sistemática de todos os valores que prendem o homem à vida em sociedade – uma vontade de nada. O orgulho de não ter tido filhos, de não ter propiciado a alguém a maior ventura dada aos mortais – viver – o colocaria na mesma perspectiva de Pandora e Sileno: o melhor seria não ter nascido.

Já o fato de não ter comprado o pão com o suor do próprio rosto é uma vantagem óbvia para um rentista de uma sociedade escravocrata. Porém, do ponto de vista implícito e adverso da ética burguesa do trabalho – que valoriza a meritocracia – ou ainda da doutrina cristã – “Comerás o teu pão com o suor do teu rosto, até que voltes à terra de que foste tirado”⁶⁶ – é mais “outro sinal de menos, outra maneira de não ser”⁶⁷.

Seria possível concluir que todos os esforços do narrador foram no sentido de negar a possibilidade de o homem, após a descoberta da finitude, encontrar qualquer sentido para a vida que pudesse propiciar uma superação da melancolia a que a humanidade estaria condenada⁶⁸.

Também é possível avaliar que “Das Negativas” aponta o sofrer como predicado inseparável da vida, remetendo assim a Schopenhauer e ao seu ponto de partida ético-

⁶⁴ Cf. SCHWARZ. *Um mestre na periferia do capitalismo*, p. 205-206.

⁶⁵ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, CLX, p. 758.

⁶⁶ BÍBLIA. Gênese, 3, 19, p. 51.

⁶⁷ SCHWARZ. *Um mestre na periferia do capitalismo*, p. 204.

⁶⁸ Cf. PESSOA. *A segunda vida de Brás Cubas*, p. 218-219.

filosófico, segundo o qual “toda vida é sofrimento”. O desfecho das *Memórias Póstumas* seria, assim, a constatação de uma miséria universal: a guerra dos apetites e dos ódios, a destruição recíproca dos seres e das coisas. A implacável desmistificação machadiana do sentimentalismo romântico deixaria entrever o fundo niilista, redutor de tudo a uma relação de vida e morte que necessariamente termina em nada.

O último capítulo de *Memórias póstumas*, que parece profundamente pessimista e niilista, nos expõe à hipótese de que a vida pode não ter sentido. Contudo, apresenta uma clara intertextualidade com *Tristram Shandy*, obra marcada por espalhafatosa ironia. A derradeira negativa de Brás Cubas assemelha-se a uma irônica fala do personagem Cabo Trim: “Eu não tenho esposa nem filho – Eu não posso ter sofrimentos nesse mundo”⁶⁹. Sterne, por sua vez, parodia seu predecessor Robert Burton: “Não tenho esposa ou filhos, bons ou maus, a quem prover”⁷⁰.

Uma paródia de paródias não pode ser levada a sério. Não obstante, como tenho tentado demonstrar, a prosa machadiana é ambígua e perspectivista, escapando às rotulações e catalogações fáceis. Tentando superar esse impasse da mútua exclusão, Alfredo Bosi alerta que a força crítica do defunto autor não se exerce numa única direção, nem se aplica a um só ponto, ainda que nas negativas sobressaia uma perspectiva niilista:

A derradeira confissão é o capítulo radical das negativas, que soaria inverossímil se posto na boca frívola de um personagem oco, ou apenas preenchido pelas suas características de proprietário e herdeiro. As lembranças, fazendo-se estrategicamente póstumas, puderam ser autodestrutivas até o limite do niilismo⁷¹.

Se para os pessimistas e niilistas não houve, até hoje, nenhum outro sentido para o homem, e sua existência sobre a Terra não se apresenta senão como um deplorável absurdo, uma aventura desprovida de finalidade, um grande “em vão”, ao qual falta qualquer horizonte de sentido, Brás Cubas oferece a sua obra como um sentido justificador: perenizar o que por si só é fugaz, narrar para não morrer.

O desfecho de *Memórias póstumas* de certa forma soluciona a trama na anulação, como se o nada pudesse ter sentido e fosse uma meta. Para Brás Cubas, se todos vão morrer, só resta a voluptuosidade do nada. As negativas seriam, portanto, um ajuste de contas com a

⁶⁹ “I have neither wife or child – I can have no sorrows in this world”. STERNE. *The life and opinions of Tristram Shandy, gentleman*, p. 189.

⁷⁰ “I have no wife nor children good or bad to provide for”. BURTON. *Anatomy of melancholy*, p. 43.

⁷¹ BOSI. *Brás Cubas em três versões*, p. 44-45.

própria existência, a afirmação do próprio discurso ficcional, que, assumindo a função do emplastro, cura o leitor da melancolia com a pena da galhofa.

Certamente, não se trata de fornecer elementos para uma superação do niilismo, pois o que Brás Cubas oferece não é uma perspectiva salvacionista, mas sim a revelação do niilismo em toda sua plenitude e em todas as suas possibilidades – ele faz da falta de fundamento o objetivo de uma afirmação, saindo da vida com um pequeno saldo. O irônico é que, no ato mesmo de negar a vida, o defunto autor a afirma com a criação de uma obra.

Na prosa de Brás Cubas, o niilismo – que de outro ponto de vista seria doloroso e frustrante – aparece como perspectiva a ser galhofada. Ele tem a habilidade de interpretar as dores do mundo de uma maneira que lhe traga mais prazer do que dor – assim como o prazer das dores velhas de Bento Santiago, que veremos a seguir.

4.3. A condição casmurra de Bento Santiago: o prazer das dores velhas

Dom Casmurro foi publicado originalmente no formato livro, marcando o fim da era de folhetins machadianos. Os 2000 exemplares da primeira edição – tiragem inicial volumosa e até então inédita para os romances do autor – chegaram ao Rio de Janeiro em janeiro de 1900 com atraso de um mês em relação à data prevista⁷².

Enquanto quase todos os romances anteriores – a única exceção é *Ressurreição* – foram inicialmente publicados em folhetins, apenas fragmentos do que viriam a ser os capítulos III, IV, V e VII do romance foram publicados com o título “Um agregado (Capítulo de um Livro Inédito)” no jornal *República* do dia 15 de novembro de 1896, coincidindo com o sétimo aniversário da proclamação da República⁷³.

Dom Casmurro, autor ficcional da obra homônima, é um advogado itaguaiense chamado Bento de Albuquerque Santiago. Pressupõe-se que ele escreveu o livro em 1889, mas o principal do enredo se passa entre 1857 e 1872, período que corresponde ao apogeu do Segundo Reinado e ao próprio período de formação do jovem Machado de Assis. A história mostra a composição política, ideológica e religiosa do Segundo Reinado. O microcosmo familiar dos Santiago representa uma ordem social conservadora, empenhada numa tentativa dolorosa, fracassada e autodestruidora de conservar seu poder e sua autoconfiança. A data da morte de Escobar marcaria com bastante exatidão o fim do período da “conciliação”. No início de 1871 foi formado o gabinete Rio Branco (mencionado durante o velório do personagem), que em 28 de setembro daquele ano promulgaria a Lei do Ventre Livre:

Encontraremos provas conclusivas de que Machado via esse período como definido por uma palavra que, originalmente, possuía sentido mais restrito – Conciliação. Normalmente, na história política do Brasil, o termo se refere à conciliação entre os dois partidos políticos, posta em execução pelo marquês de Paraná em 1853; procurarei argumentar que Machado via a conciliação como um abrandamento conveniente de políticas diversas dentro da oligarquia dominante, favorecido pela expansão econômica dos anos 1850 e 1860, expansão baseada na crescente importância da cultura cafeeira. Nessa atmosfera, era possível ignorar controvérsias políticas ou encará-las com o desdém de Bento. Mesmo neste caso, no entanto, não devemos tomar muito a sério sua atitude [...] Machado encarava o ano de 1871 – também decisivo em *Quincas Borba* e *Esau e Jacó* –, como produtor das primeiras divergências e dificuldades sérias no âmbito da oligarquia, que governava com relativa estabilidade desde os anos 1850. Era o fim da Conciliação, na

⁷² Cf. GUIMARÃES. *Os leitores de Machado de Assis*, p. 238.

⁷³ O conto não foi incluído na *Obra completa, em quatro volumes*, mas consta da edição crítica de *Dom Casmurro* organizada por Maximiano de Carvalho e Silva.

acepção ampla do termo a que se aludiu acima. No nível do romance, a morte de Escobar ocasiona o fim do relacionamento feliz, ainda que um tanto incestuoso, das duas famílias, e o passado como um todo é reexaminado pela ótica da desconfiança e da recriminação⁷⁴.

Deixo de lado, nesta tese, a contextualização histórica e outros temas amplamente abordados pela fortuna crítica, como a análise do suposto adultério de Capitu, a intertextualidade com Shakespeare, as relações pai-filho, a amizade ou relação homoerótica com Escobar e as implicações do narrador enganoso (tema que será discutido na próxima seção). Importa, aqui, avaliar como o fato de o passado do narrador ser reexaminado pela ótica da desconfiança e da recriminação pode nos esclarecer a respeito do niilismo na prosa machadiana. Para alcançar esse objetivo, esta seção se divide em três subseções: a primeira explica o que é a condição casmurra; na sequência, mostro que o ciúme foi o fator que levou Bento ao ressentimento, que é uma das formas de niilismo; por fim, avalio o ressentimento como característica fundadora da condição casmurra.

Antes de seguir adiante, faço apenas duas breves observações a respeito da caracterização de Bento como um narrador enganoso e irônico. Já no primeiro capítulo, o personagem pode ser visto dissimulando sua opinião sobre os maus versos – “São muito bonitos” – para, logo depois, aparecer escondido atrás da porta em sua primeira reminiscência. Quase todos os passos do protagonista são dissimulados: omite de Capitu o que ouvira atrás da porta; esconde da mãe e de toda a família a paixão por Capitu e a hostilidade ao seminário; arma a cumplicidade de José Dias com motivações falsas; as viagens à Europa após a separação de Capitu eram feitas com o intuito de simular normalidade no matrimônio e enganar a opinião pública etc. Esse personagem para quem a dissimulação era tudo perece e dá a vez ao narrador que publica suas memórias e revela seu próprio vexame: “Vá, diga-se tudo”⁷⁵. Essa sanha de tudo dizer é motivada por ressentimento, como será visto adiante.

Ao passo que o advogado ressentido acaba por repudiar o cômico, substituindo-o por uma amarga e negra ironia, o livro torna-se palco sutil que destrói a tragédia que nele livremente se encena. Sozinho, sem autoridade que confirme a sua história, Bento acaba com um simulacro de tragédia, para sempre incapaz de saber o que se passou na própria vida⁷⁶.

O estilo tragicômico de *Dom Casmurro* se assemelha aos dois principais estilos que, no século XVIII, eram contrapostos na duplicidade doentia do narrador hipocondríaco

⁷⁴ GLEDSON. *Machado de Assis: impostura e realismo*, p. 87.

⁷⁵ ASSIS. *Dom Casmurro*, LXXXV, p. 1019.

⁷⁶ Cf. BAPTISTA. Mas este capítulo não é sério, p. 2.

autorreflexivo. Um deles é sério e elevado, com traços líricos, trágicos e épicos; enquanto o outro é cômico e baixo, irônico e amável nas situações apenas ridículas, e sarcástico e maledicente, nas horríveis:

A justaposição dos dois na pena de Dom Casmurro como tradução contínua de estilo alto pelo estilo baixo e vice-versa relativiza e dissolve as unidades de sentido figuradas em um e em outro. Quando o cômico traduz o elevado trágico e o ridículo baixo é equiparado à seriedade grave, o efeito imediato é a suspensão do sentido unívoco do que se lê. A dissonância ora humorada, ora irônica, produz a suspensão do sentido como indeterminação que também pode, evidentemente, ser traduzida pelo leitor como “ceticismo”, “relativismo” e “niilismo”⁷⁷.

João Adolfo Hansen avalia que essa aplicação da técnica do narrador hipocondríaco como duplicidade de caráter garante a possibilidade de encenar para o leitor perspectivas conflitantes, contrárias, contraditórias, autoparódicas e construídas em abismo, revelando uma nítida ironia autoral, mas sem que o leitor possa saber imediatamente se a ironia é do autor ficcional, Dom Casmurro, ou do autor real, Machado de Assis.

4.3.1. A condição casmurra: o bicho-homem interiorizado

A primeira cena das memórias de juventude de Bento Santiago se passa numa tarde clara e fresca de novembro de 1857, momento que teria marcado o verdadeiro princípio da vida de Bentinho, ou melhor, o marco-zero da memória de Dom Casmurro: “tudo o que sucedera antes foi como o pintar e vestir das pessoas que tinham de entrar em cena, o acender das luzes, o preparo das rabeças, a sinfonia... Agora é que eu ia começar a minha ópera”⁷⁸. O título do capítulo, “A denúncia”, indica sua força negativa na memória do narrador. Ele tinha 15 anos e se escondeu atrás da porta ao ouvir o próprio nome e, sem ser notado, acompanhou a conversa sobre a sua ida ao seminário. Esse episódio é essencial para a narrativa, “pois permite a Bentinho uma compreensão do mundo dos adultos, que rege o seu”⁷⁹, ilustrando a “posição complexa e asfíxiante do adolescente ao querer seu lugar ao sol dentro da rigidez da

⁷⁷ HANSEN. *Dom Casmurro: simulacro & alegoria*, p. 147.

⁷⁸ ASSIS. *Dom Casmurro*, VIII, p. 938.

⁷⁹ GLEDSON. *Machado de Assis: impostura e realismo*, p. 51.

comunidade burguesa e aristocratizante do fim do século”⁸⁰, lançando a semente para o nascimento do Dom Casmurro. Antes de avaliarmos a transformação de um em outro, vejamos algumas possibilidades de leitura do nome e dos sobrenomes desse personagem crucial.

Bento, “o que foi abençoado”, é o nome do santo padroeiro da Europa e patriarca dos monges ocidentais. Nome apropriado para o menino cujo nascimento foi considerado um milagre e, por isso mesmo, foi prometido à carreira eclesiástica. Ele ainda pode ser considerado abençoado no sentido figurado de ser favorecido pela fortuna.

O apelido Bentinho designa um tipo de escapulário, objeto de devoção composto geralmente por dois saquinhos ou pedaços quadrados de pano, contendo orações escritas, ou uma relíquia, ou outros elementos, que os devotos trazem pendentes à altura do peito e nas costas. Alcinha irônica para quem prometia centenas e milhares de orações e quase nunca cumpria.

O primeiro sobrenome, Albuquerque, pode referir-se ao famoso Dom Afonso de Albuquerque, “o Terrível”, que fundou o império português na Índia e lutou na Itália e na África contra os turcos. Quando ele morreu, seu corpo foi envolto no manto da Ordem Militar de Santiago, ou, como era formalmente escrito, Sant-Iago, isto é, São Tiago, um dos doze apóstolos de Jesus Cristo⁸¹. Martirizado em 44 da nossa era, foi feito santo e chamado Santiago Maior para diferenciá-lo de outro discípulo de mesmo nome, conhecido como Santiago Menor.

A Ordem de Santiago foi fundada para combater os muçulmanos e guardar as fronteiras dos reinos cristãos da Península Ibérica. São Tiago era considerado o protetor do exército português até a crise de 1383-1385 (período de guerra civil também conhecido como Interregno, uma vez que não existia rei no poder), quando o seu brado foi substituído pelo de São Jorge, trazido pelos ingleses contra as hostes espanholas. Reza a lenda – citada por Miguel de Cervantes – que Santiago teria aparecido miraculosamente em vários combates travados em Espanha durante a Reconquista Cristã, sendo a partir de então apelidado de “Mata-Mouros”. “Santiago e cerra Espanha” tornou-se, então, o grito de guerra dos primeiros espanhóis e portugueses⁸².

Santiago ainda pode ser lido como uma simbolização da dualidade que há no personagem: ele é parte santo e parte Iago (o mal, o diabo) – qualidades em guerra por sua

⁸⁰ SANTIAGO. Retórica da verossimilhança, p. 127.

⁸¹ Cf. CALDWELL. *O Otelo brasileiro de Machado de Assis*, p. 66-67.

⁸² Cf. SAAVEDRA. *Dom Quixote de la Mancha*, p. 607.

alma⁸³. O próprio narrador nos diz haver um “par casado” de virtudes dentro de si, uma boa e outra má:

Não só as belas ações são belas em qualquer ocasião, como são também possíveis e prováveis, pela teoria que tenho dos pecados e das virtudes, não menos simples que clara. Reduz-se a isto que cada pessoa nasce com certo número deles e delas, aliados por matrimônio para se compensarem na vida. Quando um de tais cônjuges é mais forte que o outro, ele só guia o indivíduo, sem que este, por não haver praticado tal virtude ou cometido tal pecado, se possa dizer isento de um ou de outro; mas a regra é dar-se a prática simultânea dos dois, com vantagem do portador de ambos, e alguma vez com resplendor maior da Terra e do Céu. É pena que eu não possa fundamentar isto com um ou mais casos estranhos; falta-me tempo⁸⁴.

A teoria de Bento Santiago é uma adaptação da já mencionada dualidade anjo/besta encontrada na Bíblia e na antropologia filosófica de Pascal, segundo a qual o caos de contradições em que consistem os homens é devido à participação em seu ser de duas realidades: a perfeita (sobrenatural) e a corrupta (natural). Nem anjo, nem animal, o ser humano vive numa circunstância existencial dilacerada, na tensão entre virtude e pecado: Santo e Iago, Bento e Casmurro. Sofrendo com essa tensão, Bento Santiago quer tornar-se senhor de si. Sentindo-se derrotado e inadvertidamente desarmado e indefeso diante da suposta traição e ingratidão daqueles a quem teria dispensado benefícios e proteção – sua esposa (Capitu) e seu melhor amigo (Escobar) –, ele os transforma em culpados pela existência de seus próprios impulsos bestiais, suas mais fortes pulsões. Assim, converte-se em Dom Casmurro, que por sua vez reconstrói Bentinho retrospectivamente:

A paixão de Santiago, embora tão intensa quanto a de Otelo, não explode em incêndio cego e ardente: queima em combustão lenta e inextinguível que encarquilha e embrutece a parte generosa de sua natureza até que não reste o menor lastro de Bento, e ele seja todo Casmurro⁸⁵.

No primeiro capítulo, que explica o título do livro, o narrador conta que uma noite destas, vindo da cidade para o Engenho Novo, encontrou no trem da Central um rapaz do bairro que ele conhecia de vista. Durante a curta viagem, enquanto o vizinho recitava versos, Bento fechou os olhos três ou quatro vezes; tanto bastou para que o poeta interrompesse a leitura e metesse os versos no bolso:

⁸³ Cf. CALDWELL. *O Otelo brasileiro de Machado de Assis*, p. 68-69. Segundo a autora, a fortuna crítica de Shakespeare costuma considerar o personagem Iago como a personificação do mal.

⁸⁴ ASSIS. *Dom Casmurro*, LXVIII, p. 1005.

⁸⁵ CALDWELL. *O Otelo brasileiro de Machado de Assis*, p. 162.

- Continue – disse eu, acordando.
- Já acabei – murmurou ele.
- São muito bonitos.

Vi-lhe fazer um gesto para tirá-los outra vez do bolso, mas não passou do gesto; estava amuado. No dia seguinte entrou a dizer de mim nomes feios, e acabou alcunhando-me *Dom Casmurro*. Os vizinhos, que não gostam dos meus hábitos reclusos e calados, deram curso à alcunha, que afinal pegou. Nem por isso me zanguei. Conte a anedota aos amigos da cidade, e eles, por graça, chamam-me assim, alguns em bilhetes: “Dom Casmurro, domingo vou jantar com você”. – “Vou para Petrópolis, Dom Casmurro; a casa é a mesma da Renânia; vê se deixas essa caverna do Engenho Novo, e vai lá passar uns quinze dias comigo”. [...] Não consultes dicionários. *Casmurro* não está aqui no sentido que eles lhe dão, mas no que lhe pôs o vulgo de homem calado e metido consigo. *Dom* veio por ironia, para atribuir-me fumos de fidalgo. Tudo por estar cochilando! Também não achei melhor título para a minha narração; se não tiver outro daqui até ao fim do livro, vai este mesmo. O meu poeta do trem ficará sabendo que não lhe guardo rancor⁸⁶.

Precisamos nos ater a quatro consequências dessa passagem crucial do capítulo inaugural. Primeiramente, com essa ardilosa tentativa de dissuadir seu interlocutor de consultar o dicionário, o narrador pretende arrogar a posição de único árbitro dos sentidos coletivos, capaz de fornecer todos os detalhes necessários para a compreensão da obra, deixando o leitor à sua mercê. Mas o que acontece se o desobedecermos e consultarmos dicionários? Hellen Caldwell alerta que o leitor que desobedecesse a essa imperativa orientação para a leitura encontraria nos dicionários um sentido inconveniente para um autor tão cioso de sua honra: “aquele que é teimoso, implicante, cabeçudo”⁸⁷. Considerando-se que o narrador conta a sua história advogando em causa própria, é preciso, desde a primeira linha, que essa história convença o leitor, fazendo-o aceitar o seu ponto de vista, que é, enfim, o único ao qual temos acesso, já que os outros personagens não publicaram suas memórias. Nesse sentido, teimoso e cabeçudo – que porventura sejam os sentidos que o poeta do trem tinha em mente – desqualificariam o narrador, que prefere o sentido mais nobre de indivíduo ensimesmado.

Em segundo lugar, não podemos perder de vista que temos aqui uma dinâmica de esvaziamento de sentido, na medida em que o título da obra não passa de mera alcunha; além do mais, deslocada em relação ao sentido dicionarizado e que, por fim, só se conserva como título na falta de outro melhor. Não haveria, pois, um sentido consistente e positivo para a

⁸⁶ ASSIS. *Dom Casmurro*, I, p. 931. Grifo original.

⁸⁷ CALDWELL. *O Otelo brasileiro de Machado de Assis*, p. 20-21. Cf. CASMURRO. In: HOUAISS. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa 3.0*, s. p.

obra, indicando um espírito destrutivo em relação ao mundo circundante e ao próprio eu – niilismo.

Em terceiro lugar, se o irônico narrador não guarda rancor do poeta do trem, a recíproca não é verdadeira. Este último, ressentido com a indiferença do vizinho – situação cujas consequências poderiam não ter ultrapassado os limites do comboio –, acaba por se vingar com a criação da alcunha, que foi assimilada pelos convivas de Bento e por ele mesmo. E assim o apelido “vai atingir a posição talvez mais destacada que um nome possa ocupar: o título de um livro”⁸⁸.

Por fim, se Bento Santiago não guardou rancor do poeta do trem, não se pode dizer o mesmo em relação a Capitu, de quem ele guarda profundo ressentimento. Mas antes de entrarmos nesse assunto – ao qual será dedicada a última subseção – avaliemos mais detidamente a condição casmurra do velho memorialista.

Após explicar o título, no segundo capítulo, o narrador esclarece os motivos que lhe põem a pena na mão. Ele conta que um dia, há bastantes anos, lembrou-se de reproduzir no Engenho Novo a casa em que foi criado na antiga Rua de Matacavalos, dando-lhe o mesmo aspecto e economia daquela outra, que foi demolida:

O meu fim evidente era atar as duas pontas da vida, e restaurar na velhice a adolescência. Pois, senhor, não consegui recompor o que foi nem o que fui. Em tudo, se o rosto é igual, a fisionomia é diferente. Se só me faltassem os outros, vá; um homem consola-se mais ou menos das pessoas que perde; mas falta eu mesmo, e esta lacuna é tudo. O que aqui está é, mal comparando, semelhante à pintura que se põe na barba e nos cabelos, e que apenas conserva o hábito externo, como se diz nas autópsias; o interno não aguenta tinta. Uma certidão que me desse vinte anos de idade poderia enganar os estranhos, como todos os documentos falsos, mas não a mim. Os amigos que me restam são de data recente; todos os antigos foram estudar a geologia dos campos-santos. Quanto às amigas, algumas datam de quinze anos, outras de menos, e quase todas creem na mocidade. Duas ou três fariam crer nela aos outros, mas a língua que falam obriga muita vez a consultar os dicionários, e tal frequência é cansativa.

Entretanto, vida diferente não quer dizer vida pior; é outra coisa. A certos respeitos, aquela vida antiga aparece-me despida de muitos encantos que lhe achei; mas é também exato que perdeu muito espinho que a fez molesta, e, de memória, conservo alguma recordação doce e feiticeira. Em verdade, pouco apareço e menos falo. Distrações raras. O mais do tempo é gasto em hortar, jardinar e ler; como bem e não durmo mal⁸⁹.

A citação acima revela um senso de seu próprio vazio e uma precária autocompreensão de sua própria identidade, remetendo ao niilismo enquanto condição

⁸⁸ GUIMARÃES. *Os leitores de Machado de Assis*, p. 216.

⁸⁹ ASSIS. *Dom Casmurro*, II, p. 932.

psicológica. Segundo Nietzsche, este ocorre quando se reconhece a nulidade de buscar um sentido em todo acontecer, de buscar uma totalidade ou sistematização dos acontecimentos e, finalmente, com a consciência de que com o devir nada é atingido, nada é alcançado⁹⁰. Essa compreensão de que com o devir nada é alcançado e que sob todo devir não vige nenhuma grande unidade – não consegue atar as duas pontas da vida – leva o narrador a condenar o seu passado e buscar como via de escape a criação de sua autobiografia: “convém lembrar que Bento é advogado de profissão, calejado não só em manipular os fatos para provar suas alegações, ao invés de buscar a verdade, mas em empregar todo um sistema legal, comodamente complexo, que pode proporcionar um substituto à própria existência”⁹¹.

O narrador, dotado de pulsão fisiopsicológica para a autodesintegração (“falto eu mesmo”) e incapaz de aceitar a inexorabilidade do tempo, decide reviver o passado e deitar ao papel as suas reminiscências, em uma tentativa de dar sentido ao presente. Por conseguinte, a condição casmurra do narrador é fundamentalmente caracterizada pela sua ruptura com a vida exterior e o seu distanciamento do devir do tempo, de modo a problematizar a vida ativa na dimensão temporal, como ocorre com Brás Cubas e Conselheiro Aires:

O divórcio temporal de Dom Casmurro com o mundo se manifesta na sua desatualização lexical e na reduzida interação com mulheres. As mulheres em Machado representam a vida. Associam-se pois às dimensões fundamentais desta última, entre as quais se destaca a temporalidade. Bento Santiago, o autor casmurro, situa-se como que fora do devir. Na passagem demonstra desinteresse pela atualização lexical a que a interação com a mulher obriga. A sua referência ao cansativo uso frequente do dicionário que seria necessário para atualizar-se anuncia outra sua característica: o tédio ao esforço e à ação, a *natureza debilitada de sua vida prática* que se intensifica sobretudo após a sua separação de Capitu⁹².

Maia Neto avalia que, enquanto o tema da finitude nas *Memórias póstumas* enfatiza a ação destruidora do tempo (morte miserável dos projetos e das pessoas), em *Dom Casmurro*, o problema da finitude deriva de alterações de perspectivas que atribuem significados distintos às experiências. A finitude objetiva das coisas daria lugar à finitude subjetiva dos significados:

A distância que Dom Casmurro verifica entre sua vida atual e a vida no Andaraí e na Glória não é tanto o resultado de mortes e misérias (fragilidade das coisas do mundo), mas o resultado da inversão radical de *significado*

⁹⁰ Cf. NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, p. 46-48.

⁹¹ GLEDSON. *Machado de Assis: impostura e realismo*, p. 83.

⁹² MAIA NETO. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, p. 135. Grifo meu.

ocasionada por sua mudança de perspectiva e pela sua *opinião* – não – fundamentada em razões decisivas, possivelmente falsa, possivelmente verdadeira – da traição de Capitu⁹³.

Haveria, pois, uma modificação no tema da precariedade da vida. Enquanto Brás Cubas sofre com as misérias e flagelos das dores do mundo, Bento padece da fragilidade do espírito humano, inteiramente dependente de juízos precários que variam em função de circunstâncias gratuitas, aparências e impressões contraditórias da vida social. Se há um fundo jansenista a explicar o pessimismo de Bento, não é possível compreendê-lo sem, justamente, ter em vista não ser esta vida mais que a falta, constante e radical, de algo que lá foi e ficou, perdido num tempo ou num lugar ideal.

A tarefa da memória, quando dominada pelo niilismo, passa ser a de organizar e propagar as forças reativas. Porventura a fim de dissimular a real motivação de sua obra, o narrador declara que escreveu o livro como um passatempo qualquer, que, ao apressar a passagem de um espaço de tempo sentido como vazio, pois que privado de sentido, o libertaria do tédio:

Ora, como tudo cansa, esta monotonia acabou por exaurir-me também. Quis variar, e lembrou-me escrever um livro. Jurisprudência, filosofia e política acudiram-me, mas não me acudiram as forças necessárias. Depois, pensei em fazer uma *História dos Subúrbios*, menos seca que as memórias do padre Luís Gonçalves dos Santos, relativas à cidade; era obra modesta, mas exigia documentos e datas, como preliminares, tudo árido e longo. Foi então que os bustos pintados nas paredes entraram a falar-me e a dizer-me que, uma vez que eles não alcançavam reconstituir-me os tempos idos, pegasse da pena e contasse alguns. Talvez a narração me desse a ilusão, e as sombras viessem perpassar ligeiras, como ao poeta, não o do trem, mas o do *Fausto*: “Aí vindes outra vez, inquietas sombras...?”.

Fiquei tão alegre com essa idéia, que ainda agora me treme a pena na mão. Sim, Nero, Augusto, Massinissa, e tu, grande César, que me incitas a fazer os meus comentários, agradeço-vos o conselho, e vou deitar ao papel as reminiscências que me vierem vindo. Deste modo, viverei o que vivi, e assentarei a mão para alguma obra de maior tomo⁹⁴.

Em defesa do narrador, pode-se afirmar que o tédio, indicativo de que algo está errado, pode ser um estímulo à ação, e, assim, muitas vezes encoraja a criatividade, que serve como antídoto. Apesar disso, o gracejo acima oferece uma explicação falaciosa, visto que não há qualquer relação causal entre o impulso indeterminado de fugir ao tédio e essa ocupação precisa que é a composição de um livro autobiográfico. Considerando-se que a alegada

⁹³ MAIA NETO. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, p. 138. Grifos originais.

⁹⁴ ASSIS. *Dom Casmurro*, II, p. 932-933. Grifos originais.

motivação para escrever e a obra estão desconectadas, precisamos buscar outra causa – o ressentimento. Um detalhe que não pode passar despercebido e serve de argumento para a tese de que Casmurro escreve por ressentimento, para condenar a fragilidade do espírito humano e a suposta traição de Capitu, é a presença dos bustos de Nero, Augusto, Massinissa e César, todos eles monarcas vítimas de traição.

Bento Santiago, irritado espectador de tudo o que passou, trata o passado como um erro que se refuta, ou como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa: ele “se vingue de não poder voltar para trás”⁹⁵. Nesse sentido, o último verso do soneto que não compôs em sua juventude resume bem a condição casmurra: “Perde-se a vida, ganha-se a batalha!”⁹⁶. Bento destruiu a própria família e perdeu a vida que tinha, mas vingou-se com a escrita de suas memórias. Ganhou a batalha?

4.3.2. O ciúme como protoforma do ressentimento

É conhecido o pendor do narrador casmurro pela exageração e supervalorização dos próprios sentimentos. Bento é um desses lunáticos machadianos que se entregam a uma ideia fixa – no caso o ciúme – como a única chave para o entendimento de tudo. O seu antecessor, Brás Cubas, já alertava que uma ideia fixa leva a uma obstrução na visão, sendo mais grave do que um cisco no olho: “Deus te livre, leitor, de uma idéia fixa; antes um argueiro, antes uma trave no olho”⁹⁷.

Em *Genealogia da moral*, seis anos após a publicação de *Memórias póstumas*, Nietzsche endossava o alerta do defunto autor, ao explicar que o sistema nervoso e intelectual fica hipnotizado por essas “ideias fixas”, indelévels, onipresentes e inesquecíveis, de tal modo que a pessoa com ideia fixa torna-se escrava de seus próprios afetos e de sua crença despótica⁹⁸.

O ciúme e o ressentimento, isto é, a vontade de Bento de tornar Capitu culpada, até ser impossível a expiação, sua vontade de vê-la castigada, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua vontade de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o

⁹⁵ NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*, I, “Da redenção”, p. 133.

⁹⁶ ASSIS. *Dom Casmurro*, LV, p. 990.

⁹⁷ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, IV, p. 629.

⁹⁸ Cf. NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, II, §3, p. 50-52.

problema do castigo e da culpa, o impede de ter uma visão lúcida da realidade. Não obstante, como o leitor familiarizado com a fortuna crítica já sabe, durante seis décadas os leitores de *Dom Casmurro* acreditaram cegamente na versão do narrador, considerando Capitu culpada.

A primeira a defender a inocência da esposa foi Helen Caldwell, com o já citado estudo *The brazilian Othello of Machado de Assis* (1960). Após as leituras de Caldwell, também Gledson e Schwarz sustentaram que, “Em lugar da evocação, do memorialismo emocionado e sincero que pareceria merecer todo o crédito do mundo, surgem o libelo disfarçado contra Capitu e a tortuosa autojustificação de Dom Casmurro, que, possuído pelo ciúme, exilara a família”⁹⁹.

A propósito da querela entre os críticos a respeito da culpa ou inocência de Capitu, Antonio Candido notou que seja o narrador um paranoico manipulador ou um virtuoso marido traído, o resultado é o mesmo: “dentro do universo machadiano, não importa muito que a convicção de Bento seja falsa ou verdadeira, porque a consequência é exatamente a mesma nos dois casos: imaginária ou real, ela destrói a sua casa e a sua vida”¹⁰⁰. Nesse sentido, Bento e Capitu também são náufragos da existência – a vida deles rui por causa do ciúme.

“A desconfiança de Santiago em relação a Capitu é a urdidura de sua narrativa”¹⁰¹, avalia Caldwell. Tendo isso em vista, outro Santiago, o Silviano, alerta para não cairmos no equívoco da crítica enferrujada que insiste em analisar *Dom Casmurro* como um estudo psicológico do adultério feminino: “se estudo for, é antes estudo do ciúme, e apenas deste”¹⁰². Considerando que o tema já foi exaustivamente estudado e que está fora de dúvida que Bento escreve a sua história com a finalidade de condenar Capitu, esta subseção é dedicada apenas a avaliar como esse estado emocional que envolve um sentimento penoso provocado pelo receio de que o ente amado dedique seu afeto a outrem conduziu o narrador ao ressentimento.

Silviano Santiago avalia que o problema do ciúme no universo machadiano advém, por um lado, da concepção que os personagens de seus romances têm do que sejam o amor e o casamento, e, por outro, dos papéis sociais que homens e mulheres têm de representar para poderem chegar à união conjugal:

⁹⁹ SCHWARZ. *Dois meninas*, p. 10.

¹⁰⁰ CANDIDO. Esquema de Machado de Assis, p. 120.

¹⁰¹ CALDWELL. *O Othello brasileiro de Machado de Assis*, p. 38.

¹⁰² SANTIAGO. Retórica da verossimilhança, p. 126.

Assinalávamos de início como o conceito de casamento restringe a expansão livre do sentimento, pois o amor é um sentimento enjaulado pela cerimônia cristã (o casamento), e é este que possibilita a constituição da família. É pois o universo do amor machadiano asséptico, formal, são, rígido. É ainda masculina e burguesa a sua concepção de casamento. Qualquer invasão estranha nesta propriedade – amante – acarreta um curto-circuito emocional que invalida os dois primeiros termos¹⁰³.

Na mesma sintonia, Gledson avalia que, seja qual for a “verdade” acerca do adultério, podemos considerar que o romance é um estudo sobre o ciúme de Bento e as condições que o produzem. Tais condições são, com efeito, idênticas àquelas que fizeram com que o casamento se realizasse. A fim de se casar com Bento, Capitu precisou manipulá-lo e dominá-lo, procedimento que, invertendo os papéis tradicionais do homem e da mulher, provocou ciúme e ressentimento no marido:

Do ponto de vista psicológico, Bentinho é apenas um menino mimado, habituado a que lhe façam as vontades, e possui a incapacidade da criança mimada para compreender que os outros têm uma existência independente da sua, de modo que quando eles afirmam sua independência, como é natural na ordem das coisas, essa afirmação lhe parece traição¹⁰⁴.

O ciúme doentio de Bento, resultado da sua própria inexperiência – decorrente da recusa da mãe superprotetora a deixá-lo crescer normalmente e, por conseguinte, da educação sufocante que recebeu –, funciona como defesa contra o terror do que não pode controlar. Em suma, ainda que a ambiguidade estrutural do romance deixe a questão do adultério em aberto, precisamos levar a sério o drama dos ciúmes do narrador, homem emocionalmente abalado que se crê vítima da mulher amada e do melhor amigo.

O ciúme de Bentinho em relação a Capitu surge pela primeira vez aos quinze anos de idade, antes mesmo de a moça ter notícia da existência de Escobar, ou ele dela. Com toda a sua força e horripilação, o protagonista deseja enterrar as unhas na garganta de Capitu e observar o sangue refluir até a morte dela. Porém, Bento espera mais quinze anos para desfrutar de sua vingança, então sem derramamento de sangue, um ato vingativo, “modesto, tranquilo, beato e católico”, uma “vingança século dezenove”, civilizada, muitas vezes mais cruel que a do mouro de Veneza¹⁰⁵.

A primeira cena de ciúme é relatada no capítulo não por acaso intitulado “Uma ponta de Iago”, que narra uma visita de José Dias a Bentinho no seminário, em 1858. O rapaz

¹⁰³ SANTIAGO. Retórica da verossimilhança, p. 127.

¹⁰⁴ GLEDSON. *Machado de Assis: impostura e realismo*, p. 12.

¹⁰⁵ Cf. CALDWELL. *O Otelô brasileiro de Machado de Assis*, p. 162.

pergunta ao agregado como vai Capitu, ao que este – com malícia – responde de tal forma que provoca desvarios no jovem Santiago:

– Tem andado alegre, como sempre; é uma tontinha. Aquilo, enquanto não pegar algum peralta da vizinhança, que case com ela...

Estou que empalideci; pelo menos, senti correr um frio pelo corpo todo. A notícia de que ela vivia alegre, quando eu chorava todas as noites, produziu-me aquele efeito, acompanhado de um bater de coração, tão violento, que ainda agora cuido ouvi-lo. Há alguma exageração nisto; mas o discurso humano é assim mesmo, um composto de partes excessivas e partes diminutas, que se compensam, ajustando-se. Por outro lado, se entendermos que a audiência aqui não é das orelhas, senão da memória, chegaremos à exata verdade. A minha memória ouve ainda agora as pancadas do coração naquele instante. Não esqueças que era a emoção do primeiro amor. Estive quase a perguntar a José Dias que me explicasse a alegria de Capitu, o que é que ela fazia, se vivia rindo, cantando ou pulando, mas retive-me a tempo, e depois outra idéia...

Outra idéia, não – *um sentimento cruel e desconhecido, o puro ciúme*, leitor das minhas entranhas. Tal foi o que me mordeu, ao repetir comigo as palavras de José Dias: “Algun peralta da vizinhança”. Em verdade, nunca pensara em tal desastre. Vivia tão nela, dela e para ela, que a intervenção de um peralta era como uma noção sem realidade; nunca me acudiu que havia peraltas na vizinhança, vária idade e feitio, grandes passeadores das tardes. Agora lembrava-me que alguns olhavam para Capitu – e tão senhor me sentia dela que era como se olhassem para mim, um simples dever de admiração e de inveja. Separados um do outro pelo espaço e pelo destino, o mal aparecia-me agora, não só possível, mas certo. E a alegria de Capitu confirmava a suspeita; se ela vivia alegre é que já namorava a outro, acompanhá-lo-ia com os olhos na rua, falar-lhe-ia à janela, às ave-marias, trocariam flores e...

E... quê? Sabes o que é que trocariam mais; se o não achas por ti mesmo, escusado é ler o resto do capítulo e do livro, não acharás mais nada, ainda que eu o diga com todas as letras da etimologia. Mas se o achaste, compreenderás que eu, depois de estremecer, tivesse um ímpeto de atirar-me pelo portão fora, descer o resto da ladeira, correr, chegar à casa do Pádua, agarrar Capitu e intimar-lhe que me confessasse quantos, quantos, quantos já lhe dera o peralta da vizinhança. Não fiz nada. Os mesmos sonhos que ora conto não tiveram, naqueles três ou quatro minutos, esta lógica de movimentos e pensamentos. Eram soltos, emendados e mal emendados, com o desenho truncado e torto, uma confusão, um turbilhão, que me cegava e ensurdecia¹⁰⁶.

Considerando que o tema já foi exaustivamente estudado, basta aqui destacar que José Dias plantou a semente do ciúme, que se enraizou na mente de Bentinho e posteriormente frutificou como a certeza do adultério. Cego e ensurdecido por seus sonhos mal emendados, Bento cultivou o ressentimento e tornou-se o escritor Dom Casmurro.

¹⁰⁶ ASSIS. *Dom Casmurro*, LXII, p. 998. Grifos meus.

O enciumado Santiago, ao que parece, incapaz de esquecer a dor da suposta traição de Capitu e Escobar, escreveu suas memórias para expor sua ideia fixa ao mundo. Por quê? Porque a dor da ideia fixa é uma espécie de verme roedor interno que ele precisa externar, já que não consegue esquecer:

Como fazer no bicho-homem uma memória? [...] Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*: “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra¹⁰⁷.

Essa mnemotécnica da dor teria origem na capacidade humana de fazer promessas. Sendo o esquecimento uma característica constitutiva do homem, e benéfica, por ser a zeladora da ordem psíquica, a faculdade da memória apresenta-se em determinados casos, quando o esquecimento deve ser suspenso – particularmente nos casos em que se deve prometer: “é preciso *construir* uma memória naquele que promete”¹⁰⁸, observa Nietzsche. E Bentinho era um promesseiro, como o leitor já sabe.

A promessa inaugural do romance é a de Dona Glória, que merece um estudo à parte. A primeira promessa feita pelo protagonista é decorrente daquela feita pela mãe. Capitu queria saber que notícia era a que lhe afligia tanto. Quando ele disse o que era, ela fez-se cor de cera:

– Mas eu não quero, acudi logo, não quero entrar em seminários; não entro, é escusado teimarem comigo; não entro.

Capitu, a princípio, não disse nada. Recolheu os olhos, meteu-os em si e deixou-se estar com as pupilas vagas e surdas, a boca entreaberta, toda parada. Então eu, para dar força às afirmações, comecei a *jurar* que não seria padre. Naquele tempo *jurava muito e rijo*, pela vida e pela morte. *Jurei* pela hora da morte. Que a luz me faltasse na hora da morte se fosse para o seminário. Capitu não parecia crer nem descrer, não parecia sequer ouvir; era uma figura de pau. Quis chamá-la, sacudi-la, mas *faltou-me ânimo*. Essa criatura que brincara comigo, que pulara, dançara, creio até que dormira comigo, deixava-me agora com os braços atados e medrosos. Enfim, tornou a si, mas tinha a cara lívida, e rompeu nestas palavras furiosas:

– Beata! carola! papa-missas!

Fiquei aturdido. Capitu gostava tanto de minha mãe, e minha mãe dela, que eu não podia entender tamanha explosão. É verdade que também gostava de mim, e naturalmente mais, ou melhor, ou de outra maneira, coisa bastante a explicar o despeito que lhe trazia a ameaça da separação; mas os

¹⁰⁷ NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, II, §3, p. 50. Grifos originais.

¹⁰⁸ NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, II, §5, p. 53.

impropérios, como entender que lhe chamasse nomes tão feios, e principalmente para deprimir costumes religiosos, que eram os seus? Que ela também ia à missa, e três ou quatro vezes minha mãe é que a levou, na nossa velha sege. Também lhe dera um rosário, uma cruz de ouro e um livro de *Horas*... Quis defendê-la, mas Capitu não me deixou, continuou a chamar-lhe beata e carola, em voz tão alta que tive medo fosse ouvida dos pais. Nunca a vi tão irritada como então; parecia disposta a dizer tudo a todos. *Cerrava os dentes*, abanava a cabeça... Eu, assustado, não sabia que fizesse; *repetia os juramentos*, *prometia* ir naquela mesma noite declarar em casa que, por nada neste mundo, entraria no seminário.

- Você? Você entra.
- Não entro.
- Você verá se entra ou não¹⁰⁹.

Como se sabe, Capitu estava certa. Bentinho quebrou a promessa e foi para o seminário. Não satisfeito, ele andava carregado de promessas não cumpridas: rezar dezenas, centenas e milhares de padre-nossos e ave-marias (XX e LXVII); prometia à esposa uma vida sossegada e bela, na roça ou fora da cidade (XLIX); prometeu a Deus que não faria mais promessas que não pudesse pagar, e pagaria logo as que fizesse (LXIX); jurou que nunca mais suspeitaria da infidelidade de Capitu (LXXVI); prometeu não comprar mais nenhuma joia cara para a esposa, mas foi só por pouco tempo (CV).

Se promessa é dívida, como diz o ditado popular – teoricamente fundamentado por Nietzsche em *Genealogia da moral* –, necessita-se que o devedor recorde-se de sua obrigação moral. Entretanto, há um momento a partir do qual a consciência de ter dívidas identifica-se com a má consciência moral. A noção de culpa volta-se para trás e, entrelaçada à má consciência, corrói o interior daquele que se sente culpado:

Cogitei muito no modo de resgatar a *dívida espiritual*. Não achava outra espécie em que, mediante a intenção, tudo se cumprisse, fechando a escrituração da minha consciência moral sem déficit. Mandar dizer cem missas, ou subir de joelhos a ladeira da Glória para ouvir uma, ir à Terra Santa, tudo o que as velhas escravas me contavam de promessas célebres, tudo me acudia sem se fixar de vez no espírito. Era muito duro subir uma ladeira de joelhos; devia feri-los por força. A Terra Santa ficava muito longe. As missas eram numerosas, podiam empenhar-me outra vez a alma¹¹⁰.

A sutil e dissimulada agressividade de Bento contra as autoridades inatacáveis – Deus e Dona Glória – é inicialmente deslocada para dentro, internalizada e posteriormente externalizada, voltando-se contra Capitu. Nesse sentido, mesmo que a recordação seja

¹⁰⁹ ASSIS. *Dom Casmurro*, XVIII, p. 949. Grifos meus.

¹¹⁰ ASSIS. *Dom Casmurro*, XX, p. 953. Grifo meu. As dívidas espirituais de Bentinho devem ser estudadas à parte, junto ao estudo sobre a promessa de Dona Glória, em pesquisa sobre as dívidas espirituais dos Santiago.

dolorosa, o livro *Dom Casmurro* propicia ao seu autor a satisfação de fazer sofrer, o prazer de ultrajar a Capitu e Escobar – o que ele denominou *prazer das dores velhas*:

Contando aquela crise do meu amor adolescente, sinto uma coisa que não sei se explico bem, e é que as dores daquela quadra, a tal ponto *se espiritualizaram com o tempo, que chegam a diluir-se no prazer*. Não é claro isto, mas nem tudo é claro na vida ou nos livros. A verdade é que sinto um gosto particular em referir tal aborrecimento, quando é certo que ele me lembra outros que não quisera lembrar por nada¹¹¹.

No limite, a dívida resgata-se com dor, porque a dor do devedor é prazer para o credor: “a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente”¹¹², diria Nietzsche. Encontramos aqui o correlato da volúpia do aborrecimento, que na linguagem casmurra tornou-se o prazer das dores velhas. Revelam-se, assim, por um lado, a pena da galhofa do narrador, que ri de sua própria desgraça, e, por outro, a crueldade que se volta para trás, isto é, o ressentimento. Na primeira, que mistura humor e dor, tem-se o espírito sério-cômico luciânico, de tal modo que a sanha de Dom Casmurro não é inimiga do riso, ao contrário, o riso e o pessimismo caminham juntos, entretêm-se mutuamente. O ressentimento, por sua vez, é assunto para a próxima subseção.

4.3.3. Ressentimento: a crueldade que se volta para trás

Wilberth Salgueiro afirma que Bento Santiago é um “Ressentido notório”¹¹³. Não obstante, a notoriedade é inversamente proporcional aos estudos sobre o tema. Assim como o niilismo, o conceito de ressentimento aparece *en passant* nas obras de diversos críticos, que nos apresentam um campo de questões armadas, mas ainda em aberto, solicitando-nos o passo adiante.

Um dos estudos que melhor destaca o ressentimento de Bento é o de Kathrin Rosenfield, para quem há, na obra machadiana, “uma nítida nota de ressentimento, cuja encarnação é o nome *Dom Casmurro*”¹¹⁴. Segundo a pesquisadora, no acanhamento tímido do

¹¹¹ ASSIS. *Dom Casmurro*, LXXVII, p. 1011. Grifos meus.

¹¹² NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, II, §5, p. 54.

¹¹³ SALGUEIRO. *Prosa sobre prosa*, p. 44.

¹¹⁴ ROSENFELD. A ironia de Machado em *Dom Casmurro*, p. 75.

personagem-narrador desaparece a transgressão positiva ou passional e, no lugar de uma ação fatal, surge a entrega passiva ao que é dado – o gosto indulgente da repetição e o ressentimento. Rosenfield avalia que no mar de ponderações do narrador enciumado não há mais espaço nenhum para a ação e a paixão – tudo se torna reação e ressentimento, como é possível observar na maliciosa e irônica cena da descoberta do amor, que se revela a Bentinho não na própria cena do beijo e da graciosa entrega de Capitu, mas na denúncia de José Dias. Outrossim, a prosa mostra que não há nada de romântico, belo ou espontâneo no amor de Bento, que permanece uma veleidade frágil, débil querer, à mercê das vontades e das opiniões alheias, conduzindo-o ao ciúme e ao ressentimento:

Machado esboça o complicado *labirinto do ressentimento*, que desvia as paixões ingênuas para alvos secundários e, assim, as desperdiça. Inação, dúvida, timidez – eis os “traidores” que nos fazem perder “os bens que poderíamos ganhar”, substituindo-lhes os sentimentos reativos, “formações secundárias” segundo Freud, que, aqui, tomam as formas convencionais do enfado, da misantropia, do pessimismo vulgar. No ciúme deslocado – tanto no tempo como no espaço – canalizam-se múltiplas cobiças e invejas, impulsos e medos, que a timidez impediu de formular¹¹⁵.

Oscilando entre o rancor do mal amado e os elãs românticos dos bem amados, o narrador casmurro suprime a verdade (seja ela qual for), asfixiando a alma e a ação nos nebulosos fantasmas do ressentimento, afirma Rosenfield. Assim, revela os traços psicológicos de sua passividade insuperável.

Tendo em vista que, mesmo um exame cuidadoso dificilmente permitiria mapear todas as variáveis presentes no conceito de ressentimento, deixo de lado as implicações psicanalíticas desta economia psíquica, para resgatar o conceito filosófico de ressentimento apresentado por Nietzsche como uma configuração fisiopsicológica do niilismo. Segundo o filósofo, o ressentido procura, sem entender sua natureza endógena, uma causa fora de si para o seu sofrimento, para descarregar contra ela o seu próprio ressentimento e mitigar a dor através de uma intensa reação que julga e despoteencializa a vida.

Em suma, Dom Casmurro seria um homem do ressentimento, sujeito refém de seu passado e de suas marcas, vingativo no limite da exaustão ou da doença, desprovido daquela que seria a autêntica ação, a afirmativa, lhe restando somente a reação, que consiste numa espécie de autoenvenenamento que o devora por dentro. Impotente quanto ao que foi feito, ele é um irritado espectador de tudo o que passou:

¹¹⁵ ROSENFELD. A ironia de Machado em Dom Casmurro, p. 83. Grifo meu.

Em linhas gerais, o ressentimento pode ser entendido como uma indigestão psíquica, um tipo de envenenamento produzido quando um indivíduo se mostra incapaz de descarregar o rancor oriundo de uma adversidade ou agressão. Corresponde, assim, a um *quantum* de força que, não podendo ser lançado para fora, volta-se para o interior do homem onde, sem ser assimilado psiquicamente, continua sendo re-sentido como um pedaço do passado não digerido que o impede de viver o presente de forma plena¹¹⁶.

A palavra de origem francesa *ressentiment* aparece pela primeira vez nos escritos de Nietzsche em um comentário à obra *O valor da vida*, de Eugen Dühring: “O sentimento de justiça é um ressentimento, ao qual co-pertence a vingança”¹¹⁷. Nesse texto, Nietzsche assume a concepção de ressentimento utilizada pelo professor berlinense, enquanto sentimento reativo no qual predomina a sede de vingança, e do qual se originaria o sentimento de justiça¹¹⁸.

Nos livros publicados por Nietzsche em vida, o conceito de ressentimento aparece pela primeira vez em *Genealogia da moral* (1887), no qual assume importante papel em sua crítica à moral. Desde então, o autor usa o conceito com certa regularidade, como em *O Crepúsculo dos ídolos* (1888), *Ecce homo* (1888) e *O Anticristo* (1895). Na maioria das vezes, o filósofo alemão mantém o sentido conferido ao termo na *Genealogia*, tendo em vista de forma especial a sua associação com a “moral do ressentimento”, isto é, uma reatividade e uma impossibilidade de esquecer os agravos sofridos, que culminam em um não mais querer esquecê-los:

Pois todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie* [simbolicamente]: pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de *entorpecimento*, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie. Unicamente nisto, segundo minha suposição, se há de encontrar a verdadeira causa fisiológica do ressentimento, da vingança e quejandos, ou seja, em um desejo de *entorpecimento da dor através do afeto*¹¹⁹.

A segunda dissertação de *Genealogia da moral* oferece a psicologia da consciência: esta não seria, como se crê, a voz de Deus no homem, mas sim o instinto de crueldade que se volta para trás, quando já não pode se descarregar para fora. A crueldade pela primeira vez revelada como um dos mais antigos e indelévels substratos da cultura.

¹¹⁶ PASCHOAL. O ressentimento como um fenômeno social, p. 189.

¹¹⁷ NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1875-1879*, p. 176.

¹¹⁸ A partir de 1887, Nietzsche apresenta tese oposta à de Dühring, avaliando que a justiça tem sua origem no forte e não em sentimentos reativos como o ressentimento. Cf. BRUSOTTI. Ressentimento e vontade de nada.

¹¹⁹ NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, III, §15, p. 116. Grifos originais.

A crueldade de Bento revela-se em vários episódios. O primeiro é o relato de seu desejo – motivado por uma simples dor de cabeça – de que o trem da Central estourasse longe dos seus ouvidos e “interrompesse a linha por muitas horas, ainda que morresse alguém”¹²⁰. Essa *hybris*, escolha consciente e voluntária da violência, baseada numa recusa definitiva e inapelável à autoridade da razão, ao revelar um colapso ético, é niilista. Acreditando que pode tudo, o personagem-narrador não tem qualquer parâmetro ético a presidir a sua escala de valores e a orientar suas ações.

O segundo episódio ocorre quando Bentinho voltava de um encontro com Capitu e foi interrompido no caminho pelo pai do pobre menino Manduca, que havia acabado de falecer em decorrência de hanseníase. Aos prantos o homem conduz o protagonista para dentro de sua loja, a fim de lhe mostrar o filho morto:

Custa-me dizer isto, mas antes peque por excessivo que por diminuto. Quis responder que não, que não queria ver o Manduca, e fiz até um gesto para fugir. Não era medo; noutra ocasião pode ser até que entrasse com facilidade e curiosidade, mas agora ia tão contente! Ver um defunto ao voltar de uma namorada... Há coisas que se não ajustam nem combinam. A simples notícia era já uma turvação grande. As minhas idéias de ouro perderam todas a cor e o metal para se trocarem em cinza escura e feia, e não distingui mais nada. [...] Não culpo ao homem; para ele, a coisa mais importante do momento era o filho. Mas também não me culpem a mim; para mim, a coisa mais importante era Capitu. O mal foi que os dois casos se conjugassem na mesma tarde, e que a morte de um viesse meter o nariz na vida do outro. Eis o mal todo. Se eu passasse antes ou depois, ou se o Manduca esperasse algumas horas para morrer, nenhuma nota aborrecida viria interromper as melodias da minha alma. Por que morrer exatamente há meia hora? Toda hora é apropriada ao óbito; morre-se muito bem às seis ou sete horas da tarde¹²¹.

Esse discurso do narrador o aproxima do Humanitismo, doutrina que, como já visto, sugere uma impiedosa corrosão ética do trato social, ligando-se aos temas da reificação (transformação do homem em objeto do homem), do egoísmo e do sadismo. Parafraseando Quincas Borba: ao vencido (Manduca), ódio ou desprezo; ao vencedor (Bentinho), a namorada.

No capítulo CXXXIV, fisiopsicologicamente desgraçado e carcomido, Bento compra um veneno com o intuito de se suicidar. No CXXXVI ele dissolve a droga no café que iria beber, mas é tomado por devaneios e hesita. A porta se fecha para o seu “niilismo

¹²⁰ ASSIS. *Dom Casmurro*, LXVIII, p. 1005.

¹²¹ ASSIS. *Dom Casmurro*, LXXXIV, p. 1018.

suicida”¹²² e ele coloca seu sofrimento sob a perspectiva da culpa – de Capitu. Por isso, no capítulo seguinte, fremente de vingança, ele tem um segundo impulso e oferece a bebida envenenada ao filho que ele julga ser bastardo:

Se eu não olhasse para Ezequiel, é provável que não estivesse aqui escrevendo este livro, porque o meu primeiro ímpeto foi correr ao café e bebê-lo. Cheguei a pegar na xícara, mas o pequeno beijava-me a mão, como de costume, e a vista dele, como o gesto, deu-me outro impulso que me custa dizer aqui; mas vá lá, diga-se tudo. Chamem-me embora assassino; não serei eu que os desdiga ou contradiga; o meu segundo impulso foi criminoso. Inclinei-me e perguntei a Ezequiel se já tomara café.

– Já, papai; vou à missa com mamãe.

– Toma outra xícara, meia xícara só.

– E papai?

– Eu mando vir mais; anda, bebe!

Ezequiel abriu a boca. Cheguei-lhe a xícara, tão trêmulo que quase a entornei, mas disposto a fazê-la cair pela goela abaixo, caso o sabor lhe repugnasse, ou a temperatura, porque o café estava frio... Mas não sei que senti que me fez recuar. Pus a xícara em cima da mesa, e dei por mim a beijar doidamente a cabeça do menino.

– Papai! papai! exclamava Ezequiel.

– Não, não, eu não sou teu pai!¹²³.

A cena revela um conflito interior que se estabelece a partir do confronto entre as ações realizadas e certos pressupostos morais idealizados por seu autor. Seu lado bento domina a situação, reprime o seu instinto de vingança e promove a má consciência, “uma consciência que protesta com frequência”¹²⁴.

Anos mais tarde, Santiago defronta-se com sua própria má consciência e livra-se de seu sentimento de culpa. Assim, com espírito e boa consciência, ele deseja novamente a morte de Ezequiel que, meses depois, faleceu. E após receber a notícia da morte do filho por febre tifoide – não por lepra, como havia desejado – o narrador jantou bem e foi ao teatro:

Não houve lepra, mas há febres por todas essas terras humanas, sejam velhas ou novas. Onze meses depois, Ezequiel morreu de uma febre tifoide, e foi enterrado nas imediações de Jerusalém, onde os dois amigos da universidade lhe levantaram um túmulo com esta inscrição, tirada do profeta Ezequiel, em grego: “Tu eras perfeito nos teus caminhos”. Mandaram-me ambos os textos, grego e latino, o desenho da sepultura, a conta das despesas e o resto do dinheiro que ele levava; pagaria o triplo para não tornar a vê-lo¹²⁵.

¹²² NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, III, p. 149.

¹²³ ASSIS. *Dom Casmurro*, CXXXVII, p. 1064.

¹²⁴ CALDWELL. *O Otelo brasileiro de Machado de Assis*, p. 40.

¹²⁵ ASSIS. *Dom Casmurro*, CXLVI, 1070.

Essa passagem é mais uma grotesca manifestação do amoralismo e do despotismo do menino mimado convertido em casmurro, que mostra que a moral não serve de arrimo para nada e não leva a nada. Mas se esse comportamento indica crueldade e niilismo, ainda não é a demonstração da “crueldade voltada para trás”¹²⁶, que se revela na redação da própria obra *Dom Casmurro*.

Bento Santiago escreve motivado por ressentimento, com a sua vontade voltada para trás, pois o ressentimento, antes de ser uma forma de ação proativa (que tem sua origem nela mesma), é uma reação que se produz como resposta a uma agressão que não pode ser revidada de forma imediata.

O ressentido precisa de outro para existir, o seu inimigo mau, o culpado pelo seu sofrimento – para o niilista, alguém deve ser culpado por sua existência. Nietzsche, quando descreve a maneira de raciocinar comum aos ressentidos que desconhecem a verdadeira causa do seu mal-estar, parece referir-se ao velho Bento Santiago:

Os sofredores são todos horrivelmente dispostos e inventivos, em matérias de pretextos para seus afetos dolorosos; eles fruem a própria desconfiança, a cisma com baixezas e aparentes prejuízos, eles revolvem as vísceras de seu passado e seu presente, atrás de histórias escuras e questionáveis, em que possam regalar-se em uma suspeita torturante, e intoxicar-se do próprio veneno de maldade – eles rasgam as mais antigas feridas, eles sangram de cicatrizes há muito curadas, eles transformam em malfeitores o amigo, a mulher, o filho e quem mais lhe for próximo. “Eu sofro: disso alguém deve ser culpado – assim pensa toda ovelha doente”¹²⁷.

Em um fragmento póstumo do outono de 1888, Nietzsche caracteriza o ressentimento justamente como “raiva, desejo de vingança – o mais prejudicial de todos os estados possíveis para o doente”¹²⁸. O fato é que a vingança do ressentido, justamente por ter de esperar, tem um efeito muito mais eficaz e destrutivo do que aquela vingança que se tem como uma reação imediata. Primeiro, porque àquele *quantum* de força inicialmente interiorizado pela ofensa sofrida somam-se inúmeras novas injúrias reais e imaginárias e, segundo, porque a própria vingança pode ser mais bem calculada e planejada.

Como diz o ditado, a vingança é um prato que se come frio. E Bento seguiu a lição à risca, aguardando o momento mais oportuno para agir – ele esperou a morte de Escobar. Com a morte do amigo, o protagonista desconsidera qualquer laço de amizade.

¹²⁶ NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, III, §20, p. 129.

¹²⁷ NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, III, §15, p. 117.

¹²⁸ NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, p. 618.

Cegado pelo ciúme, ao amigo morto sequer é concedido o benefício da dúvida. Sufocado pelo ressentimento, ele se dedica a destruir todos à sua volta, inclusive a si mesmo.

Ao propor a separação, Bento disse a Capitu que “cada um iria com a sua ferida”¹²⁹. Mas, não satisfeito com o afastamento, a crueldade internalizada do seu ressentimento foi lentamente sublimada na forma da corte judiciária, que julgou, condenou e castigou Capitu, pois “em matéria de culpa a graduação é infinita”¹³⁰.

Insatisfeito com o julgamento sem direito a defesa e com a punição sumária, Bento escreve suas memórias sob o domínio das forças reativas, para defender sua tese ao grande público. Depois de persuadir a si, transformando o possível em certeza e o verossímil em verdade, ele quer advogar a favor de si mesmo e persuadir o leitor. Por isso, ele é um autor que escreve e simultaneamente interpreta o texto para os leitores.

Bento ignora que os únicos antídotos para o ressentimento são a reação imediata e o perdão (remissão da ofensa ou da dívida), fatores que permitem às naturezas fortes e plenas sacudirem para longe de si “muitos vermes que em outros, ao contrário, se enterrariam”¹³¹. Ou, ainda, o esquecimento ativo, capaz de livrar a consciência das amarras do ressentimento, “Pois sadio é quem esquece”¹³². Esquecer, nesse sentido, não equivaleria ao movimento secundário e passivo de um bloqueio de memória provocado por trauma, que levaria a um esquecimento de si. O esquecimento ativo, ao invés de apagar as marcas já produzidas pela memória, antecipa-se a elas, impedindo qualquer fixação negativa. Esse esquecimento entendido como derivado de uma força plástica e modeladora propiciaria a Bento desaprender o espírito de vingança contra o tempo e desejar o “foi”, o “é” e o “será”.

Justamente por ser um ressentido notório – incapaz de redenção e esquecimento – o aristocrata escritor revela sua própria fraqueza. Apresentando-se como um senhor respeitável, honesto, intelectual e vítima de traição, ironicamente ele se mostra um sujeito mimado, vaidoso, dissimulado, ciumento e ressentido; personagem satírico, hipocondríaco e autorreflexivo, Bento também afirma ser um homem simples, dado à conversação comum, mas o diz com uma retórica complexa; afirma a veracidade do que diz e, ao mesmo tempo, distorce as informações hiperbolicamente; se diz sóbrio e racional, mas com frequência adota posições desmedidas e irracionais. Revela, assim, o já mencionado princípio de composição baseado na ironia:

¹²⁹ ASSIS. *Dom Casmurro*, CXXXVIII, p. 1065.

¹³⁰ ASSIS. *Dom Casmurro*, CVII, p. 1039.

¹³¹ NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, I, §10, p. 31.

¹³² NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, “prelúdio em rimas alemãs”, p. 19.

... há na obra machadiana, uma nítida nota de ressentimento, cuja encarnação é o nome *Dom Casmurro*. Entretanto, ao mesmo tempo, esta obra é, também, uma luta contra os sentimentos reativos, contra o ácido da prosa, contra o niilismo que corrói tudo que é nobre, grande e puro. O protesto do autor contra o rótulo “pessimista” tem sua base nas estratégias sutis, na riqueza das nuances nas quais se desenha o esforço de não deixar o tom niilista invadir – e estragar – o equilíbrio narrativo¹³³.

O mundo dos personagens machadianos é, em geral, irrestritamente irônico, e *Dom Casmurro* não foge à regra. Ao beirar o abismo, Bento lança mão da galhofa e, assim, mata o niilismo pelo ridículo: “A leitora, que é minha amiga e abriu este livro com o fim de descansar da cavatina de ontem para a valsa de hoje, quer fechá-lo às pressas, ao ver que beiramos um abismo. Não faça isso, querida; eu mudo de rumo”¹³⁴. Também o niilismo é coisa de comédia. Vamos à história de *Memorial de Aires*.

¹³³ ROSENFELD. A ironia de Machado em *Dom Casmurro*, p. 75-76.

¹³⁴ ASSIS. *Dom Casmurro*, CXIX, p. 1052.

4.4. Conselheiro Aires e a vida como um ofício cansativo

O *Memorial de Aires* foi lançado em 1908, poucos meses antes da morte de Machado de Assis. Sempre lembrado como o último romance do já consagrado escritor (então idoso, doente e viúvo), durante muito tempo foi considerado um livro menor e, por isso, relativamente negligenciado como objeto de estudo. Ainda que hoje se encontre uma profícua fortuna crítica dedicada a essa última obra, ela jamais rivalizou com os romances e contos mais célebres.

Embora a autoria seja concedida ao conselheiro do Império e diplomata aposentado José da Costa Marcondes Aires, a obra, tal como é conhecida, seria um excerto dos seis cadernos de diários do conselheiro, referente a dois anos (1888-1889), “decotada de algumas circunstâncias, anedotas, descrições e reflexões”, “desbastada e estreita, conservando só o que liga o mesmo assunto”¹³⁵. O trabalho de seleção e montagem do editor identificado apenas como M. de A. teve o intuito de “dar uma narração seguida, que talvez interesse, apesar da forma de diário que tem”¹³⁶.

O narrador de *Esaú e Jacó* descreve o diário de lembranças, que o conselheiro escrevia desde muitos anos, a que dava o nome de *Memorial*, como um conjunto de “descobertas, observações, reflexões, críticas e anedotas”¹³⁷. A forma narrativa de pseudodiário íntimo e autorreflexivo permite a marcação precisa do tempo e das mudanças que o tempo traz, registrando as experiências que afetam o narrador. Distingue-se das memórias por apresentar observações diretas e diversas sem seleção *a priori* e, supostamente, sem maior elaboração ou intenção de publicação:

Papel, amigo papel, não recolhas tudo o que escrever esta pena vadia. Querendo servir-me, acabarás desservindo-me, porque se acontecer que eu me vá desta vida, sem tempo de te reduzir a cinzas, os que me lerem depois da missa de sétimo dia, ou antes, ou ainda antes do enterro, podem cuidar que te confio cuidados de amor.

Não, papel. Quando sentires que insisto nessa nota, esquiva-te da minha mesa, e foge. A janela aberta te mostrará um pouco de telhado, entre a rua e o céu, e ali ou acolá acharás descanso. Comigo, o mais que podes achar é esquecimento, que é muito, mas não é tudo; primeiro que ele chegue, virá a troça dos malévolos ou simplesmente vadios¹³⁸.

¹³⁵ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1229.

¹³⁶ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1229.

¹³⁷ ASSIS. *Esaú e Jacó*, XII, p. 1093.

¹³⁸ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1247.

Aires, que recorrentemente trata o papel como seu interlocutor, insiste que não tem a intenção de publicar os relatos fracionados do seu cotidiano. O texto do seu diário íntimo, instrumento de reflexão sobre si mesmo e seus amigos, não deveria ter outro leitor a não ser ele mesmo. Nesse sentido, ele “vira o clichê do avesso ao apresentar a morte não como empecilho à construção da obra, mas como empecilho à sua destruição, eventualidade que a constituirá como peça literária”¹³⁹.

Guimarães avalia que a forma de diário produz a impressão de que tanto o escritor Machado de Assis quanto o editor M. de A. e o autor Conselheiro Aires têm pouco controle sobre o desenrolar da história, que é subordinada ao correr do tempo, ministro da morte. Todas as personagens parecem colocadas na mesma situação de impotência diante dos fatos, impossibilitadas de saber se as conjeturas e cogitações do dia serão confirmadas ou desmentidas pelo dia (ou pela página) seguinte. Mas o gênero adotado se disfarça, porque na maioria das vezes o diário de Aires não registra suas experiências pessoais, mas sim a dos outros – especialmente de Aguiar, Carmo, Fidélia e Tristão. E também há dias que não se registram no memorial, que em sentido estrito não poderia ser classificado como diário:

O escritor Aires se esconde também, e tão bem, como romancista, ora escrevendo um diário, no qual se disfarça personagem secundário (afrontando o gênero), ora escrevendo um romance tradicional, no qual atua também como personagem cujo nome coincide exatamente com o seu nome “real” de autor, conforme a “Advertência” de um anônimo editor deixa às escâncaras. Tanto explícito fingimento dá o que pensar¹⁴⁰.

John Gledson já havia chamado a atenção para o explícito fingimento de Aires, propondo uma interpretação do romance com desconfiança, esmiuçando os preconceitos de classe de Aires, concluindo que seu relato não é digno de todo o crédito. A despeito de alguma superinterpretação – como a sugestão de que o romance de Fidélia e Tristão teria começado em Portugal, bem antes de ele chegar ao Brasil – o inglês revela um narrador enganoso tão oblíquo e dissimulado quanto Dom Casmurro.

Seguindo os rastros de Gledson, Wolmyr Alcantara Filho observa que a narrativa do *Memorial* induz o leitor a crer que Aires está correto: ele é cético e desconfia de tudo, ao mesmo tempo em que preserva certo romantismo que o faz capaz de se sensibilizar com algumas cenas e situações supostamente mais tocantes. É moderado, algo frívolo, mas não em excesso, e, além de tudo, um bom conselheiro, o que seu título já anuncia. Considerando que

¹³⁹ GUIMARÃES. *Os leitores de Machado de Assis*, p. 290.

¹⁴⁰ SALGUEIRO. *Prosa sobre prosa*, p. 66.

tais pontos de vista influenciam o leitor e, de certa maneira, o aliciam a pensar como ele, o crítico sugere a necessidade da leitura “a contrapelo”, questionando os pressupostos do narrador, tendo em vista que ele é um conselheiro do Império, representante da ideologia senhorial, perfeitamente sintonizado com os desejos de sua classe, autocentrado em seu microcosmo e indiferente aos grandes problemas brasileiros¹⁴¹. Todavia, alerta Paulo Franchetti, para sustentar essa perspectiva é necessário supor que se possa identificar, com objetividade, uma verdadeira intenção crítica escondida no texto – ou semioculta do leitor menos esperto ou desconfiado – que estaria ali, à espera do olhar capaz de reconstruí-la:

A postulação de uma intenção certa anda de mãos dadas com a de uma leitura correta – a que corresponde a essa intenção. Para usar um título de romance, são a mão e a luva. E não são desprezíveis nem a sua sedução – afinal, quem não quereria estar do lado correto, e quem não ficaria aliviado ao afastar qualquer suspeita de ingenuidade? – nem a coerção autoritária de definir a única maneira consequente de entender o texto¹⁴².

Franchetti avalia que a tese do narrador enganoso empobrece o texto, por secá-lo até reduzi-lo a um conjunto de diagramas críticos, por meio do qual Machado destinaria o leitor atento a compreender a sua real visão das questões candentes do tempo e procederia à crítica da ideologia paternalista. Não se pode esquecer que na crítica que fez a *O Primo Basílio*, Machado criticava o romance de Eça justamente por julgar que nele as personagens eram títeres a serviço da demonstração de uma tese.

Tendo em vista que de acordo com o perspectivismo machadiano o sentido é dado pela interpretação, pois não existe sentido *a priori* a ser descoberto, deixo de lado a tese do logro do leitor e da existência de uma única leitura correta cujo sentido é prévio à interpretação. A prosa machadiana, multifacetada e enigmática, admite diferentes leituras em níveis distintos.

Aires recorre aos subterfúgios de retratar a realidade de maneira dúbia e de não contar tudo no seu diário, de tal modo que o leitor nunca consegue obter toda a informação de que precisa para decidir se certa interpretação é correta ou não. Seu perspectivismo evita a contradição e indica em que sentido e de que maneira cada um dos estados pode ser afirmado e aceito do ponto de vista moral.

¹⁴¹ Cf. ALCANTARA FILHO. *História e política no Memorial de Aires, de Machado de Assis*, p. 11-12.

¹⁴² FRANCHETTI. *Fortuna crítica revisitada*, p. 4.

O narrador, seja ou não enganoso, nos apresenta enredo que se passa nos dois últimos anos da emancipação e é protagonizado pelos idosos Carmo e Aguiar e pelos jovens Fidélia e Tristão, chamados de “filhos postiços” dos primeiros, que não tiveram filhos.

Enquanto o contexto histórico, as semelhanças entre Machado e Aires e as aventuras dos casais de protagonistas são o foco da maior parte da fortuna crítica, aqui me interessa avaliar o niilismo como *Leitmotiv* da prosa de Aires. Começo respondendo à pergunta: quem é esse Aires?

4.4.1. Esse Aires

Os primeiros estudos críticos do *Memorial de Aires* tiveram viés biográfico e apontaram para uma aproximação entre a obra e a vida do autor. Influenciados por algumas coincidências, como as iniciais dos nomes (JMMA e JCMA) e os fatos de que tanto o narrador quanto o autor eram sexagenários, míopes, viúvos e sem filhos, alguns críticos compreenderam Aires como o *alter ego* do escritor, e o *Memorial* como o documento final e biográfico de Machado de Assis. Em termos psicológicos, o perfil do conselheiro também coincidia com o que se fazia do escritor, à época: homem reservado, avesso à discórdia, bom ouvinte, inegavelmente culto e um tanto quanto cético¹⁴³. Além disso, uma carta escrita por Machado ao amigo Mário de Alencar em 8 de fevereiro de 1908 insinua que Carmo fora inspirada em Carolina, a falecida esposa do escritor, sugerindo uma aproximação entre os casais Assis e Aguiar¹⁴⁴. Não obstante, como esta tese preserva a autonomia da obra em relação ao autor empírico, o mais prudente é desconfiar de toda relação direta, sem mediação, entre a criação ficcional e a função autoral, ainda que determinados personagens recriados na ficção remetam à vida do autor. Deixando de lado a crítica biográfica e as opiniões pessoais de Machado, passo a avaliar quem é “esse Aires”.

Wilberth Salgueiro avalia que no nome José da Costa Marcondes Aires se inscreve toda uma poética machadiana, servindo tanto para entender um pouco mais a trama dos seus romances, quanto para estabelecer princípios para o exercício do gesto interpretativo.

¹⁴³ Cf. ALCANTARA FILHO. *História e política no Memorial de Aires, de Machado de Assis*, p. 19-20.

¹⁴⁴ “... a respeito da modelo de Carmo, nada confie a ninguém; fica entre nós dois”. ASSIS. *Correspondência*, p. 1417.

O crítico indica algumas possibilidades de leitura do nome desse personagem crucial, revelando sentidos insuspeitos para os nomes “José”, [da] “Costa”, “Marcondes” e “Aires”¹⁴⁵, como será visto a seguir.

No sentido literal comum, Aires remete ao plural de “ar”, indicando um ser flexível, que se adapta a quaisquer condições, característica de seu comportamento diplomático. No sentido etimológico, Aires pode ser um vocábulo proveniente da raiz germânica *ar*, que significa “águia”; de um lado, “águia” significa, em termos figurados, pessoa notável, que sobrepuja as demais pela excelência de seus dotes intelectuais, de seu talento ou de sua perspicácia; de outro, a etimologia da palavra, de origem teutônica, significa o ‘Senhor’, aquele que tem o poder.

No sentido literal por metonímia, Costa, área próxima ao mar, aponta para a relação que Aires estabelece com o oceano e a viagem marítima – tema já sugerido também na epígrafe do romance: “*Em Lixboa, sobre lo mar, Barcas novas mandey lavar*”¹⁴⁶. Esta cantiga de Joham Zorro pode ser considerada a hipótese de Aires sobre a natureza humana: o homem, errata pensante, constrói seu barco em alto-mar, isto é, traça o sentido da vida vivendo, de acordo com o modo como lida com as suas circunstâncias.

Marcondes, por sua vez, também remete a mar, que reforça o sentido lúdico de Costa; e “condes” nos reporta ao título de nobreza, que contradiz o plebeísmo de “José”. No sentido literário intertextual, Marcondes pode ser lido como uma variação de Marcos, rei que perdeu sua amada Isolda para o guerreiro Tristão (Aires, como é sabido, se interessou pela viúva Fidélia, que por sua vez se apaixonou por ninguém menos que Tristão).

O popular prenome José disfarçaria a “singularidade” (Aires) e a “nobreza” (*Marcondes*) do protagonista, além de fazer referência a três figuras: São José, a quem o Papa Pio IX instituiu como padroeiro universal da Igreja Católica; José, o décimo primeiro filho do patriarca Jacó (que intitula o romance escrito pelo conselheiro); e José, o criado de Aires, sugerindo uma possível e inesperada similitude entre os dois.

Salgueiro ainda aponta o sentido sonoro entre os nomes “*Marcondes Aires*” – “*desaire*”, que significa aparência desalinhada, mal apumada; deselegância; qualidade do que é desajeitado, falta de graciosidade; ato vergonhoso, falta de decoro; vexame, desdouro, descrédito; revés da fortuna; desgraça, derrota. Para o crítico, “*desaire*” indicaria um possível, e provável, caráter pérfido de Aires, tantas vezes ambíguo e confessadamente manipulador de situações.

¹⁴⁵ Cf. SALGUEIRO. *Prosa sobre prosa*, p. 68-74.

¹⁴⁶ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1228. Grifos originais.

Por fim, o autor de *Prosa sobre prosa* ousa supor um perfeito anagrama, do tipo palindrômico, espelhado no nome Aires: “seria” (futuro do pretérito do verbo ser como metáfora de um comportamento prudente). E o fato de originalmente o nome ser grafado com y, Ayres, não invalida nenhuma das hipóteses levantadas, pois o som de /i/ e de /y/, quando usadas como semivogais, é equivalente:

Importa mesmo lembrar que o futuro do pretérito é (também) usado “quando o locutor não quer responsabilizar-se pela informação do enunciado (p.ex., ‘os ossos encontrados *seriam* de um homem pré-histórico’)” [exemplo do *Dicionário Houaiss*]. Tal atitude, bastante escamoteadora, é típica do diplomata Aires, que recorrentemente dá um jeito de não afirmar coisas, seja por veladíssima ironia, seja por “tédio à controvérsia”. Esse “seria” de Aires pode-se estender, de certo modo, à incompletude de sua vida, solitária e, por que não?, melancólica¹⁴⁷.

Outra possibilidade interessante aberta pelo sobrenome Aires é “aire”: coisa vã, fútil, sem valor. Tal interpretação onomástica, segundo Salgueiro, é aparentemente inadequada em relação ao perfil do personagem, dependendo de um gesto mais “violento” do leitor. Não obstante, é justamente “aire” que finalmente nos remete ao problema do niilismo. Seria Aires um niilista sem valor, vão (sem conteúdo; vazio, oco, inútil, infrutífero) e fútil (sem fundamento, sem valor, enganador)? Seria? Para responder a esta questão, é preciso estudar o perfil do personagem, que aparece pela primeira vez no capítulo XII de *Esau e Jacó*, intitulado justamente “Esse Aires”. Nesse autorretrato enviesado – “um narrador que fala de si mesmo, ora, em primeira pessoa, como se falasse de um estranho; ora em terceira, como se não falasse de si mesmo”¹⁴⁸ – pode-se ler um resumo do seu perfil quanto ao temperamento, à profissão e ao estado civil:

Esse Aires que aí aparece conserva ainda agora algumas das virtudes daquele tempo, e quase nenhum vício. Não atribuas tal estado a qualquer propósito. Nem creias que vai nisto um pouco de homenagem à modéstia da pessoa. Não, senhor, é verdade pura e natural efeito. Apesar dos quarenta anos, ou quarenta e dois, e talvez por isso mesmo, era um belo tipo de homem. Diplomata de carreira, chegara dias antes do Pacífico, com uma licença de seis meses.

Não me demoro em descrevê-lo. Imagina só que trazia o calo do ofício, o sorriso aprovador, a fala branda e cautelosa, o ar da ocasião, a expressão adequada, tudo tão bem distribuído que era um gosto ouvi-lo e vê-lo. Talvez a pele da cara rapada estivesse prestes a mostrar os primeiros sinais do tempo. Ainda assim o bigode, que era moço na cor e no apuro com que acabava em ponta fina e rija, daria um ar de frescura ao rosto, quando o meio

¹⁴⁷ SALGUEIRO. *Prosa sobre prosa*, p. 78.

¹⁴⁸ SALGUEIRO. *Prosa sobre prosa*, p. 63.

século chegasse. O mesmo faria o cabelo, vagamente grisalho, apartado ao centro. No alto da cabeça havia um início de calva. Na botoeira uma flor eterna¹⁴⁹.

Na “Advertência” de *Esau e Jacó* lê-se que “a vaidade não fazia parte dos seus defeitos”¹⁵⁰. Não obstante, a abundância de (auto)elogios na citação acima, com ênfase na aparência física, indica imodéstia, vaidade, futilidade, qualidade do que é vão, vazio, firmado sobre aparência ilusória, o que, sem forçar uma superinterpretação, nos remete a aire. Vaidade das vaidades, tudo é vaidade, diria Machado, repetindo o *Eclesiastes*.

“Sou um velho gamenho”¹⁵¹, afirma o vaidoso e galhofeiro Aires. Tal adjetivo refere-se ao indivíduo elegante, afetado, que se veste com apuro excessivo, no rigor da moda, mas também ao malandro ou vadio que não trabalha e vive em diversões e prazeres. Pode-se ver que as palavras *aire* e *gamenho* têm significação muito próxima, sendo adequadas em relação ao perfil do personagem, que, num lance de autoironia, afirma: “Nada há pior que a gente vadia, – ou aposentada, que é a mesma coisa; o tempo cresce e sobra, e se a pessoa pega a escrever, não há papel que baste”¹⁵².

O desencanto é o sentimento do aposentado que já perdeu todas as ilusões e desejaria escrever um novo *Eclesiastes*, revelando a convicção de que nada há de novo debaixo do sol e que todas as coisas mundanas são vãs e não passam de vaidade. Tudo é aire, pontificam Aires e o Eclesiástico:

Tudo é fugaz neste mundo. Se eu não tivesse os olhos adoentados dava-me a compor outro *Eclesiastes*, à moderna, posto nada deva haver moderno depois daquele livro. Já dizia ele que nada era novo debaixo do sol, e se o não era então, não o foi nem será nunca mais. Tudo é assim contraditório e vago também¹⁵³.

“A referência ao *Eclesiastes* indica que, apesar da atitude compreensiva indicada, Aires mantém a filosofia da finitude e da vaidade humana”¹⁵⁴, avalia Maia Neto. Após viajar pelo mundo, possuir serviços, acumular riqueza, comer e beber do bom e do melhor, observando toda sorte de males que há debaixo do sol, o velho aposentado constata que a sua vida se tornou fastidiosa:

¹⁴⁹ ASSIS. *Esau e Jacó*, XII, p. 1092-1093.

¹⁵⁰ ASSIS. *Esau e Jacó*, “Advertência”, p. 1074.

¹⁵¹ ASSIS. *Esau e Jacó*, XXXII, p. 1116.

¹⁵² ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1242.

¹⁵³ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1274.

¹⁵⁴ MAIA NETO. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, p. 181.

Já então este ex-ministro estava aposentado. Regressou ao Rio de Janeiro, depois de um último olhar às coisas vistas, para aqui viver o resto dos seus dias. Podia fazê-lo em qualquer cidade, era homem de todos os climas, mas tinha particular amor à sua terra, e porventura estava *cansado* de outras. Não atribuía a estas tantas *calamidades*. A febre amarela, por exemplo, à força de a desmentir lá fora, perdeu-lhe a fé, e cá dentro, quando via publicados alguns casos, estava já corrompido por aquele credo que atribui todas as *moléstias* a uma variedade de nomes. Talvez porque era homem sadio. Não mudara inteiramente; era o mesmo ou quase. Encalveceu mais, é certo, terá menos carnes, algumas rugas; ao cabo, uma velhice rija de sessenta anos. Os bigodes continuam a trazer as pontas finas e agudas. O passo é firme, o gesto grave, com aquele toque de galanteria, que nunca perdeu. Na botoeira, a mesma flor eterna¹⁵⁵.

Aires viveu mais de trinta anos fora do Brasil, trabalhando como diplomata. Em janeiro de 1887, já aposentado, voltou definitivamente da Europa e fixou residência no Rio de Janeiro. O seu retorno à sociedade, na condição de observador, é fundamental na composição do *Memorial* e na definição de sua relação com os demais personagens: “Aires começa onde Dom Casmurro termina. Sai do retiro em busca de fenômenos atuais”¹⁵⁶, pondera Maia Neto.

O confronto de Aires com o tempo é contrastado simbolicamente pela flor eterna que carrega como enfeite na lapela de seu paletó. Se a flor é eterna, a pena é vadia e escreve um diário rarefeito, inacabado, que não pretende chegar a nenhum lugar, pois o destino dos papéis é o fogo.

O conselheiro não deve ser considerado um niilista *stricto sensu*, mas está envolto numa atmosfera de niilismo. É possível perceber, no *Memorial de Aires*, a já mencionada temporalidade que não é cumulativa nem evolutiva, mas que tudo destrói e devora. Já no início do diário, em registro do dia 10 de janeiro, ele endossa a compreensão do tempo como ministro da morte: “Ora, eu creio que um velho túmulo dá melhor impressão do ofício, se tem as negruras do tempo, que tudo consome”¹⁵⁷.

Na prosa de Aires, a marcha progressiva aparece corroída internamente por um contramovimento destrutivo, de modo que a realização evolutiva no tempo é aniquilada por uma desrealização que lhe é solidária: “Costumes e instituições, tudo perece”¹⁵⁸, constata o conselheiro do Império. Ora, o perecimento de tudo, o esgotamento dos valores e dos ideais que sustentavam todas as esferas de atividades humanas, é justamente aquilo que caracteriza o niilismo. Esse perecimento de tudo culmina em um incômodo silêncio no fim da narrativa de *Memorial de Aires*, numa anotação significativamente intitulada “Sem data”. Após a sucessão

¹⁵⁵ ASSIS. *Esau e Jacó*, XXXII, p. 1115. Grifos meus.

¹⁵⁶ MAIA NETO. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, p. 167.

¹⁵⁷ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1230.

¹⁵⁸ ASSIS. *A Semana*, p. 1266.

de perdas relatadas, o diarista descreve a última visita a Aguiar e Carmo. Encontrando a porta do jardim aberta, ele entra e logo se depara com a comovente cena final:

Ao fundo, à entrada do saguão, dei com os dois velhos sentados, olhando um para o outro. Aguiar estava encostado ao portal direito, com as mãos sobre os joelhos. D. Carmo, à esquerda, tinha os braços cruzados à cinta. Hesitei entre ir adiante ou desandar o caminho; continuei parado alguns segundos até que recuei pé ante pé. Ao transpor a porta para a rua, vi-lhes no rosto e na atitude uma expressão a que não acho nome certo ou claro; digo o que me pareceu. Queriam ser risonhos e mal se podiam consolar. Consolava-os a saudade de si mesmos¹⁵⁹.

Saudade, do latim *solitas* – unidade, solidão, desamparo, retiro – é o sentimento melancólico que Carmo e Aguiar sentem devido ao afastamento dos filhos postiços Fidélia e Tristão, com a conseqüente perda das experiências prazerosas já vividas por eles. Para compensar a dor e o sofrimento dessa orfandade às avessas, o casal de velhos não encontra para onde olhar senão para o próprio passado de juventude – a ausência de algo que lá foi e ficou, perdido num tempo ou lugar ideal.

O alemão Berthold Zilly traduziu o título do *Memorial de Aires* como *Tagebuch des Abschieds*, “diário da despedida”, por ser a despedida um tema central da obra. O tradutor observa que são várias as despedidas que ocorrem no livro: a despedida do Brasil monárquico e escravagista; do velho Rio de Janeiro, que passa por várias obras de modernização; do conselheiro Aires, que acaba de se despedir da vida profissional, se despede do mundo e volta ao Brasil, para desfrutar os últimos anos da vida; a despedida de Tristão e Fidélia, que se mudam para Lisboa, e, ainda, Rita, o casal Aguiar, Aires e o próprio Machado estão aos poucos se preparando para a despedida da vida¹⁶⁰.

Enquanto o cansaço do casal Aguiar olha para trás, revelando o trágico da condição humana, inquieta e desconsolada, dividida e contraditória, em conflito consigo mesma, à procura de autossatisfação e encontrando o tédio, Aires dissolve todo possível tom dramático ou trágico. Sutilmente galhofeiro, gaiato e sem convicção, ele é capaz de suportar a visão desventurada da existência:

– Desembargador, se os mortos vão depressa, os velhos ainda vão mais depressa que os mortos... Viva a mocidade!

Campos não me entendeu, nem logo, nem completamente. Tive então de lhe dizer que aludia ao marido defunto, e aos dois velhos deixados pelos dois moços, e concluí que a mocidade tem o direito de viver e amar, e separar-se

¹⁵⁹ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1334.

¹⁶⁰ Cf. ZILLY. Ambigüidade dificulta tradução de Machado, diz tradutor alemão, s. p.

alegremente do extinto e do caduco. Não concordou, – o que mostra que ainda então não me entendeu completamente¹⁶¹.

O contraste entre o triunfo da mocidade e a impotência dos velhos, indicado no diálogo acima, não deve ser lido como um lamento desesperado, mas sim como um sentimento de finitude desprovido de nostalgia, indicando a necessidade de se assumir a velhice. No entanto, o conselheiro não o faz, no transcorrer do memorial, sem certa dose de melancolia – devidamente harmonizada com a pena da galhofa. Registrando mortes, enterros, visitas a cemitério, homenagens e lembranças a mortos, a narrativa revela um futuro inviável.

O companheiro último de Aires, na velhice, é seu diário, espaço em que movimenta seus personagens (dentre os quais ele mesmo se inclui), e “realiza o diagnóstico melancólico de um tempo em vias de superação”¹⁶². E tal diagnóstico é configurado em sua irônica filosofia do compasso, expressa no famoso tédio à controvérsia.

4.4.2. Filosofia do compasso: o tédio à controvérsia

Já é quase um truísmo o “tédio à controvérsia” do Conselheiro Aires, contemplado pela maioria dos estudos críticos de *Esau e Jacó* e *Memorial*, além de ser uma característica da qual o diplomata aposentado muito se orgulha. Essa peculiaridade é declaradamente sua maior virtude, como se pode ler em diversos trechos de suas duas obras, dentre os quais cito o primeiro:

Era cordato, repito, embora esta palavra não exprima exatamente o que quero dizer. Tinha o coração disposto a aceitar tudo, não por inclinação à harmonia, senão por *tédio à controvérsia*. Para conhecer esta aversão, bastava tê-lo visto entrar, antes, em visita ao casal Santos. Pessoas de fora e da família conversavam da cabocla do Castelo.

– Chega a propósito, conselheiro – disse Perpétua. – Que pensa o senhor da cabocla do Castelo?

Aires não pensava nada, mas percebeu que os outros pensavam alguma coisa, e fez um gesto de dois sexos. Como insistissem, não escolheu nenhuma das duas opiniões, achou outra, média, que contentou a ambos os lados, coisa rara em opiniões médias. Sabes que o destino delas é serem desdenhadas. Mas esse Aires – José da Costa Marcondes Aires – tinha que

¹⁶¹ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1333.

¹⁶² PASSOS. *Machado de Assis: o romance com pessoas*, p. 236.

nas controvérsias uma opinião dúbia ou média pode trazer a oportunidade de uma pílula, e compunha as suas de tal jeito, que o enfermo, se não sarava, não morria, e é o mais que fazem pílulas. Não lhe queiras mal por isso; a droga amarga engole-se com açúcar. Aires opinou com pausa, delicadeza, circunlóquios, limpando o monóculo ao lenço de seda, pingando as palavras graves e obscuras, fitando os olhos no ar, como quem busca uma lembrança, e achava a lembrança, e arredondava com ela o parecer. Um dos ouvintes aceitou-o logo, outro divergiu um pouco e acabou de acordo, assim terceiro, e quarto, e a sala toda.

Não cuides que não era sincero, era-o. Quando não acertava de ter a mesma opinião, e valia a pena escrever a sua, escrevia-a. Usava também guardar por escrito as descobertas, observações, reflexões, críticas e anedotas, tendo para isso uma série de cadernos, a que dava o nome de *Memorial*¹⁶³.

Esse narrador-personagem conciliador, que escuta mais do que fala e não diz tudo o que pensa, com sua gaiatice depurada e horror à polêmica vã é capaz de se eximir de conflitos. Sua tônica é a indiferença e a naturalização das contradições. Desse modo, se cordato é quem concorda e não diverge, de fato o adjetivo não exprime exatamente a personalidade de Aires, que não vive em perfeita harmonia com os outros. Não há ausência de conflitos, paz ou concórdia, mas sim sensação de enfado com relação a discussões, disputas e polêmicas referentes a ações ou questões sobre a qual há divergência.

A citação também revela um personagem oblíquo e dissimulado, que não pensava nada, mas percebeu que os outros pensavam alguma coisa, e usou da retórica para agradar a todos. Sua sinceridade aparece apenas na esfera privada, em seu diário pessoal que não deveria ter outro leitor a não ser ele mesmo: “a vocação de descobrir e encobrir. Toda a diplomacia está nestes dois verbos parentes”¹⁶⁴. Tal postura é própria de um medalhão e indigna de um sábio (*cordatus*).

Flora disse a Aires que todos atendem aos conselhos dele, porque ele teria a arte de agradar a toda gente, de arrastá-la, de influir, de obter o que quisesse. O diplomata aposentado percebeu que ela exagerava para atraí-lo e, apesar de não achar mal, respondeu: “Mas eu não dou conselhos a ninguém, acudiu Aires. Conselheiro é um título que o imperador me conferiu, por achar que o merecia, mas não obriga a dar conselhos; a ele mesmo só lhos darei se mos pedir”¹⁶⁵. Nesse sentido, ele é o conselheiro que não aconselha, calando-se estrategicamente para preservar sua condição de sábio aos olhos dos outros.

Tendo rompido com a maior parte dos elos que vinculam os indivíduos à vida exterior – não é casado, não tem filhos e não trabalha – Aires ainda está levemente ligado à

¹⁶³ ASSIS. *Esau e Jacó*, XII, p. 1093. Grifos meus.

¹⁶⁴ ASSIS. *Esau e Jacó*, XCVIII, p. 1201.

¹⁶⁵ ASSIS. *Esau e Jacó*, LIII, p. 1145.

sociedade. Tentando manter-se distanciado das agitações e dos divertimentos que distraem os outros personagens, ele interage socialmente no período em que já é autor, ocupando a condição de observador¹⁶⁶.

Nessa condição de observador, mantendo uma distância segura do mundo, o diplomata aposentado compreende as marcas universais da vanidade do mundo e das paixões humanas, e as marcas nacionais de uma classe em decadência e de um mundo em vias de desaparecimento. A oligarquia monárquica – classe à qual o conselheiro do Império pertence – começa a ceder o seu lugar à oligarquia republicana, mas Aires, consciente da escassez de mudanças nas relações entre classes no Brasil, vê o futuro repetir o passado e opta por não optar.

Aires, que, como já foi visto no capítulo I, adverte sobre a impossibilidade de apresentar respostas definitivas, indica que toda ação humana tem várias explicações possíveis e suas motivações se dão em diversos níveis. Em relação ao seu tédio à controvérsia, ele explica que pode ser herança de sua formação ou decorrente de sua natureza:

eu tive de os ouvir com aquela complacência, que é uma qualidade minha, e não das novas. Quase que a trouxe da escola, se não foi do berço. Contava minha mãe que eu raro chorava por mama; apenas fazia uma cara feia e implorativa. Na escola não briguei com ninguém, ouvia o mestre, ouvia os companheiros, e se alguma vez estes eram extremados e discutiam, *eu fazia da minha alma um compasso*, que abria as pontas aos dois extremos. Eles acabavam esmurrando-se e amando-me¹⁶⁷.

Essa “filosofia do compasso”¹⁶⁸, em sintonia com a crença arraigada entre os jansenistas – Pascal incluso – quanto à falsidade das virtudes humanas neste mundo decaído, demonstra, por um lado, descrença em relação à vida social, por outro, pode ser compreendida como egoísmo e indiferença em relação ao destino coletivo:

Hás de lembrar-te que ele usava sempre concordar com o interlocutor, não por desdém da pessoa, mas para não dissentir nem brigar. Tinha observado que as convicções, quando contrariadas, descompõem o rosto à gente, e não queria ver a cara dos outros assim, nem dar à sua um aspecto abominável. Se lucrasse alguma coisa, vá; mas, não lucrando nada, preferia ficar em paz com Deus e os homens. Daí o arranjo de gestos e frases afirmativas que deixavam os partidos quietos, e mais quieto a si mesmo¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Cf. MAIA NETO. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, p. 163-164.

¹⁶⁷ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1284. Grifo meu.

¹⁶⁸ Expressão cunhada por SALGUEIRO. *Prosa sobre prosa*, p. 64.

¹⁶⁹ ASSIS. *Esau e Jacó*, LXXXVII, p. 1187.

Diante da ambiguidade das ações humanas, permeadas de vaidade e erro, as razões explicativas com mão-única, unilaterais, canônicas, perecem, porque o narrador é extremamente cauteloso em fazer um julgamento definitivo. Nesse sentido, Maia Neto, que tem o conselheiro em maior estima, avalia que o tédio à controvérsia é uma marca do seu ceticismo.

Maia Neto ainda aponta semelhança entre Aires e Montaigne (autor da predileção de Machado). Para ambos, o afastamento dos negócios públicos é o caminho para a tranquilidade. Mais vale suspender a própria crença do que imiscuir-se em divisões sediciosas e belicosas: “Como Montaigne nos *Ensaíos*, Aires julga, mas sem dogmatizar as verdades dos seus juízos”¹⁷⁰.

Um detalhe que não pode passar despercebido é que Aires não é o primeiro ideólogo da filosofia do compasso, tampouco o único narrador machadiano a expressar o tédio à controvérsia – ainda que a fórmula, nesses termos, seja do conselheiro. Como já observou Jean Michel Massa, o jovem Machado de Assis, numa crônica publicada em 15 de setembro de 1862, n’*O Futuro: periódico literário*, oferece um conselho à sua própria pena, reunindo e expondo todos os elementos que darão origem ao “tédio à controvérsia”:

Antes de começarmos o nosso trabalho, ouve, amiga minha, alguns conselhos de quem te preza e não te quer ver enxovalhada. Não te envolvas em polêmicas de nenhum gênero, nem políticas, nem literárias, nem quaisquer outras; de outro modo verás que passas de honrada a desonesta, de modesta a pretensiosa, e em um abrir e fechar de olhos perdes o que tinhas e o que eu te fiz ganhar. O pugilato das ideias é muito pior que o das ruas; tu és franzina, retrai-te na luta e fecha-te no círculo dos teus deveres, quando couber a tua vez de escrever crônicas. Sê entusiasta para o gênio, cordial para o talento, desdenhosa para a nulidade, justiceira sempre, tudo isso com aquelas meias tintas, tão necessárias aos melhores efeitos da pintura. Comenta os fatos com reserva, louva ou censura, como te ditar a consciência, sem cair na exageração dos extremos. E assim viverás honrada e feliz¹⁷¹.

Se o jovem cronista media de antemão as consequências de seus escritos, declarando um comedido tédio à controvérsia, postura que será aperfeiçoada em Aires, o cronista Policarpo, em texto de 27 de dezembro de 1888, declara seu tédio à controvérsia de modo mais irônico:

¹⁷⁰ MAIA NETO. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, p. 191.

¹⁷¹ ASSIS. *O Futuro (1862-1863)*, p. 75. Cf. MASSA. *A juventude de Machado de Assis*, p. 303-305.

Cuidava eu que era o mais precavido dos meus contemporâneos. A razão é que saio sempre de casa com o *Credo* na boca, e disposição feita de não contrariar as opiniões dos outros. Quem talvez me vença nisso era o visconde de Abaeté, de quem se conta que, nos últimos anos, quando alguém lhe dizia que o achava abatido:

– Estou, tenho passado mal – respondia ele.

Mas, se vinte passos adiante, encontrava outra pessoa que se alegrava com vê-lo tão rijo e robusto, concordava também:

– Oh! agora passo perfeitamente.

Não se opunha às opiniões dos outros; e ganhava com isto duas vantagens. A primeira era satisfazer a todos, a segunda era não perder tempo¹⁷².

Antônio Paulino Limpo de Abreu, o visconde de Abaeté, ficou conhecido por sua enorme habilidade na arte de se manter no poder. Ocupando o cargo de deputado pela província de Minas Gerais, foi um dos líderes da rebelião liberal de 1842. Apenas seis anos depois foi eleito Senador mineiro pelo Partido Conservador, colocando em prática a teoria do medalhão, segundo a qual “Podes pertencer a qualquer partido, liberal ou conservador, republicano ou ultramontano, com a cláusula única de não ligar nenhuma idéia especial a esses vocábulos”¹⁷³.

A irônica descrição que Policarpo faz do visconde de Abaeté parece com a do Conselheiro Aires. Nesse sentido, a filosofia do compasso não designa simplesmente a diluição de fundamentos, mas a ausência de todo fundamento, na medida em que constata a impossibilidade de fundamentação. Ao assumirem a postura de quem têm tédio à controvérsia e tendem a concordar com os interlocutores, sejam lá quais forem as perspectivas destes, ambos, Aires e Policarpo, endossam a radical rejeição de valor, sentido e desejo que caracteriza o niilismo – que aparece como perspectiva a ser galhofada.

Em um ascetismo *sui generis*, a vontade de Aires foi quase totalmente suprimida; como espectador que evita contaminar-se emocionalmente com as relações afetivas de que trata, ele controla suas paixões e resiste aos tumultos, valores e desejos inerentes ao mundo. Mas como ainda vive ligado a um corpo, não alcança a dissolução completa dos fenômenos da vontade: “alma de sexagenário desenganado e guloso. Ao cabo, nem tão guloso nem tão desenganado”¹⁷⁴. Essa mortificação da vontade – expressa com a pena da galhofa – é o índice de uma experiência, que continuaremos a ver na próxima subseção.

¹⁷² ASSIS. *Bons dias!*, p. 846.

¹⁷³ ASSIS. *Papéis Avulsos*, p. 274.

¹⁷⁴ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1254.

4.4.3. Fadiga geral da vontade de viver: os ideais ascéticos

O que significam ideais ascéticos? O ascetismo é um raro fenômeno da moralidade, complexo e multiplamente condicionado. Nietzsche, na terceira dissertação de *Genealogia da Moral* oferece uma grande variedade de respostas para essa pergunta, mostrando que realmente se deve referir ao fenômeno no plural, pois não há um único significado possível (ainda que ele alterne o uso do plural e do singular, “ideal ascético”).

A palavra grega *áskēsis*, traduzida como “ascese”, apresenta o sentido originário de exercício prático, treino, referindo-se tanto aos atletas quanto aos filósofos e suas atividades e regras de vida. Por conseguinte, o *askētēs*, “asceta”, é aquele que, por meio de instrução, disciplina ou exercício, se qualifica para a prática perfeita em determinada atividade, seja física ou intelectual. Com os pitagóricos, os cínicos e os estoicos, essa palavra começou a ser aplicada à vida moral na medida em que a realização da virtude implica um conjunto de práticas e disciplinas caracterizadas pela austeridade e autocontrole do corpo e do espírito, com limitação dos desejos e renúncia aos prazeres.

A partir das filosofias platônica e cristã o sentido de renúncia e de mortificação tornou-se predominante, dando origem a um conjunto de práticas austeras, evitações morais e comportamentos disciplinados prescritos aos seguidores, tendo em vista, no cristianismo, a realização de desígnios divinos e leis sagradas, e, no platonismo, a especulação teórica em busca da verdade.

Em defesa da ascese, Sócrates ensina a necessidade de se reconhecer as formas da temperança, da coragem e da generosidade, estipulando receitas para a educação dos jovens no que concerne ao corpo e à alma. De acordo com o planejamento pedagógico socrático, “a simplicidade na música torna a alma sóbria e, na ginástica, o corpo sadio”¹⁷⁵. Conforme o livro III de *A República*, na formação dos guardiões da *pólis* a educação musical é soberana, porque o ritmo e a harmonia têm o poder de penetrar mais fundo na alma e comovê-la fortemente. E também porque o jovem estudante aprende a elogiar o belo e a condenar com justiça as coisas feias, fazendo-se assim nobre e bom. Os instrumentos musicais autorizados são aqueles cujas sonoridades são consideradas mais simples e contidas: a lira de Apolo e a cítara, para a cidade, e a siringe (flauta de Pã), para o campo. A flauta comum, pelo seu teor entorpecente, foi banida da cidade imaginada por Sócrates.

¹⁷⁵ PLATÃO. *A República*, III, p. 179.

Após haver dedicado suficiente zelo à alma, o mestre de Platão ensina o que concerne ao corpo. Numa vida regrada e corajosa, a ebriedade, a lassidão e a indolência seriam inconvenientes. Por isso, a ginástica deve ser praticada seriamente durante toda a vida, desde a infância. E a dieta precisa ser regrada, com comida sem condimentos e abstenção de álcool. A temperança sexual também é recomendada, porque o homem deve “ser amo de si mesmo no que concerne aos prazeres do vinho, do amor e da mesa”¹⁷⁶. Para Sócrates, o prazer excessivo não concorda com a temperança, que é a meta a ser alcançada. Considerando o amor sensual o maior e mais furioso dos prazeres, o asceta deve recusá-lo em nome do verdadeiro amor, que ama com sabedoria e medida a ordem e a beleza:

– E, por conseguinte, o prazer sensual tampouco deve se aproximar dele, e não deve entrar no comércio do amante e da criança que se amam com verdadeiro amor.

– Não, por Zeus, Sócrates, ele não deve se aproximar!

– Assim, pois, ao que parece, estabelecerás como lei na cidade cujo plano estamos traçando que o amante pode acariciar, frequentar, abraçar o jovem rapaz como a um filho, com vista a um nobre fim, se consegue persuadi-lo; mas que, no restante, há de manter com o objeto de seus cuidados relações tais que nunca provoquem a suspeita de ter ido mais longe, se não desejar incorrer na exprobração de homem ignorante e grosseiro¹⁷⁷.

Conforme a perspectiva socrática, o amor sensual é uma doença, em que o amante (dominado pela paixão) é incapaz de autodomínio, tornando-se escravo do prazer. O amor sem o domínio de si seria o amor das almas desmesuradas, entregues à irracionalidade da paixão. Por conseguinte, o filósofo de Atenas defende o autodomínio (ascese) como um freio aos excessos da paixão. O domínio de si corresponde ao amor submetido à ordem e à medida, em que o desejo do prazer (instintivo e estranho à razão) cede lugar ao desejo do que é melhor (de acordo com critérios racionais).

Nietzsche atribui a Sócrates o surgimento da má consciência humana em relação aos seus próprios instintos e impulsos, algo completamente desconhecido pelo homem de ação que povoava o mundo homérico (que, como já visto no capítulo II, compreendia a existência do mundo como justificada por si mesma, e por isso a louvava e aprovava).

O socratismo, precursor do cristianismo, promoveu a hipertrofia do mundo interior, transformando e redirecionando o valor da atividade pulsional. Posteriormente, a figura de Jesus Cristo representará a atitude ascética da negação da vontade da vida. A metafísica cristã, “platonismo para o povo”, passou a operar no sentido moral de

¹⁷⁶ PLATÃO. *A República*, III, p. 153.

¹⁷⁷ PLATÃO. *A República*, III, p. 176.

desnaturalização e espiritualização das paixões e dos valores, substituindo as noções de bom e ruim, no sentido de apto e inapto, pelas de bom e mau, no sentido de beato e herege¹⁷⁸.

O pessimismo cristão, como também já foi discutido aqui, teria sua base numa reinterpretação dos infortúnios da vida como parte dos desígnios divinos que, mesmo incompreensíveis, devem ser aceitos como parte do mistério da fé. Assim, o cristianismo pretende convencer o homem de que ele não sofre à toa, mas por vontade de Deus.

O ser humano, “animal metafísico”, não apenas sofre, mas pergunta “para que sofrer?”, e assim sofre duplamente, porque exige um sentido para o seu sofrimento. É a progressiva intensificação desta exigência de um sentido, de um porquê, de uma “finalidade”, de uma razão para o sofrimento, que acaba por gerar o ideal ascético, isto é, “a fadiga geral de sua vontade de viver”¹⁷⁹, o ideal de uma vida de renúncia à individualidade, à sensibilidade, à sensualidade, à afetividade – a negação do corpo como cerne da existência individual.

No século XIX, Arthur Schopenhauer deu novo significado metafísico à ascese, condenando a ideia de Deus como uma falsificação que mascara a profanidade da existência, o sem-sentido da vida, a ausência de valores absolutos e a falta de uma ordenação moral do mundo. Sendo falso o sentido sustentado pela ideia de Deus, existiria algum sentido para a existência humana? Nietzsche avalia que Schopenhauer teve o mérito de colocar essa importante questão, que ainda precisaria de séculos para ser compreendida e respondida:

Schopenhauer foi, como filósofo, o *primeiro* ateu confesso e inabalável que nós, alemães, tivemos: esse era o pano de fundo de sua hostilidade a Hegel. A profanidade da existência era para ele algo dado, tangível, indiscutível; ele perdia a sua compostura de filósofo e se encolerizava toda vez que alguém mostrava hesitação e fazia rodeios nesse ponto. Toda a sua retidão está nisso; o ateísmo incondicional e honesto é o *pressuposto* de sua colocação dos problemas, como vitória obtida afinal e com grande custo pela consciência europeia, como o ato mais pródigo em consequências de uma educação para a verdade que dura dois mil anos, que finalmente se profibe a *mentira* de crer em Deus... [...] Ao assim rejeitarmos a interpretação cristã e condenarmos o seu “sentido” como uma falsificação, aparece-nos de forma terrível a questão de Schopenhauer: *então a existência tem algum sentido?* – essa questão que precisará de alguns séculos para simplesmente ser ouvida por inteiro e em toda a sua profundidade. A resposta do próprio Schopenhauer a essa questão foi – que isto me seja perdoado – um tanto precipitada, juvenil, apenas um compromisso, um modo de permanecer e se prender nas perspectivas morais cristão-ascéticas a cuja crença se *renunciara* juntamente com a fé em Deus... Mas ele *colocou* a questão¹⁸⁰.

¹⁷⁸ Cf. NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*, “prólogo”; *Genealogia da moral*, II, §§ 16-22.

¹⁷⁹ NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*, §140, p. 107.

¹⁸⁰ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §357, p. 255-256. Grifos originais.

O mérito de Schopenhauer seria o de ter constatado como um fato indubitável a não-divindade e a não-racionalidade da existência. O pessimismo schopenhaueriano, por sua honestidade intelectual de colocar a pergunta pelo sentido da existência sem dogmatismo ou preconceito religioso, refutando a crença numa ordenação moral do mundo, teria ido além de todas as formas anteriores de pessimismo.

No capítulo II, foi avaliado que, para o filósofo de Danzig, a essência íntima da natureza humana é o querer, cuja base é necessidade e carência, que destinam o homem ao sofrimento – que seria o sentido mais próximo e imediato do viver. Se a vontade não garante nenhuma felicidade e, ao contrário, mantém ativo o sofrimento do eterno desejante, a saída seria a cessão do querer, isto é, a ascese. O ascetismo – via para deixar de querer e liberar-se do sofrimento que é a existência – seria o único remédio eficiente para a doença da vida, enquanto que todos os outros seriam meros placebos.

Também foi visto que, para Schopenhauer, o ascetismo se desenvolve em quatro etapas: castidade, pobreza voluntária, aceitação do sofrimento e mortificação passiva do corpo. Nietzsche, por sua vez, reduz a três as “palavras de pompa do ideal ascético: humildade, pobreza, castidade”¹⁸¹.

A primeira etapa do ascetismo é a castidade. Segundo Schopenhauer, o corpo saudável e forte do asceta exprime o impulso sexual pelos genitais; porém, ele se mortifica, nega a vontade e desmente o corpo, pois não quer satisfação sexual alguma, sob nenhuma condição:

Voluntária e completa castidade é o primeiro passo na ascese ou negação da Vontade de vida. A castidade, assim, nega a afirmação da Vontade que vai além da vida individual, e anuncia que, com a vida deste corpo, também a Vontade, da qual o corpo é fenômeno, se suprime. A natureza, sempre verdadeira e ingênua, assevera que, caso esta máxima se tornasse universal, o gênero humano se extinguiria¹⁸².

A castidade, abstinência completa dos prazeres do amor, renúncia dos prazeres carnis e de tudo que a eles se refere, é uma quebra proposital da vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido, tendo em vista a mortificação contínua da vontade.

A pobreza voluntária, por sua vez, pertence por inteiro à vida de São Francisco de Assis, verdadeira personificação da ascese e modelo de todos os monges mendicantes. Como

¹⁸¹ NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, III, p. 98.

¹⁸² SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, IV, §68, p. 483.

paralelo oriental, Schopenhauer menciona a vida do Buda, que mostra a mesma coisa, porém sob uma vestimenta diferente. Nos romances machadianos não encontramos nenhum personagem que represente esse tipo.

A aceitação do sofrimento e a mortificação do corpo – que não pode ser ativa e violenta, como no suicídio, mas passiva, uma espécie de inanição – são consequências da pobreza voluntária. O asceta, devoto dedicado a orações (ou meditações), privações e mortificações, pratica o jejum, a autopunição, o autoflagelo e a castidade, a fim de, por constantes privações e sofrimentos, quebrar e mortificar cada vez mais a vontade, que ele reconhece como a fonte de sofrimento da própria existência e do mundo.

Após descrever o ideal ascético, Schopenhauer conclui que os homens mais ditosos são os ascetas, aqueles raros que se libertam de si mesmos, isto é, de todo querer, de todos os desejos e preocupações, não apenas por instantes, mas para sempre, tendo a sua vontade inteiramente extinguida, exceto naquela última chama que conserva o corpo e com o qual será apagada:

Tal homem que, após muitas lutas amargas contra a própria natureza, finalmente a ultrapassou por inteiro, subsiste somente como puro ser cognoscente, espelho límpido do mundo. Nada mais o pode angustiar ou excitar, pois ele cortou todos os milhares de laços volitivos que o amarravam ao mundo, e que nos jogam daqui para acolá, em constante dor, nas mãos da cobiça, do medo, da inveja, da cólera. Ele, então, mira calma e sorridentemente a fantasmagoria deste mundo que antes era capaz de excitar e atormentar o seu ânimo, mas agora paira tão indiferente diante de si como as figuras de xadrez após o fim do jogo, ou as máscaras caídas ao chão na manhã seguinte à noite de carnaval, cujas figuras antes tanto nos haviam intrigado e agitado. A vida com suas figuras flutuam diante dele semelhante a um fenômeno fugidio, semelhante ao sonho matinal e ligeiro de um semidesperto que já entrevê a realidade e não pode mais ser enganado; igual ao que ocorre neste sonho matinal, a vida com suas figuras desaparecem, sem transição violenta [...] Contudo não se deve imaginar que, desde a negação da Vontade de vida ter entrado em cena pelo conhecimento tornado quietivo, não haja oscilação, e assim se pode para sempre permanecer nela como numa propriedade herdada. Não, antes a negação precisa ser renovadamente conquistada por novas lutas. Pois, visto que o corpo é a Vontade mesma apenas na forma da objetividade ou como fenômeno do mundo como representação, segue-se que toda a Vontade de vida existe segundo sua possibilidade enquanto o corpo viver, sempre esforçando-se para aparecer na realidade efetiva e de novo arder em sua plena intensidade. Por isso ao encontrarmos na vida de homens santos aquela calma e bem-aventurança que descrevemos apenas como a florescência nascida da constante ultrapassagem da Vontade, vemos também como o solo onde se dá essa floração é exatamente a contínua luta com a Vontade de vida: pois sobre a face da terra ninguém pode ter paz duradoura¹⁸³.

¹⁸³ SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, IV, §68, p. 495-496.

Seria Aires esse tipo ideal que paira tão indiferente diante de si e do universo? Seria o seu tédio à controvérsia uma tentativa de rompimento com os milhares de laços volitivos que o amarravam ao mundo? Se for considerado que, das quatro etapas do ascetismo, Aires só cumpre plenamente a castidade e parcialmente a aceitação do sofrimento, ele não se ajusta exatamente ao modelo. Porventura tenhamos aqui, mais uma vez, a pena da galhofa machadiana. Nesse caso, seria o conselheiro do Império uma galhofa com os ascetas?

Antes de arriscar uma resposta a essa questão, vale destacar que Nietzsche ainda aponta outra característica do ideal ascético, que se ocultaria sob a humildade – a vaidade. O asceta se empenharia em distinguir-se da maioria. Esse empenho pelo domínio do outro, mesmo que apenas indireto, ou sonhado, pode ser compreendido como uma tentativa do asceta de se imprimir na alma alheia, modificando-a e governando-a conforme a sua vontade. No aforismo de *Aurora* intitulado justamente *O empenho por distinção*, pode-se ler:

Ele sente o mais alto prazer em suportar ele mesmo, como consequência de seu impulso por distinção, aquilo que sua contrapartida no primeiro degrau da escada, o *bárbaro*, inflige a um outro, no qual e ante o qual quer se distinguir. O triunfo do asceta sobre si mesmo, seu olhar que aí se volta para dentro, que vê o homem cindido em sofredor e espectador, e que desde então olha para o exterior somente para, digamos, reunir lenha para a sua própria fogueira, esta última tragédia do impulso por distinção, na qual resta apenas uma só pessoa a carbonizar-se¹⁸⁴.

O asceta teria uma necessidade tão grande de exercer seu poder e sua ânsia de domínio que recorreria à tiranização de si mesmo. Essa volúpia de poder, que se concretiza no refinamento da fruição de si, “é na verdade um grau bastante elevado de vaidade [...] Em toda moral ascética o homem venera uma parte de si como Deus, e para isso necessita demonizar a parte restante”¹⁸⁵. Para tornar a sua vida suportável e interessante, o asceta precisa de um adversário imaginário, seu “inimigo interior”. Ele utiliza sua própria tendência à vaidade, sua vontade de triunfar sobre si, para considerar sua vida uma contínua batalha contra os apetites sensuais.

Se forem reunidos os indícios apresentados por Flora (para quem o conselheiro teria a arte de influir e obter o que quisesse), Salgueiro (para quem o nome Aires significa o senhor, ou pessoa notável, que sobrepuja as demais pela excelência de seus dotes) e pelo

¹⁸⁴ NIETZSCHE. *Aurora*, §113, p. 84. Grifo original.

¹⁸⁵ NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*, §137, p. 105-106.

próprio narrador-personagem (confessadamente manipulador de situações), pode-se concluir que ele apresenta uma tendência ao empenho por distinção.

Aires, que é adepto da castidade e de certa forma aceita o sofrimento, parece preconizar uma forma de ascetismo que passa por essa liberação e dominação de si a partir da ascese física e mental, mas cujos fins são diferentes daqueles que propõe o cristianismo. Ao contrário do cristão, Aires não tem necessidade de tornar metafísico seu sofrer, sua suscetibilidade à dor não é acompanhada de interpretação do pecado – ele diz simplesmente o que pensa: “eu soffro”. Como definir, então, o ascetismo de Aires?

4.4.4. *Asceta gamenho*

Repito a pergunta que abre a subseção anterior: O que significam ideais ascéticos? – Ou, tomando o caso individual do personagem-narrador José da Costa Marcondes Aires, o que significa afirmar que “a vida, mormente nos velhos, é um ofício cansativo”¹⁸⁶? O que significa render homenagem à castidade em sua velhice? Esta subseção é uma tentativa de respostas a essas interrogações.

A vida, que de acordo com a biologia é o conjunto de atividades e funções orgânicas que constituem a qualidade que distingue o corpo vivo do morto, ou, ainda, o período de um ser vivo compreendido entre o nascimento e a morte, seria uma atividade de trabalho que requer técnica e habilidade específicas. E, principalmente para os idosos, seria uma ocupação fatigante, aborrecida e entediante.

Augusto Meyer avalia que no *Memorial* há uma indulgência crepuscular que torna a obra um livro cinzento, morto, cansativo e tedioso, a tal ponto que o modo de narrar do velho conselheiro seria bocejado, isto é, em tom de enfado, marcado por sono, cansaço ou fastio:

Não há realmente no *Memorial de Aires* a mesma petulância irônica, certa indulgência crepuscular esfuma a ironia, Aires descreve a infidelidade de Fidélia sem grande malícia, como efeito de uma evolução necessária. Mas a indulgência também é sonolência, o abandono parece cansaço. Livro cinzento, livro morto, livro bocejado e não escrito. Aires? Fidélia? Tristão e

¹⁸⁶ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1237.

o casal Aguiar? Só vejo uma personagem – o Tédio. A ‘letargia indefinível’ a que eu me referia no começo deste ensaio tomou conta do velho Joaquim Maria, definindo-se. É agora um imenso bocejo, capaz de engolir o mundo¹⁸⁷.

Em sua sondagem moral da prosa machadiana, Meyer avalia que os enredos ralos de *Esau e Jacó* e *Memorial de Aires* estariam tomados de tédio, sensação de enfado produzida por algo lento, árido, obtuso, estúpido, prolixo ou temporalmente prolongado demais, como a vida. Entediados, isto é, cansados da vida, somos arrastados para um mundo desprovido de significações e esvaziado de sentidos.

Já foi visto, com Pascal e Schopenhauer, que esse *pathos* multifome que provoca sensação de aborrecimento, cansaço, desgosto ou vazio, sem causas objetivas claras, é um motor das ações humanas. O tédio se aproxima assim que a necessidade e o sofrimento dão algum descanso ao homem:

Tédio.

Nada é mais insuportável para o homem do que estar em pleno repouso, sem paixões, sem afazeres, sem divertimento, sem aplicação.

Ele sente então todo o seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio.

Imediatamente nascerão do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza, a mágoa, o despeito, o desespero¹⁸⁸.

Pascal avalia que o homem é tão infeliz que se entediaria mesmo sem nenhum motivo, porque o tédio é um *pathos* intrínseco à miserável condição humana. Aires, compreendendo a vida como um ofício cansativo e sem sentido, que oscila entre a dor e o tédio, não projeta o futuro e imerge no presente. Desse modo, ele esvazia o sentido de toda e qualquer ação humana, fornecendo à vida um caráter de absurdo e de insignificância, concluindo que a condição humana é miserável e sem solução.

Entediado, Aires cansou até mesmo dos divertimentos oferecidos pelos brilhos dos salões cariocas que tanto seduziram Brás Cubas, Rubião, Palha, Sofia e outros personagens. Tanto em *Esau e Jacó* quanto no *Memorial* o conselheiro considera vaidosa e fútil qualquer tentativa de diversão e, por isso, pratica a ascese e a solidão como uma forma de higiene racional:

A princípio, Aires cumpriu a solidão, separou-se da sociedade, meteu-se em casa, não aparecia a ninguém ou a raros e de longe em longe. Em verdade

¹⁸⁷ MEYER. *Machado de Assis, 1935-1958*, p. 41.

¹⁸⁸ PASCAL. *Pensamentos*, §622 (131), p. 268.

estava cansado de homens e de mulheres, de festas e de vigílias. Fez um programa. Como era dado a letras clássicas, achou no Padre Bernardes esta tradução daquele salmo: “Alonguei-me fugindo e morei na soedade”. Foi a sua divisa. Santos, se lha dessem, fá-la-ia esculpir, à entrada do salão, para regalo dos seus numerosos amigos. Aires deixou-a estar em si. Alguma vez gostava de a recitar calado, parte pelo sentido, parte pela linguagem velha: “Alonguei-me fugindo e morei na soedade”¹⁸⁹.

Vou ficar em casa uns quatro ou cinco dias, não para descansar, porque eu não faço nada, mas para não ver nem ouvir ninguém, a não ser meu criado José. Este mesmo, se cumprir, mandá-lo-ei à Tijuca, a ver se eu lá estou. Já acho mais quem me aborreça do que quem me agrada, e creio que esta proporção não é obra dos outros, é só minha exclusivamente. Velhice esfalfa [...] Preciso de me lavar da companhia dos outros¹⁹⁰.

Aires se mostra aborrecido de si e dos outros, assim como o velho Bento Santiago. No entanto, a serenidade, o apaziguamento e a ausência de desejo do conselheiro são o oposto do ressentimento do Dom Casmurro. Enquanto o marido de Capitu busca instintivamente uma causa para seu sofrimento, mais precisamente, uma agente culpada suscetível de sofrimento, no qual ele possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, o conselheiro pratica a ascese e aceita o sofrimento:

Não quero acabar o dia de hoje sem escrever que tenho os olhos cansados, acaso doentes, e não sei se continuarei este diário de fatos, impressões e idéias. Talvez seja melhor parar. Velhice quer descanso. Bastam já as cartas que escrevo em resposta e outras mais, e ainda há poucos dias um trabalho que me encomendaram da Secretaria de Estrangeiros – felizmente acabado¹⁹¹.

De todo modo, em ambos os narradores o niilismo se insinua através desse individualismo antissocial. Por mais que o indivíduo se esforce sem refletir sobre o sentido de seus empreendimentos e investimentos pulsionais, o vazio desses valores incomoda muito. Segundo Gledson, “é difícil entender que alguém o leia até o fim sem se sentir deprimido diante do abandono, da esterilidade e da traição – um trio familiar, já presente em *Dom Casmurro*”¹⁹². Mesmo assim, Aires não descrê no humano nem adota a misantropia. Ele é um observador da sociedade, não um desdenhador, como foi Bento: “Já não sou deste mundo, mas não é mau afastar-se a gente da praia com os olhos na gente que fica”¹⁹³.

¹⁸⁹ ASSIS. *Esau e Jacó*, XXXII, p.1116.

¹⁹⁰ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1251.

¹⁹¹ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1273.

¹⁹² GLEDSON. *Machado de Assis: ficção e história*, p. 261.

¹⁹³ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1327.

Quando o repouso se torna insuportável pelo tédio que gera, faz-se necessário sair em busca de tumulto. Cansado do cansaço, Aires sai do retiro em busca de fenômenos atuais e, por isso, recorre aos divertimentos, atividades que visam driblar o tédio na busca de ilusões de felicidade, mas que no fim das contas constituem um tédio constantemente postergado:

Mas tudo cansa, até a solidão. Aires entrou a sentir uma ponta de aborrecimento; bocejava, cochilava, tinha sede de gente viva, estranha, qualquer que fosse, alegre ou triste. Metia-se por bairros excêntricos, trepava aos morros, ia às igrejas velhas, às ruas novas, à Copacabana e à Tijuca. O mar ali, aqui o mato e a vista acordavam nele uma infinidade de ecos, que pareciam as próprias vozes antigas. Tudo isso escrevia, às noites, para se fortalecer no propósito da vida solitária. Mas não há propósito contra a necessidade.

A gente estranha tinha a vantagem de lhe tirar a solidão, sem lhe dar a conversação. As visitas de rigor que ele fazia eram poucas, breves e apenas faladas. E tudo isso foram os primeiros passos. A pouco e pouco sentiu o sabor dos costumes velhos, a nostalgia das salas, a saudade do riso, e não tardou que o aposentado da diplomacia fosse reintegrado no emprego da recreação. A solidão, tanto no texto bíblico como na tradução do padre, era arcaica. Aires trocou-lhe uma palavra e o sentido: “Alonguei-me fugindo, e morei entre a gente”. Assim se foi o programa da vida nova. Não é que ele já a não entendesse nem amasse, ou que a não praticasse ainda alguma vez, a espaços, como se faz uso de um remédio que obriga a ficar na cama ou na alcova; mas, sarava depressa e tornava ao ar livre. Queria ver a outra gente, ouvi-la, cheirá-la, gostá-la, apalpá-la, aplicar todos os sentidos a um mundo que podia matar o tempo, o imortal tempo¹⁹⁴.

O principal divertimento de Aires, de acordo com suas “páginas de vadiação”¹⁹⁵, é acompanhar de perto a aventura sentimental de Fidélia e Tristão; e eis aqui como se chega na principal característica da ascese de Aires: a renúncia à vida afetiva, a recusa do amor e suas turbulências, ascensões e quedas. O “ex-rapaz” prefere manter-se à distância, seja para recordar sem amargura as paixões de juventude (associando sua fugacidade à suave ironia com que pensa a instabilidade dos governos)¹⁹⁶, seja para deixar-se à espera, na estratégica distância que lhe permita uma digna retirada:

Tempo houve, – foi por ocasião da anterior licença, sendo ele apenas secretário de legação, – tempo houve em que também ele gostou de Natividade. Não foi propriamente paixão; não era homem disso. Gostou dela, como de outras joias e raridades, mas tão depressa viu que não era aceito, trocou de conversação. Não era frouxidão ou frieza. Gostava assaz de mulheres e ainda mais se eram bonitas. A questão para ele é que nem as queria à força, nem curava de as persuadir. Não era general para escala à

¹⁹⁴ ASSIS. *Esaú e Jacó*, XXXIII, p. 1117.

¹⁹⁵ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1268.

¹⁹⁶ Cf. ASSIS. *Esaú e Jacó*, XL; LIMA. *Sob a face de um Bruxo*, p. 55.

vista, nem para assédios demorados; contentava-se de simples passeios militares – longos ou breves, conforme o tempo fosse claro ou turvo. Em suma, extremamente cordato¹⁹⁷.

A perspectiva que Aires tem da vida social e do ser humano traz elementos da antropologia pascalina. Ações como assédio e paquera – que podem ser incluídos na categoria *divertissement*, conduzem para o terreno das sensações imediatas e, por isso, são recusadas. Mas enquanto Pascal vê como única saída para o homem a imitação de Cristo, Aires vive num mundo sem Deus e não tem o arrebatamento místico do filósofo francês, mas sim recolhimento e quase descrença em relação ao mundo. Portanto, aqui talvez seja observável uma ascese purificada de todo elemento místico, expressa na autoabnegação e na mortificação da vontade própria.

“Aires é o que faz da vida uma prática de renúncia e conformismo”¹⁹⁸, pode-se afirmar com Costa Lima. Não que o conselheiro se ponha como santo, a detestar embustes e enganos, a evitar as racionalizações interesseiras, mas, em diversas passagens do *Memorial de Aires*, sobressaem a melancolia, a viuvez e a solidão, palavras-chave de um discurso caracteristicamente negador do mundo, hostil à vida, descrente dos sentidos, dessensualizado, automortificador e transmissor de um modo de valorar niilista:

Posto que viúvo, Aires não foi propriamente casado. Não amava o casamento. Casou por necessidade do ofício; cuidou que era melhor ser diplomata casado que solteiro, e pediu a primeira moça que lhe pareceu adequada ao seu destino. Enganou-se; a diferença de temperamento e de espírito era tal que ele, ainda vivendo com a mulher, era como se vivesse só. Não se afligiu com a perda; tinha o feitio do solteirão¹⁹⁹.

É possível constatar que o ideal ascético que mais preocupou Aires em sua velhice foi a castidade, com uma galhofeira oposição entre sensualidade e abstinência sexual. A ambiguidade que ele desenvolveu – viúvo sem ter sido propriamente casado – revela um personagem livre dos impulsos sentimentais dos valores tradicionais, como o amor e o casamento. Nesse sentido, o autoirônico percurso espiritual de Aires passa por essa liberação e dominação de si a partir da ascese física e mental.

Aires recusa o amor, o mais engenhoso dos artifícios da natureza para pôr em prática a preservação da espécie, que Schopenhauer considera o mais importante objetivo da vida humana. Através do tema da recusa do amor, Aires trata o grande drama cósmico

¹⁹⁷ ASSIS. *Esau e Jacó*, XII, p. 1092.

¹⁹⁸ LIMA. *Sob a face de um Bruxo*, p. 54.

¹⁹⁹ ASSIS. *Esau e Jacó*, XII, p. 1092-1093.

schopenhaueriano como uma perspectiva a ser galhofada. Exemplar é o seu ambíguo sentimento por Fidélia:

Ao vê-la agora, não a achei menos saborosa que no cemitério, e há tempos em casa de mana Rita, nem menos vistosa também. Parece feita ao torno, sem que este vocábulo dê nenhuma idéia de rigidez; ao contrário, é flexível. Quero aludir somente à correção das linhas – falo das linhas vistas; as restantes adivinham-se e juram-se. Tem a pele macia e clara, com uns tons rubros nas faces, que lhe não ficam mal à viuvez. Foi o que vi logo à chegada, e mais os olhos e os cabelos pretos; o resto veio vindo pela noite adiante, até que ela se foi embora. Não era preciso mais para completar uma figura interessante no gesto e na conversação. Eu, depois de alguns instantes de exame, eis o que pensei da pessoa. Não pensei logo em prosa, mas em verso, e um verso justamente de Shelley, que relera dias antes, em casa, como lá ficou dito atrás, e tirado de uma das suas estâncias de 1821:

I can give not what men call love.

Assim disse comigo em inglês, mas logo depois repeti em prosa nossa a confissão do poeta, com um fecho da minha composição: “Eu não posso dar o que os homens chamam amor... e é pena!”.

Essa confissão não me fez menos alegre. Assim, quando D. Carmo veio tomar-me o braço, segui como se fosse para um jantar de núpcias. Aguiar deu o braço a Fidélia, e sentou-se entre ela e a mulher. Escrevo estas indicações sem outra necessidade mais que a de dizer que os dois cônjuges, ao pé um do outro, ficaram ladeados pela amiga Fidélia e por mim. Desta maneira pudemos ouvir palpitar o coração aos dois – hipérbole permitida para dizer que em ambos nós, em mim ao menos, repercuti a felicidade daqueles vinte e cinco anos de paz e consolação [...].

De noite vieram mais visitas; tocou-se, três ou quatro pessoas jogaram cartas. Eu deixei-me estar na sala, a mirar aquela porção de homens alegres e de mulheres verdes e maduras, dominando a todas pelo aspecto particular da velhice de D. Carmo, e pela graça apetitosa da mocidade de Fidélia; mas a graça desta trazia ainda a nota da viuvez recente, aliás de dois anos. Shelley continuava a murmurar ao meu ouvido para que eu repetisse a mim mesmo: *I can give not what men call love.*

Quando transmiti esta impressão a Rita, disse ela que eram desculpas de mau pagador, isto é, que eu, temendo não vencer a resistência da moça, dava-me por incapaz de amar²⁰⁰.

A anotação acima, mesclando ousadia erótica e confinamento das paixões, se refere à festa de bodas do casal Aguiar, ocasião em que a jovem viúva prendeu a atenção do velho Aires. Este, por sua vez, resiste ao desejo repetindo o seu lema ascético, concebido à luz dos versos de um poema de Percy Shelley, citado seis vezes no romance, na sua língua original. O poema sem título, identificado como “To –”, foi publicado postumamente no ano de 1824, em coletânea organizada por Mary Shelley:

I

²⁰⁰ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1235-1236.

One word is too often profaned
 For me to profane it,
 One feeling too falsely disdained
 For thee to disdain it;
 One hope is too like despair
 For prudence to smother,
 And pity from thee more dear
 Than that from another.

II

*I can give not what men call love,
 But wilt thou accept not
 The worship the heart lifts above
 And the Heavens reject not, –
 The desire of the moth for the star,
 Of the night for the morrow,
 The devotion to something afar
 From the sphere of our sorrow?*²⁰¹

O poeta inglês não pode oferecer à sua musa o que os homens chamam de amor, isto é, aquilo que Sócrates chamou de amor sensual – o maior e mais furioso dos prazeres. O que ele pode oferecer e a musa não quer aceitar é o verdadeiro amor, que ama com sabedoria e medida a ordem e a beleza: “Eu não posso dar o que os homens chamam de amor, mas tu não aceitas a adoração que o coração eleva bem alto e que os céus não rejeitam”.

O poema, confissão desalentada, sugere a natureza do sentimento de Aires por Fidélia. Porém, o adendo do conselheiro – “e é pena” – ironiza e de certa forma subverte a idealista visão romântica proposta por Shelley. Aires indica que queria oferecer à sua musa Fidélia o amor sensual, mas não pode ou não consegue:

Os olhos que pus na viúva Noronha foram de admiração pura, sem a mínima intenção de outra espécie, como nos primeiros dias deste ano. Verdade é que já então citava eu o verso de Shelley, mas *uma coisa é citar versos, outra é crer neles*. Eu li há pouco um soneto verdadeiramente pio de um rapaz sem religião, mas necessitado de agradar a um tio religioso e abastado. Pois ainda que eu não desse então toda a fé ao poeta inglês, dou-lhe agora, e aqui a dou de novo para mim. A admiração basta²⁰².

A resignação voluntária de Aires, que se contenta com a admiração, é exemplo da indiferença completa pelas coisas mundanas e também da mortificação da vontade que caracterizam os ideais ascéticos. Em contemplação silenciosa, com absoluta castidade e renúncia a todo prazer, o conselheiro gradativamente desiste de Fidélia, para vê-la cada vez mais envolvida com o moço Tristão:

²⁰¹ SHELLEY. *The Complete Poetical Works of Percy Bysshe Shelley*, p. 408. Grifos meus.

²⁰² ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1271. Grifos meus.

Vou reconhecendo que esta moça vale ainda mais do que me parecia a princípio. [...] O maior valor dela está, além da sensação viva e pura que lhe dão as coisas, na concepção e na análise que sabe achar nelas. Pode ser que haja nisto, da minha parte, um aumento de realidade, mas creio que não. Se fosse nos primeiros dias deste ano, eu poderia dizer que era o pendor de um velho namorado gasto que se comprazia em derreter os olhos através do papel e da solidão, mas não é isso; lá vão as últimas gabolices do temperamento. Agora, quando muito, só me ficaram as tendências estéticas, e, deste ponto de vista, é certo que a viúva ainda me leva os olhos, mas só diante deles. Realmente, é um belo pedaço de gente, com uma dose rara de expressão²⁰³.

O conselheiro defende a negação do corpo e de seus desejos e impulsos, porque sem a negação completa do querer e sem a cessação da vontade não há salvação verdadeira, isto é, libertação efetiva da vida e da dor. Trata-se de um *ethos* que brota do tédio à controvérsia, do apaziguamento e da ausência de desejo. Aires, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição de vontade.

Não obstante, o “gamenho”²⁰⁴ – sinônimo de malandro, boêmio sensual – oscilando entre poder ou não amar, sente uma tendência natural à volição de todo tipo, porém a refreia intencionalmente, ao compelir a si mesmo a não fazer nada do que gostaria. Nesse conflito fisiopsicológico, eis Aires no final de seu *Memorial*, amando ainda a jovem Fidélia, mesmo que sob a forma de boas lembranças:

Não acabarei esta página sem dizer que me passou agora pela frente a figura de Fidélia, tal como a deixei a bordo, mas sem lágrimas. Sentou-se no canapé e ficamos a olhar um para o outro, ela desfeita em graça, eu desmentindo Shelley com todas as forças sexagenárias restantes²⁰⁵.

A galhofa da última frase sugere uma “desolação pacífica”²⁰⁶, para usar o oximoro usado por Margutti para definir esse romance terno sobre ilusões perdidas, ilusões nas quais Aires nunca acreditou inteiramente. Desamparado e solitário, o velho ainda deseja, mas não se aflige e pratica a ascese.

Em relação à ausência de filhos, Aires nota uma diferença de vocações entre ele e o casal Aguiar. Enquanto os amigos, numa “espécie de orfandade às avessas”²⁰⁷, só tiveram

²⁰³ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1263.

²⁰⁴ “Sou um velho gamenho”, afirma Aires em *Esau e Jacó*, XXXII, p. 1116.

²⁰⁵ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1332.

²⁰⁶ MARGUTTI. Machado, o brasileiro pirrônico?, p. 200.

²⁰⁷ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1240.

um ressentimento na vida – não tiveram filhos – o conselheiro nunca pensou neles, nem lhes sente a falta, apesar da solidão:

Dou estas satisfações a mim mesmo, a fim de mencionar o meu joelho doente, tal qual o de D. Carmo. Outra paridade de situações... Há duas diferenças. A primeira é que nela o mal é puro e confessado reumatismo. Em mim também, mas o meu criado José chama-lhe nevralgia, ou por mais elegante ou por menos doloroso; é um dos seus modos de amar o patrão. A segunda diferença... A segunda diferença, – ai, Deus! a segunda diferença é que, ainda que lhe doa muito o joelho, D. Carmo lá tem o marido e os dois filhos postiços. Eu tenho a mulher embaixo do chão de Viena e *nenhum dos meus filhos saiu do berço do Nada*. Estou só, totalmente só. Os rumores de fora, carros, bestas, gentes, campainhas e assobios, nada disto vive para mim. Quando muito o meu relógio de parede, batendo as horas, parece falar alguma coisa, – mas fala tarde, pouco e fúnebre. Eu mesmo, relendo estas últimas linhas, pareço-me um coveiro²⁰⁸.

Pode-se perceber a figura do ideal ascético como uma disposição vital, isto é, como um tipo de disposição fisiológica para a condução da vida: um afeto marcado pelo cansaço da vida, pela doença, pela perda do tônus vital, aversão a barulho e busca de uma obscuridade voluntária num cotidiano que esconda mais do que exponha. Mas o desenlace da anotação supracitada – “pareço-me um coveiro” – me leva a perguntar se Aires não seria um desses “artistas ambiciosos que posam de sacerdotes e ascetas e no fundo não passam de trágicos bufões”²⁰⁹.

Aires, como todo asceta, considera indispensável estar livre de coerção, perturbação, barulho, negócios, deveres e preocupações. Por isso, anula em si a própria voz do desejo e preserva o coração alheio. Não obstante, considerando-se que a descrição acima seria um autorretrato, pode-se afirmar que o conselheiro consegue rir de si mesmo, conciliando o sério e o jocoso, a pena da galhofa e a tinta da melancolia, revelando que não leva a sua ascese tão a sério.

O ascetismo *sui generis* de Aires porventura possa ser bem expresso numa figura de linguagem em que se combinam palavras de sentido oposto que parecem excluir-se mutuamente, mas que, no contexto, reforçam a expressão e encerram um sentido espiritual: *asceta gamenho*. Tal oximoro, que não é mero capricho de inovação semântica, mostra-se coerente com as frequentes ambiguidades gnosiológica e psicológica que aparecem na prosa machadiana.

²⁰⁸ ASSIS. *Memorial de Aires*, p. 1287-1288. Grifo meu. Ver também: p. 1240-1243.

²⁰⁹ NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, III, §126, p. 145.

É possível concluir que a noção conceitual que intitula esta subseção provoca uma inovação ou redescrição do ideal ascético através da configuração de novos campos de significação. Frente à referência habitual do ascetismo, “asceta gamenho” gera uma nova pertinência semântica, que se torna impertinente com respeito aos sentidos tradicionais anteriormente mencionados.

EPÍLOGO

Em que se explica o explicado

De natureza transdisciplinar, esta tese não se ocupou da demarcação de territórios e fronteiras – que nem por isso deixam de existir, aparecendo como marcas do caminho percorrido. O leitor pôde perceber incursões aos campos da história, filosofia, crítica literária, teoria da literatura e literatura comparada, encontrando semelhanças com “aquele gênero misto de ensaio, construído na confluência da história com a economia, a filosofia ou a arte, que é uma forma bem brasileira de investigação e descoberta do Brasil”¹.

Tendo em vista que Machado de Assis prefere antes lançar dúvidas, desestabilizar certezas e provocar desconfianças, nas páginas percorridas até aqui o leitor não encontrou um fundamento último para o conhecimento. Não obstante, alcançado este ponto, não posso dispensar a recapitulação de coisas sabidas. À guisa de conclusão, ofereço ao leitor um breve balanço do trabalho, recapitulando sucintamente o itinerário percorrido até aqui a fim de apresentar uma concatenação geral. Como diria Bento Santiago: “há matérias tais que trazem ensinamentos interessantes, senão agradáveis. Expliquemos o explicado”².

O objetivo geral desta tese foi apresentar o niilismo como um dos *Leitmotive* da prosa de Machado de Assis, isto é, como um traço fundamental de sua ficção, que se estende por todas as fases de sua obra, e, nessa medida, sua descrição oferece uma contribuição para uma renovada compreensão das dimensões literária e filosófica da ficção machadiana, revelando o niilismo como uma perspectiva a ser galhofada.

Se o leitor ainda se recorda das páginas percorridas até aqui, porventura concorde que as três reivindicações foram atendidas: (1) constatamos que a prosa de Machado de Assis, com a pena da galhofa, conjuga filosofia e literatura de tal modo que conteúdo filosófico e forma literária tornam-se indissociáveis; (2) avaliamos que o niilismo é a dominante cultural do Ocidente no século XIX; (3) concluímos que Machado de Assis teve uma aguda consciência do caráter complexo e multifacetado da presença do niilismo em seu tempo.

Como foi visto no capítulo I, a existência de tal tema vinha sendo sugerida por vários críticos, desde Sylvio Romero até hoje, sem que, no entanto, tivesse sido devidamente documentada. Depois de chamar a atenção para a escassez da literatura secundária a respeito da questão, o objetivo central da tese foi o de oferecer tal documentação, mostrando os sentidos que o niilismo assume ao longo da obra machadiana: ora designa a condição humana,

¹ CANDIDO. *Literatura e Sociedade*, p. 136-137.

² ASSIS. *Dom Casmurro*, CXIV, p. 1046.

ora a feição pessoal dos narradores ou personagens, ora uma característica da sociedade brasileira, sempre com a pena da galhofa.

O primeiro capítulo também apresentou os pressupostos da tese, reconstituindo os fundamentos do discurso sob o qual a pesquisa se desenvolve, estabelecendo uma base de sustentação adequada para todas as discussões posteriores. Foi visto que Machado de Assis, com a pena da galhofa e a tinta da melancolia, se alinha à tradição luciânica, no que sua obra possui de crítica galhofeira aos discursos da filosofia e da história.

O capítulo II perguntou o que vem a ser “niilismo”. Responder a essa pergunta significou situar a questão filosófica e historicamente, conduzindo, assim, ao interior de uma discussão em perspectiva comparada. Recusando a vacuidade de uma interpretação baseada no comparativismo de semelhanças, revelou-se o que há de irredutível no estilo machadiano. Assim sendo, o leitor não encontrou o apelo exclusivo a qualquer teoria ou corrente crítica, sendo que algumas estiveram aqui presentes, em confronto com os textos. Nessa perspectiva, abordaram-se as obras de antecessores que tematizaram o niilismo e temas afins em suas obras – Eclesiastes, Pascal, Schopenhauer, Turguêniev, Leskov, Dostoievski e Nietzsche.

Nos capítulos III e IV foi possível verificar que os romances de Machado de Assis são a elaboração literária de uma problematização filosófica, o que lhe permitiu abordar o tema do niilismo, até então inédito na ficção brasileira. Por um lado, o escritor ousa quebrar os nexos de cumplicidade com o aparato conceitual da filosofia europeia e abandona a concepção paradigmática e maravilhante de modernidade para fazer visíveis as peculiaridades da modernidade capenga brasileira. Por outro, as ações e inações dos protagonistas de Machado, Brás, Rubião, Palha, Bento, Pedro, Paulo, Flora e Aires, que se esgarçam sem rumo e sem avanço efetivo, se prestam ao realce do fenômeno do niilismo. A literatura machadiana, ao tornar o niilismo visível, levanta a possibilidade de não aceitá-lo sem resistência.

Aí tem o leitor, em poucas linhas, o retrato desta tese. Espero ter destacado a importância do escritor brasileiro não só para a compreensão do panorama cultural do Brasil da segunda metade do século XIX, mas também para a reflexão de questões centrais da história da filosofia, como a modernidade, o pessimismo, a morte de Deus, o niilismo, o ressentimento e os ideais ascéticos. Concluo que a prosa machadiana sobre o niilismo é original e crítica, porque se apropria dos cânones da filosofia e da literatura com irreverência, rearranjando elementos preexistentes nas obras de seus precursores. Por isso, as tradições de estudos literários e filosóficos sobre o niilismo têm muito a conversar, senão mesmo a aprender, com Machado de Assis.

Tentativa de autocrítica

“Há conceitos que se devem inculcar na alma do leitor, à força de repetição”³, ensina Bento Santiago. Se o escritor casmurro parece querer garantir para si o poder de que a narrativa terá, necessariamente, resultados relevantes e convincentes, isso não ocorre nesta tese. Aqui, permanecemos permeados por dúvidas e incompreensões que a pesquisa não resolve, pois uma tese, por mais significativa que possa ser, sempre deixa algumas questões sem resposta ou apresenta respostas insatisfatórias. Que as minhas lacunas sejam capazes de abrir perspectivas, servindo como mote para desenvolvimentos futuros: “É que tudo se acha fora de um livro falho, leitor amigo. Assim preencho as lacunas alheias; assim podes também preencher as minhas”⁴.

O número excessivo de referências bibliográficas e notas de rodapé me faz suspeitar da originalidade desta tese. Teria pecado por excesso de citação e erudição? Serei eu apenas um daqueles eruditos mencionados por Nietzsche, que no fundo não fazem senão “revirar livros”⁵? Teria eu composto um retalho repleto de frases e pensamentos de vários autores? Ou pior, seria esta a obra de um medalhão, tal qual apresentado no conto de Machado? Como Robert Burton, digo que laboriosamente coletei este centão de diversos autores: “tomei, mas não roubei”⁶. Sem tratar detalhadamente do método de composição desta tese, não posso negar que o texto que o leitor tem em mãos está assentado sobre outros textos, entremeado por inúmeras referências literárias, filosóficas e históricas, abarcando muitos autores, épocas e temas integrados sob o signo do niilismo.

As presenças, que compõem um *corpus* muito amplo, justificam as omissões. Ainda que o título refira-se ao niilismo na prosa de Machado de Assis, esta tese não ambicionou dar conta do assunto. A prosa desse escritor inclui, além dos romances e crônicas, 76 contos publicados em sete coletâneas organizadas pelo autor, além de 114 contos avulsos, publicados esparsamente em periódicos. Por isso, o estudo do niilismo nos contos demanda uma nova pesquisa. O mesmo vale para os quatro romances de juventude – *Ressurreição* (1872), *A Mão e a Luva* (1874), *Helena* (1876) e *Iaiá Garcia* (1878) – que prenunciam o problema do niilismo a partir do pessimismo romântico e da crise dos valores senhoriais.

³ ASSIS. *Dom Casmurro*, XXXI, p. 963.

⁴ ASSIS. *Dom Casmurro*, LIX, p. 995.

⁵ NIETZSCHE. *Ecce Homo*, II, §8, p. 45.

⁶ BURTON. *Anatomia da melancolia*: volume 1, p. 66.

O niilismo na lírica de Machado de Assis também merece um estudo exclusivo. Dentre os quatro livros de poesia publicados pelo autor, *Crisálidas* (1864), *Falenas* (1870), *Americanas* (1875) e *Ocidentais* (1901), este último é considerado pelos críticos o mais filosófico. José Veríssimo, já em 1901 caracterizou os textos do então novo livro como “poesias de pensamento, ou filosóficas”⁷. Mais recentemente, Claudio Murilo Leal avaliou que “o poeta reafirma o seu pessimismo filosófico” e “a lírica amorosa desaparece e cede lugar ao poema filosófico ou de caráter introspectivo”⁸. Miriã Xavier Benício endossa que “muitos dos poemas ali apresentados atingem um nível altamente filosófico, elevando a poesia de Machado de Assis a um patamar diretamente proporcional às grandes obras de sua prosa realista”⁹. Embora os poemas de *Ocidentais* não nos ofereçam uma afirmação inequívoca a respeito disso, eu levanto a possibilidade de considerar o niilismo como um problema nevrálgico que regula a meditação poética de ponta a ponta, tendo em vista seus versos que imputam “à vida uma capacidade ignota de destruição”¹⁰.

Como se pode notar, a partir das considerações feitas até aqui, a reconstituição da gênese do niilismo no século XIX nos reconduz até a atualidade, na medida em que essa problemática ainda nos concerne. É possível, todavia, que a maneira oitocentista de pensar o niilismo não dê mais conta de certas tendências contemporâneas. Fica, então, o convite para um estudo sobre o niilismo como dominante cultural do século XXI.

No que diz respeito à reconstrução do diálogo de Machado com a tradição filosófica, seria necessário inserir os cínicos e os cétricos gregos, Montaigne, Voltaire, Comte, os socialistas e anarquistas, como Proudhon. Esse interesse de compreender a posição funcional dos diferentes autores e perspectivas teóricas que Machado convoca no seu trabalho intertextual também demandaria outra pesquisa. Tal investigação deveria deter-se em dois tipos de presenças: as fundadoras, responsáveis por contornos decisivos da perspectiva machadiana, e as que representam apenas recursos de circunstância, permanecendo exteriores ao seu próprio modo de pensar e compor.

Rogério Lopes sugere que é necessário um estudo sobre a relação entre ceticismo e niilismo na obra de Nietzsche, pois em alguns momentos de sua obra ele tende a embaralhar as cartas, mostrando que não estabeleceu uma linha clara entre os dois fenômenos. Um ponto de partida para esse estudo da passagem do ceticismo ao niilismo na cultura europeia seria o contexto da recepção imediata da filosofia crítica alemã, pois é ali que o termo niilismo

⁷ Cf. VERÍSSIMO. O Sr. Machado de Assis, poeta, p. 57

⁸ LEAL. *O círculo virtuoso*, p. 136, 144.

⁹ BENÍCIO. *Do sublime e do simples*, p. 138.

¹⁰ BORDINI. A virada machadiana nas *Ocidentais*, p. 128.

aparece pela primeira vez como um termo técnico da filosofia, como eu já apontei no capítulo II¹¹. A sugestão é válida para a crítica machadiana, que também demanda um estudo comparado entre o ceticismo e o niilismo.

Há muito trabalho pela frente. Porém, é preciso colocar o ponto final. “Tudo acaba, leitor; é um velho truísmo, a que se pode acrescentar que nem tudo o que dura, dura muito tempo”¹². Tal foi a conclusão de Bento Santiago, segundo se lê no *Dom Casmurro*. Tal poderá ser a do leitor, se gosta de concluir.

¹¹ Cf. LOPES. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, p. 556-557.

¹² ASSIS. *Dom Casmurro*, CXVIII, p. 1050.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABREU, Capistrano de. Sobre as Memórias póstumas de Brás Cubas. In: ASSIS, Machado de. *Obra completa, em quatro volumes: volume 1*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

ADORNO, Theodor. *Teoria Estética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1970.

_____. *Notas de literatura I*. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.

_____. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

AIRES, Matias. *Reflexões sobre a vaidade dos homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ALCANTARA FILHO, Wolmyr Aimberê. *História e política no Memorial de Aires, de Machado de Assis*. 105 f. Dissertação de mestrado em Estudos Literários. Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.

ARALDI, Clademir. *Nilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo/Ijuí: GEN; Discurso Editorial; Editora Unijuí, 2004.

_____. Arte e niilismo no pensamento de Nietzsche. *Ethica*. Rio de Janeiro, v.11, n.1 e 2, p.155-168, 2004.

_____. *Nietzsche: do niilismo ao naturalismo moral*. Pelotas: NEPFil online, 2013. Disponível em: <<http://nepfil.ufpel.edu.br/dissertation/acervo-livro10.php>>. Acesso em: 7 nov. 2013.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação filosófica uspiana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

ARBEX, Daniela. *Holocausto brasileiro*. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

ARISTÓTELES. *O homem de gênio e a melancolia: o problema XXX*, 1. Trad. Jackie Pigeaud e Alexei Bueno. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998.

_____. *Retórica das paixões*. Trad. Isis B. Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ASSIS, Machado de. *Poesias completas: Crisálidas, Falenas, Americanas, Ocidentais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília, INL, 1976.

_____. Ressurreição. In: _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. A mão e a luva. In: _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. Helena. In: _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. Iaiá Garcia. In: _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. Memórias póstumas de Brás Cubas. In: _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. Quincas Borba. In: _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. Dom Casmurro. In: _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. Esaú e Jacó. In: _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. Memorial de Aires. In: _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. Papéis Avulsos. In: _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. Histórias sem data. _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. Contos Avulsos I. _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. Correspondência. In: _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 3. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. Miscelânea. In: _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 3. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. Notícia da atual literatura brasileira: instinto de nacionalidade. In: _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 3. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. Teatro. In: _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 3. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. O Futuro (1862-1863). In: _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 4. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. Ao Acaso: Diário do Rio de Janeiro (1864-1865). In: _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 4. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. Histórias de Quinze Dias: Ilustração Brasileira (1876-1878). In: _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 4. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. Notas Semanais: O Cruzeiro (1878). In: _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 4. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. Balas de Estalo: Gazeta de Notícias (1883-1886). In: _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 4. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. Bons Dias! Gazeta de Notícias (1888-1889) e Imprensa Fluminense (1888). In: _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 4. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. A Semana: Gazeta de Notícias (1892-1897). In: _____. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 4. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. *Correspondência de Machado de Assis*: tomo III – 1890-1900. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2011.

_____. Um agregado (capítulo de um livro inédito). In: SILVA, Maximiano de Carvalho e. *O romance Dom Casmurro de Machado de Assis*: edição crítica e comentada, com estudos bibliográficos. Niterói: Editora da UFF, 2014.

_____. Felicidade pelo casamento. *Jornal das Famílias*, 1866. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/fs000089pdf.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2014.

AZEREDO, Magalhães de. Quincas Borba X. In: GUIMARÃES, Hélio de Seixas. *Os leitores de Machado de Assis: o romance machadiano e o público de literatura no século 19*. São Paulo: Nakin Editorial, EDUSP, 2004.

BAPTISTA, Abel Barros. Mas este capítulo não é sério. *Jornal da Unicamp*. Campinas, ano XXII, n. 406, 25 a 31 de agosto de 2008.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. Sobre o conceito da história. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BELL, Daniel. *The cultural contradictions of capitalism*. New York: Basic Books, 1976.

BENÍCIO, Miriã Xavier. *Do sublime e do simples: a poesia de Machado de Assis*. Varginha, MG: Alba, 2007.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 (Companhia de Bolso).

BETELLA, Gabriela Kvacek. *Narradores de Machado de Assis*. São Paulo: EDUSP, Nankin, 2007.

BÍBLIA SAGRADA. Trad. Centro Bíblico Católico. São Paulo: Editora Ave Maria, 1998.

BOCAYUVA, Izabela. O mito de Prometeu e Pandora e os princípios masculino e feminino nos primórdios. In: LEITE, Leni Ribeiro et al (org.). *Figurações do masculino e do feminino na Antiguidade*. Vitória: Ed. PPGL, 2011.

BORDINI, Maria da Glória. A virada machadiana nas *Ocidentais*. In: FANTINI, Marli (org.). *Crônicas da antiga corte: literatura e memória em Machado de Assis*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

BOSI, Alfredo. *Brás Cubas em três versões: estudos machadianos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Machado de Assis: o enigma do olhar*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

BRANDÃO, Octavio. *O niilista Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1958.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A poética do Hipocentauro: literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

_____. A Grécia de Machado de Assis. *Kléos*, n.5/6: 125-144, 2001/2.

BRANDÃO, Ruth Silviano; OLIVEIRA, José Marcos. *Machado de Assis leitor: uma viagem à roda de livros*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

BRITO JUNIOR, Bajonas Teixeira de. *Método e Delírio*. Vitória: EDUFES, 2003.

BROBJER, Thomas. The Origin and Early Context of the Revaluation Theme in Nietzsche's Thinking. *The Journal of Nietzsche Studies*, n. 39, p. 12-29, 2010.

BRUSOTTI, Marco. Ressentimento e vontade de nada. *Cadernos Nietzsche*, n. 8, p. 3-34, 2000.

BURTON, Robert. *A anatomia da melancolia: volume 1*. Trad. Guilherme Gontijo Flores. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

_____. *The Anatomy of Melancholy*. Adelaide: The University of Adelaide, 2014.

CALDWELL, Helen. *Machado de Assis: the Brazilian master and his novels*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1970.

_____. *O Otelô brasileiro de Machado de Assis: um estudo de Dom Casmurro*. Trad. Fábio Fonseca de Melo. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2008.

CAMPOS, Alex Sander Luiz. *Machado de Assis contra a concepção de sujeito solar: implicações na crônica*. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2013.

CANDIDO, Antonio. *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

_____. *Literatura e sociedade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

_____. Esquema de Machado de Assis. In: ASSIS, Machado de. *Obra completa, em quatro volumes: volume 1*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

_____. O Portador. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 32, 2013.

CARNEIRO, Flávio. O sequestro do fantástico em Machado de Assis. In: MORAES, Alexandre; DALVI, Maria Amélia; SCARDINO, Rafaela (org.). *A crítica literária: percursos, métodos, exercícios*. Vitória: PPGL, 2009.

CARPEAUX, Otto Maria. Várias histórias. In: _____. *Ensaaios reunidos, 1946-1971 – vol. II*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

CARVALHO, Daniel Filipe. Nietzsche e a lanterna de Diógenes. *Artefilosofia*. Ouro Preto, n. 13, dezembro 2012, p. 3- 16.

CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

CEI, Vitor. Machado de Assis educador. *Revista Lampejo*. Fortaleza, n. 1, 2012.

CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis, historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHIAPPINI, Ligia; VEJMEKKA, Marcel. Antonio Candido na Alemanha. *Literatura e Sociedade*. São Paulo, n. 12, 2009.

CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

CLOOTS, Anacharsis. *6 Nivose Year II (26 December, 1793)*. Disponível em: <<http://dodgytoad.6te.net/Cloots.html>>. Acesso em: 3 abr. 2014.

COMISSÃO MACHADO DE ASSIS. Prefácio. In: ASSIS, Machado de. *Poesias completas: Crisálidas, Falenas, Americanas, Ocidentais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1976.

COMTE, Auguste. Curso de filosofia positiva. In: _____. *Os pensadores*. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

CONSTÂNCIO, João. “A última vontade do homem, a sua vontade do nada”: pessimismo e niilismo em Nietzsche. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*. Rio de Janeiro, vol. 5, nº 2 pp. 46-70, 2º semestre de 2012.

CORDEIRO, Marcos Rogério. Comparatismo à brasileira. *Aletria*, Belo Horizonte, v. 20, n. 1, 2010.

_____. A outra herança de Rubião. *Scripta*, Belo Horizonte, v. 11, n. 21, p. 146-160, 2007.

_____. A herança de Rubião. *O eixo e a roda*, v. 16, 2008, p. 111-128.

COSTA, João Cruz. *Panorama da história da filosofia no Brasil*. São Paulo: Cultrix, sem data.

COSTA, Emilia Viotti da. A Revolução Burguesa no Brasil. *Encontros com a Civilização Brasileira*, n.4, p. 176-185, Outubro de 1978.

COUTINHO, Afrânio. *A filosofia de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Editora Vecchi, 1940.

DE PAULA, Wander Andrade. *Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano: a concepção de filosofia trágica*. Tese de doutorado em Filosofia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. António Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.

DIAS, Rosa Maria. “O autor de si mesmo”: Machado de Assis leitor de Schopenhauer. *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 112, p. 382-392, 2005.

DIXON, Paul. *O chocalho de Brás Cubas*. São Paulo: EDUSP; Nankin, 2009.

DOMINGUES, Ivan. A filosofia no 3º milênio: o problema do niilismo absoluto e do sujeito demiurgo. *Interações*, São Paulo, v. 5, n. 9, p. 27 – 48, jan/jun 2000.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. *Crime e Castigo*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. *Os demônios*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2013.

DUSSEL, Enrique. *1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural Editores, 1994.

ECLESIASTES. *Eclesiastes*. Trad. Antonio Pereira de Figueiredo. São Paulo: José Olympio, 1950.

- ERASMO, Desidério. *Elogio da Loucura*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- FACIOLI, Valentim. *Um defunto estrambótico: análise e interpretação das Memórias Póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Nankin, EDUSP, 2008.
- FAORO, Raymundo. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*. São Paulo: Globo, 2001.
- FARIA, João Roberto. O comediógrafo. *Jornal da Unicamp*. Campinas, ano XXII, n. 406, 25 a 31 de agosto de 2008.
- FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1999.
- FEITOSA, Charles. No-nada. Formas brasileiras do niilismo. *Flusser Studies*. Lugano, n. 03, 2006.
- FERGUNSON, Niall. *Civilization: the West and the rest*. New York: The Penguin Press, 2011.
- FLUSSER, Vilém. *Fenomenologia do brasileiro*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998.
- _____. *A dúvida*. São Paulo: Annablume, 2011.
- FONSECA, Marcelo. O(s) Cinismo(s) em Quincas Borba. In: CAORSI C.; NAVIA, R. Actas del 2º Congreso de la Sociedad Filosófica del Uruguay. Montevideu: SFU, 2015, p. 822-847.
- FRANCHETTI, Paulo. Fortuna crítica revisitada. *Jornal da Unicamp*. Campinas, ano XXII, n. 406, 25 a 31 de agosto de 2008.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: UNESP, 1997.
- FREITAS, Marcus Vinicius de. Eça de Queiroz e a tradição luciânica. In: SCARPELLI, Marli Fantini; OLIVEIRA, Paulo Motta (org.). *Os centenários: Eça, Freyre e Nobre*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2001.
- _____. *Charles Frederick Hartt, um naturalista no império de Pedro II*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
- _____. *Contradições da modernidade: o jornal Aurora Brasileira (1873-1875)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. *Novos Estudos*. São Paulo, n. 32, março de 1992, p. 130-141.
- FREZZATTI JR., Wilson Antonio. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche. *Tempo da Ciência*, 11, 22, 115-135, 2º semestre 2004.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

GAI, Eunice Piazza. *Sob o signo da incerteza: o ceticismo em Montaigne, Cervantes e Machado de Assis*. Santa Maria: UFSM, 1997.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. A autossupressão como catástrofe da consciência moral. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 73-128, 2010.

_____. *Nietzsche X Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012.

GLEDSON, John. *Machado de Assis: impostura e realismo*. Trad. Fernando Py. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *Machado de Assis: ficção e história*. Trad. Sônia Coutinho. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

_____. “A sistematização do mal” – Machado de Assis, anarquismo e simbolismo. In: GUIDIN, Márcia Lígia; GRANJA, Lúcia; RICIÉRI, Francine Weiss (Orgs.). *Machado de Assis: ensaios da crítica contemporânea*. São Paulo: UNESP, 2008.

_____. Quincas Borba: um romance em crise. *Machado de Assis em linha*, ano 4, n. 8, 2011.

GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. Curitiba: Criar Edições, 1986.

GOMIDE, Bruno Barretto. *Da estepe à caatinga: o romance russo no Brasil (1887-1936)*. São Paulo: EDUSP, 2011.

GUIMARÃES, Hélio de Seixas. *Os leitores de Machado de Assis: o romance machadiano e o público de literatura no século 19*. São Paulo: Nakin Editorial, EDUSP, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HAMMOND, Nicholas. Pascal's *Pensées* and the art of persuasion. In: _____. (org.). *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

HANSEN, João Adolfo. Dom Casmurro: simulacro & alegoria. In: GUIDIN, Márcia Lígia; GRANJA, Lúcia; RICIÉRI, Francine Weiss (Orgs.). *Machado de Assis: ensaios da crítica contemporânea*. São Paulo: UNESP, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HEINE, Heinrich. *Os deuses no exílio*. Trad. Marta Kawano, Márcio Suzuki et al. São Paulo: Iluminuras, 2011.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. A filosofia de Machado de Assis. In: _____. *O espírito e a letra: estudos e crítica literária I, 1902-1947*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. Raízes do Brasil. In: SANTIAGO, Silviano (org.). *Intérpretes do Brasil*: volume III. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

HOUAISS, Antonio et al. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa 3.0*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

JACOBI, Friedrich Heinrich. Jacobi an Fichte. In: _____. *Friedrich Heinrich Jacobi Werke*: Band 2,1. Gesamtausgabe herausgegeben von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.

JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. Trad. Maria Elisa Cevasco. São Paulo: Ática, 2002.

JENISCH, Daniel. *Ueber Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Aesthetik*. Bruxelas: Culture et Civilisation, 1973.

JESUS, Ronaldo Pereira de. Associativismo no Brasil do Século XIX: repertório crítico dos registros de sociedades no Conselho de Estado (1860-1889). *Locus*: revista de história. Juiz de Fora, v. 13, n. 1, p. 144-170, 2007.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela P. Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

KONDER, Leandro. El marxismo en la cultura brasileña. *Nueva Sociedad*. Buenos Aires, n. 66, pp. 98 – 104, Mayo-Junio 1983.

KRAUSE, Gustavo Bernardo. O bruxo contra o comunista ou: o incômodo ceticismo de Machado de Assis. *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 115, p. 235-247, 2007.

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LEAL, Claudio Murilo. *O círculo virtuoso: a poesia de Machado de Assis*. Brasília: Ludens, 2008.

LESKOV, Nikolai. Viagem com um nihilista. Trad. Noé Silva. In: GOMIDE, Bruno Barreto (org.). *Nova antologia do conto russo*. São Paulo: Editora 34, 2001.

LIMA, Luiz Costa. Sob a face de um Bruxo. *REEL – Revista Eletrônica de Estudos Literários*, Vitória, ano 5, n. 5, 2009.

LOPES, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. 573 f. Tese de doutorado em Filosofia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

MACHADO, Ubiratan. A viagem de Machado de Assis a Minas e o *Quincas Borba*. In: GUIDIN, Márcia Lígia; GRANJA, Lúcia; RICIARI, Francine Weiss (Orgs.). *Machado de Assis: ensaios da crítica contemporânea*. São Paulo: UNESP, 2008.

MAIA NETO, José Raimundo. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*. São Paulo: Annablume, 2007.

MARGUTTI, Paulo Roberto. Machado, o brasileiro pirrônico? Um debate com Maia Neto. *Sképsis – Revista de Filosofia*. São Paulo, ano 1, n. 1, p. 183-212, 2007.

_____. *História da filosofia do Brasil (1500-hoje) – 1ª parte: o período colonial (1500-1822)*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MARMYSZ, John. *Laughing at nothing: humor as a response to nihilism*. Albany: State University of New York Press, 2003.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 2006.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. Trad. Marcus Vinicius Mazzari. *Estudos Avançados*, São Paulo, n. 12 (34), 1998.

MASSA, Jean-Michel. A biblioteca de Machado de Assis. In: JOBIM, José Luís (Org.). *A biblioteca de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

_____. *A juventude de Machado de Assis, 1839-1870: ensaio de biografia intelectual*. Trad. Marco Aurélio de Moura Matos. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.

MAYA, Alcides. *Machado de Assis: algumas notas sobre o humour*. Porto Alegre: Movimento; Santa Maria: UFSM, 2007.

MERQUIOR, José Guilherme. Machado em perspectiva. In: SECCHIN; GOMES; SOUZA. *Machado de Assis: uma revisão*. Disponível em: <http://www.olivro.com/machado/notes/Machado_critica.html>. Acesso em: 27 maio 2013.

_____. Gênero e estilo das Memórias póstumas de Brás Cubas. In: ASSIS, Machado de. *Obra completa, em quatro volumes: volume 1*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

MEYER, Augusto. *Machado de Assis, 1935-1958*. Rio de Janeiro: José Olympio; ABL, 2008.

MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*. Trad. Maria Helena Ortiz Assumpção. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

MOTTA, Gilson. Uma abordagem do trágico no conto “o espelho”, de Machado de Assis. *Palimpsesto*, volume 6, ano 6, 2007.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*. *Cadernos Nietzsche* 6, p. 11-30, 1999.

MURICY, Katia. *A razão cética: Machado de Assis e as questões de seu tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. Machado de Assis, um Intempestivo?. *Gávea: Revista de História da Arte e Arquitetura*. Rio de Janeiro, n. 10, pp. 13-21, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. Nachgelassene Fragmente 1869-1874. In: _____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York: de Gruyter, 1999 (Band 7).

_____. Nachgelassene Fragmente 1875-1879. In: _____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York: de Gruyter, 1999 (Band 8).

_____. Nachgelassene Fragmente 1880-1882. In: _____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York: de Gruyter, 1999 (Band 9).

_____. Nachgelassene Fragmente 1884-1885. In: _____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York: de Gruyter, 1999 (Band 11).

_____. Nachgelassene Fragmente 1885-1887. In: _____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York: de Gruyter, 1999 (Band 12).

_____. Nachgelassene Fragmente 1887-1889. In: _____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York: de Gruyter, 1999 (Band 13).

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. O Nihilismo Europeu: Lenzer Heide. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*. Campinas, n. 3, p. 55-61, 2005.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *O Anticristo: maldição ao cristianismo; Ditirambos de Dioniso*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, R. Bracht (org.). *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2007.

NISHITANI, Osamu. Anthropos and Humanitas: two Western concepts of “Human Being”. In: SAKAI, Naoki; SOLOMON, Jon (org.). *Translation, Biopolitics, Colonial Difference*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006.

NUNES, Benedito. Machado de Assis e a filosofia. *Travessia*, Florianópolis, n. 19, 1979, p. 7-23.

_____. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1993.

OLEARE, Adolfo Miranda. *Paixões transvaloradas: o primado do afeto na filosofia de Nietzsche*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. O ressentimento como um fenômeno social. In: BARRECHENEA, Miguel Angel de et. al. (org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001.

PASSOS, José Luiz. *Machado de Assis: o romance com pessoas*. São Paulo: EDUSP, Nankin, 2007.

PAZ, Ravel Giordano. *Serenidade e fúria: o sublime assismachadiano*. São Paulo: Nankin; EDUSP, 2009.

PEIXOTO, Sérgio Alves. Parábolas são parábolas, nada mais que parábolas: uma leitura de Quincas Borba, de Machado de Assis. *O eixo e a roda*, Belo Horizonte, v. 7, p. 17-27, 2001.

PELBART, Peter. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: N1 Edições, 2013.

PEREIRA, Lúcia Miguel. *Machado de Assis: estudo crítico e biográfico*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.

PEREGRINO JUNIOR, João. *Doença e constituição de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

PESSOA, Patrick. *A segunda vida de Brás Cubas: a filosofia da arte de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

PIMENTA, Olímpio. Nietzsche, Thomas Mann e a superação do niilismo. In: AZEREDO, Vânia Dutra (org.). *Caminhos percorridos e terras incógnitas: encontros Nietzsche*. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

_____. Blaise Pascal, “espírito de geometria” e “espírito de finura”. In: DUARTE, Rodrigo; FREITAS, Romero (orgs.). *Congresso internacional deslocamentos na arte*. Belo Horizonte: Associação Brasileira de Estética, 2010.

_____. Existem *espíritos livres* entre O niilismo é a falta de sentido que se instalou? *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 33, p. 165-180, 2013.

PLATÃO. *A República*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1965.

PRADO, Paulo. Retrato do Brasil. In: SANTIAGO, Silviano (org.). *Intérpretes do Brasil: volume II*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

QUEIROZ, Eça de. *Notas contemporâneas*. Porto: Lello & Irmão, 1947 (Obras de Eça de Queiroz: volume X).

QUINTÃO, Leandro do Carmo. Estradas de ferro no limiar do século XIX. In: *A estrada de ferro sul do Espírito Santo e a interiorização da capital*. Vitória: Secult, 2010.

REALE, Miguel. A filosofia na obra de Machado de Assis. *Revista Brasileira*. Rio de Janeiro, ano 11, n. 44, p. 7-33, 2005.

REGO, Enylton de Sá. *O calundu e a panaceia: Machado de Assis, a sátira menipeia e a tradição luciânica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

RIBEIRO, Hudson. O delírio como método. In: RIBEIRO, Hudson; SANTOS, Vitor Cei. *Ideias com pernas*. Vitória: Flor & Cultura, 2004.

RIEDEL, Dirce Cortes. *Tempo e metáfora em Machado de Assis*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2008.

ROMERO, Sylvio. *Machado de Assis: estudo comparativo de litteratura brasileira*. Rio de Janeiro: Laemmert & Co., 1897. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br>>. Acesso em: 2 nov. 2012.

_____. A filosofia no Brasil. In: _____. *Obra filosófica*. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: EDUSP, 1969.

_____. História da literatura brasileira [fragmentos]. In: ASSIS, Machado de. *Obra completa, em quatro volumes: volume 1*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. A ironia de Machado em Dom Casmurro: reflexões sobre a cordialidade anti-trágica. *Letras* (Santa Maria), v. 32, p. 71-90, 2007.

ROUANET, Sergio Paulo. *Riso e melancolia: a forma shandiana em Sterne, Diderot, Xavier de Maistre, Almeida Garret e Machado de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAAVEDRA, Miguel de Cervantes. *Dom Quixote de la Mancha*. Trad. Viscondes de Castilho e Azevedo. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

SALGUEIRO, Wilberth. *Prosa sobre prosa: Machado de Assis, Guimarães Rosa, Reinaldo Santos Neves e outras ficções*. Vitória: EDUFES, 2013.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. *Labirintos do Nada: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*. Tese de doutorado em Filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

SANTIAGO, Silviano. Retórica da verossimilhança. In: ASSIS, Machado de. *Obra completa, em quatro volumes: volume 1*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

SANTOS, Vitor Cei. Nietzsche, Machado e o niilismo. In: MACHADO, Lino; SODRÉ, Paulo Roberto; SALGUEIRO, Wilberth (org.). *Pessoa, persona, personagem*. Vitória: PPGL, 2009.

SHELLEY, Percy. *The Complete Poetical Works of Percy Bysshe Shelley*. Cambridge: The Riverside Press, 1901.

SCHOPENHAUER, Arthur. Contribuições à doutrina do sofrimento do mundo. In: _____. *Os pensadores*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *O mundo como vontade e como representação I*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Eduardo Ovejero Y Maury. Buenos Aires: Losada, 2008.

SCHWARZ, Roberto. *Duas meninas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

_____. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

_____. *Que horas são?: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SCLIAR, Moacyr. Pequena história da melancolia brasileira. *Folha de São Paulo*, 17 de junho de 2001. Disponível em: < <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1706200108.htm>>. Acesso em: 17 abr. 2014.

_____. O nascimento da melancolia. *Psicanálise e cultura*, São Paulo, 2008, 31(47), 133-138.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Pascal: Condição Trágica e Liberdade. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 339-356, 2002.

SOARES, Luis Eustáquio. Cinismo, niilismo e utopia. *Observatório da Imprensa*. São Paulo, n. 678, 24 de janeiro, 2012.

STERNE, Laurence. *The life and opinions of Tristram Shandy, Gentleman*. London: Wordsworth, 2009.

SUAREZ, Rosana. *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e Filhos*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

VALENTE, S.M.P. O movimento anarquista no Brasil. *Semina*, Londrina, v. 15, n. 3, p. 260-269, set.1994.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VEYNE, Paul. *Quando o nosso mundo se tornou cristão*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VERISSIMO, José. O Sr. Machado de Assis, poeta. In: _____. *Estudos de literatura brasileira*, 4ª série. Belo Horizonte: Itatiaia, 1977.

_____. Um novo livro do Sr. Machado de Assis. In: GUIMARÃES, Hélio de Seixas. *Os leitores de Machado de Assis: o romance machadiano e o público de literatura no século 19*. São Paulo: Nakin Editorial, EDUSP, 2004.

_____. Um Nietzsche diferente. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.35, p. 125-132, 2014.

VIANNA, Glória. Revendo a biblioteca de Machado de Assis. In: JOBIM, José Luís (Org.). *A biblioteca de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

VOEGELIN, Eric. Nietzsche and Pascal. *Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, n. 25. Berlin, New York: de Gruyter, 1996.

_____. *Hitler and the Germans*. Trad. Detlev Clemens e Brendan Purcell. Missouri: University of Missouri Press, 1999 (The collected works of Eric Voegelin; v. 31).

VOLPI, Franco. *O niilismo*. Trad. Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 1999.

WETSEL. Pascal and holy writ. In: HAMMOND, Nicholas. (org.). *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

ZILLY, Berthold. Ambigüidade dificulta tradução de Machado, diz tradutor alemão. Entrevista concedida a Alexandre Schossler. *Deutsche Welle*. Bonn, 30 set. 2008. Disponível em: < <http://dw.de/p/FRji> >. Acesso em: 15 nov. 2012.